Compendio de las
Ciencias Bíblicas Contemporáneas

Diccionario de Jesús y los Evangélios

ι γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερ
ια ἐλευθερώσει ὑμᾶς καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν
ν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς κα



Editores:
Joel B. Green, Jeannine K. Brown y Nicholas Perrin

editorial Clie

Compendio de las
Ciencias Bíblicas Contemporáneas

Diccionario del Jesús y los Evangélios

γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερ
α ἐλευθερώσει ὑμᾶς καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν
ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς κα



editorial clie

Editores:
Joel B. Green, Jeannine K. Brown y Nicholas Perrin

Editorial CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECAVALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
Internet:
http://www.clie.es



Originalmente publicado por InterVarsity Press bajo el título Dictionary of Jesus & the Gospels (Second Edition) editado por Joel B. Green, Jeannine K. Brown y Nicholas Perrin. ©2013 por InterVarsity Christian Fellowship/USA. Traducido e impreso con permiso de Inter-Varsity Press, P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA.

«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra».

© 2016 Editorial CLIE, para esta edición en español

Traducción: Rubén Gómez Pons

DICCIONARIO DE JESÚS Y LOS EVANGELIOS
Depósito Legal: B. 4344-2016
ISBN: 978-84-8267-838-2
eISBN: 978-84-9449-551-9
Obras de Referencia
General
Referencia: 224845

Contenido

Prefacio
Cómo utilizar este diccionario
Abreviaturas
Transliteraciones
Colaboradores
Artículos
Índice de referencias bíblicas
Índice de materias
Índice de artículos

Prefacio

Hoy en día, los estudiantes del Nuevo Testamento se ven inundados por una auténtica avalancha de investigaciones sobre Jesús y los Evangelios. ¿Qué significa que a Jesús le llamaran Hijo de Dios? ¿Por qué tuvo que morir Jesús? ¿Tenía Jesús mujeres que le seguían, y si es así, cuál era su relevancia? ¿Qué es un "Evangelio"? ¿Era Jesús un cínico? (¿Qué es un cínico?) ¿Cómo podemos encontrarle sentido a las parábolas de Jesús? Dada la necesidad de esta ingente cantidad de antecedentes y conocimientos especializados, ¿cómo pueden los estudiantes y pastores empezar siquiera a abordar estas cuestiones y otras muchas más?

En décadas recientes, algunos puntos de vista tradicionales se han visto transformados, algunos aparcados y otros confirmados. Se han defendido nuevos enfoques y metodologías, algunos de los cuales se han convertido en algo habitual. Nuevos estudios nos han ayudado a apreciar mejor las perspectivas de los autores de los Evangelios, y han puesto aún más de relieve el desafío de la vida y el mensaje de Jesús. Esos estudios también han aumentado en número y, en muchos casos, se han hecho más técnicos.

¿Cómo pueden los estudiantes universitarios, seminaristas, personas involucradas en el ministerio profesional, líderes de iglesias locales y otras organizaciones cristianas, e incluso los especialistas, estar al día de toda la gama de estudios contemporáneos sobre Jesús y los Evangelios? ¿De qué manera puede el fruto del estudio vital sobre Jesús y los Evangelios en años recientes ayudar a animar nuestra lectura e interacción con los Evangelios?

Cuando hace unos veinte años apareció por primera vez, el Diccionario de Jesús y los Evangelios tenía como fin abordar precisamente este tipo de necesidades. Esta revisión del Diccionario sigue el mismo camino, aunque ahora lo hace con nuevo contenido y bibliografías actualizadas, así como con toda una serie de nuevos colaboradores. Alrededor del noventa por ciento del material original ha sido reemplazado, y la mayoría de las entradas anteriores se han asignado a otros especialistas. Se han introducido algunos artículos completamente nuevos, y un puñado de artículos de la primera edición han sido actualizados a la luz de la investigación actual.

Al igual que su predecesor, esta revisión del Diccionario de Jesús y

los Evangelios ofrece a los estudiantes discusiones introductorias, resúmenes exhaustivos y prácticas bibliografías. A los pastores y maestros les proporciona una información fiable y amena. A los teólogos y biblistas les ofrece repasos actualizados. Las personas interesadas en Jesús y los Evangelios pueden empezar aquí—y desde aquí regresarán con nuevas percepciones y preguntas a los propios textos bíblicos. Y puede que en su búsqueda de respuestas para sus preguntas se encuentren yendo de un artículo a otro, y de ahí a otros estudios.

Los artículos de este Diccionario de Jesús y los Evangelios tratan temas que surgen de los propios Evangelios, tradiciones inmemoriales de interpretación de Jesús y los Evangelios, cuestiones importantes sobre el trasfondo y el abanico de enfoques metodológicos que se emplean hoy en el estudio de los Evangelios. Estos artículos se concentran en Jesús y los Evangelios, limitando sus exposiciones a las necesidades de aquellos que estudian, enseñan y exponen los Evangelios. Habida cuenta de lo específico de su enfoque, el Diccionario contiene menos entradas que otros diccionarios en un solo volumen. Esto posibilita un estudio y una concentración más profundos de los que serían habituales normalmente.

Cuando se inició el trabajo de la primera edición del Diccionario de Jesús y los Evangelios, a finales de la década de 1980, los estudios académicos neotestamentarios basados en la fe cristiana clásica estaban en auge y habían empezado a realizar valiosas contribuciones a la conversación sobre Jesús y los Evangelios. El paisaje ha cambiado desde esa época. En los años que han transcurrido, el estudio evangélico de tres generaciones de expertos ha contribuido a la investigación histórica, al análisis de las contribuciones particulares de cada autor evangélico y a la reflexión sobre las consecuencias teológicas y éticas de los cuatro Evangelios. Si bien el interés en el Jesús histórico en los medios de comunicación de masas ha decrecido algo desde la década de los 90 del siglo pasado, sigue siendo igual de importante que la erudición críticamente responsable y teológicamente evangélica sea puesta en manos del conjunto de la iglesia. De hecho, ser evangélico y crítico al mismo tiempo ha sido el objetivo de este Diccionario.

Oramos para que el Diccionario de Jesús y los Evangelios resulte útil para quienes se preparan o desarrollan ya un ministerio cristiano en cualquiera de sus facetas—desde los grupos pequeños hasta el aula, desde el puesto de trabajo hasta el seminario, desde la iglesia local hasta

el departamento de estudios religiosos y más allá.
Joel B. Green
Jeannine K. Brown
Nicholas Perrin

Cómo utilizar este diccionario

Abreviaturas

En las páginas xi-xxii se presenta una tabla exhaustiva de abreviaturas generales, así como de literatura académica, tanto bíblica como antigua.

Autoría de los artículos

Se indica a los autores de los artículos por las iniciales y el apellido al final de cada artículo. En las páginas xxv-xxix aparece una lista completa de colaboradores ordenada alfabéticamente según el apellido. La colaboración de cada autor aparece citada tras su identificación.

Bibliografías

Puede encontrarse una bibliografía al final de cada artículo. Las bibliografías incluyen obras citadas en los artículos y otros trabajos importantes relacionados con el tema. Las entradas de la bibliografía aparecen por orden alfabético, según el nombre del autor, y cuando se cita más de una obra del mismo autor, por orden cronológico según la fecha de publicación. En los artículos centrados en los Evangelios en sí, las bibliografías están divididas en “Comentarios” y “Estudios”.

Referencias cruzadas

Este *Diccionario* contiene numerosas referencias, a fin de ayudar a los lectores a sacar el máximo provecho del material que aparece a lo largo del volumen. En concreto existen cuatro tipos de referencias cruzadas:

1. Las entradas de una sola línea que aparecen por orden alfabético en el *Diccionario* remiten al lector a otros artículos donde se trata el tema, a menudo como una subdivisión dentro de un artículo:

ARAMEO (IDIOMA). *Véase* IDIOMAS DE PALESTINA.

2. Un asterisco delante de una palabra en el cuerpo de un artículo indica que existe en el diccionario un artículo con ese título (o con un título muy parecido). Por ejemplo, “*jubileo” remite al lector a un artículo titulado JUBILEO. Generalmente los asteriscos aparecen únicamente la primera vez que se encuentra la palabra en un artículo. Hay algunas referencias cruzadas a artículos sobre los Evangelios, ya que su presencia se puede suponer en este Diccionario.

3. Una referencia cruzada escrita entre paréntesis en el cuerpo de un artículo también remite al lector a un artículo con ese título. Por ejemplo, (véase Dios) remite al lector a un artículo con ese título.

4. Se han colocado referencias cruzadas al final de los artículos,

inmediatamente antes de la bibliografía, para remitir a los lectores a artículos que tienen una considerable relación con el tema:

Véase también ABRAHAM, ISAAC Y JACOB; ANTISEMITISMO; ISRAEL; JUDAÍSMO COMÚN.

Índices

Dado que la mayoría de los artículos abarcan temas generales en cierta profundidad, el *Índice de materias* pretende ayudar a los lectores a encontrar información relevante sobre temas más concretos que, por ejemplo, pudieran aparecer en un diccionario bíblico convencional. Así, aunque no existe un artículo titulado "Pedro", el índice de materias podría remitir al lector a las páginas en las que se habla de Pedro en el artículo sobre "Discípulos y discipulado".

El *Índice de referencias bíblicas* proporciona ayuda para que los lectores puedan acceder rápidamente a los numerosos textos bíblicos citados a lo largo del diccionario.

El *Índice de artículos* que se encuentra al final del diccionario permite que los lectores repasen rápidamente todos los temas tratados y seleccione los más adecuados en función de sus intereses o necesidades. Aquellos que desean identificar los artículos escritos por un colaborador en concreto deberían consultar la lista de colaboradores que aparece al principio del libro, donde se enumeran los artículos bajo el nombre de cada colaborador.

Transliteración

El griego y el hebreo han sido transliterados según el sistema presentado en la página xxiii.

Abreviaturas

Abreviaturas generales

//	texto o textos paralelos
A. D.	anno Dómini (año del Señor), después de Cristo
al.	alemán
aram.	arameo
A. C.	antes de Cristo
ca. circa,	alrededor de
cap(s).	capítulo, capítulos
cm.	centímetro, centímetros
col(s).	columna, columnas
e. g.	exempli gratia, por ejemplo
ed.	edición
ed(s).	editor, editores, editado por
esp.	especialmente
f.	fallecido
fem.	femenino
fig(s).	figura, figuras
frag(s).	fragmento, fragmentos
gr.	griego
ha.	hectárea, hectáreas
heb.	hebreo
i. e.	id est, esto es, es decir
imper.	imperativo
kg.	kilogramo, kilogramos
km.	kilómetro, kilómetros
lat.	latín
m.	metro, metros
masc.	masculino

MS(S)	manuscrito, manuscritos
n.	nacido
par.	pasaje o pasajes paralelos
pl.	plural
r.	reinó
rec.	recensión
reimpr.	reimpresión
rev.	revisado
sg.	singular
s. v.	sub verbo, bajo la palabra
trad.	traductor, traducido por
VE	versión española
vol(s).	volumen, volúmenes

Textos antiguos, tipos de textos y versiones

AT	Antiguo Testamento
BH	Biblia Hebrea
LXX	Los Setenta o Septuaginta (traducción griega del AT)
MMM	Manuscritos del Mar Muerto
NT	Nuevo Testamento
Teod.	Teodoción
TM	Texto masorético

Versiones de la Biblia

BJ	Biblia de Jerusalén
CEB	Common English Bible
CEV	Contemporary English Version
ESV	English Standard Version
HCSB	Holman Christian Standard Bible
KJV	King James Version
LBLA	La Biblia de las Américas
NCV	New Century Version

NEB	New English Bible
NET	New English Translation
NLT	New Living Translation
NVI	Nueva Versión Internacional
NJB	New Jerusalem Bible
NKJV	New King James Version
NRSV	New Revised Standard Version
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
RVA	Reina-Valera Actualizada
RV60	Reina-Valera 1960
TEV	Today's English Version
TNIV	Today's New International Version

Libros de la Biblia

Antiguo Testamento

Gn
Ex
Lv
Nm
Dt
Jos
Jue
Rut
1-2 Sm
1-2 Re
1-2 Cr
Esd
Neh
Est
Job
Sal
Prov
Ecl

Cant
Is
Jr
Lm
Ez
Dn
Os
Jl
Am
Abd
Jon
Miq
Nah
Hab
Sof
Hag
Zac
Mal
Nuevo Testamento
Mt
Mc
Lc
Jn
Hch
Rom
1-2 Cor
Gal
Ef
Flp
Col
1-2 Tes
1-2 Tim
Tit
Flm
Heb
Sant
1-2 Pe

1-2-3 Jn
Jds
Ap

Deuterocanónicos y Septuaginta

1-2 Esd	1-2 Esdras
1-4 Rei	1-4 Reinos
1-4 Mac	1-4 Macabeos
Bel	Bel y el dragón
Bar	Baruc
Eclo	Eclesiástico
Jdt	Judit
OrAzar	Oración de Azarías
Sab	Sabiduría de Salomón
Sus	Susana
Tob	Tobías

Pseudoepigráficos del Antiguo Testamento

ApAbr	*Apocalipsis de Abraham*
ApMo	*Apocalipsis de Moisés*
ApSof	*Apocalipsis de Sofonías*
ApEz	*Apocalipsis o Apócrifo de Ezequiel*
Artap	*Artapano*
AscIs	*Martirio y ascensión de Isaías 6-11*
AsMo	*Ascensión de Moisés*
2 Bar	*2 Baruc (Apocalipsis siríaco)*
3 Bar	*3 Baruc (Apocalipsis griego)*
1 En	*1 Enoc (Apocalipsis etiópico)*
2 En	*2 Enoc (Apocalipsis eslavónico)*
3 En	*3 Enoc (Apocalipsis hebreo)*
Eup	Eupolemo
EzTrag.	Ezequiel el Trágico

4 Esd	4 Esdras
JyA	José y Asenet
Jub	Jubileos
PsFilón	*Liber antiquitatum biblicarum* (Pseudo-Filón)
VidAd	Vida de Adán y Eva
EscJac	Escalera de Jacob
Arist	Carta de Aristeas
VidPro	Vidas de los Profetas
MartAscenIs	Martirio y ascensión de Isaías
PsFoc	Pseudo-Focílides
SalSl	Salmos de Salomón
OrSib	Oráculos Sibilinos
TestXII	Testamentos de los Doce Patriarcas
TestAs	Testamento de Aser
TestBen	Testamento de Benjamín
TestDan	Testamento de Dan
TestGad	Testamento de Gad
TestIs	Testamento de Isacar
TestJos	Testamento de José
TestJud	Testamento de Judá
TestLev	Testamento de Leví
TestNef	Testamento de Neftalí
TestRub	Testamento de Rubén
TestSim	Testamento de Simeón
TestZab	Testamento de Zabulón
TestAbr	Testamento de Abraham
TestJob	Testamento de Job
TestMo	Testamento de Moisés
TestSl	Testamento de Salomón

Manuscritos del Mar Muerto

CD-A	*Documento de Damascoa*
CD-B	*Documento de Damascob*
CTL	*(CTLeví aram.) Testamento de Leví de la Geniza de El Cairo*
1QapGn aram.	*1QGénesis Apócrifo*
1QHa	*1QHodayota*
1QpHab	*1QPesher de Habacuc*
1QS	*1QRegla de la Comunidad*
1Q22 (1QDM)	*1QDichos de Moisés*
1Q23 (1QGigantes^{a} aram.)	*1QLibro de los Gigantes^{a} aram.*
1Q24 (1QGigantes^{b} aram.)	*1QLibro de los Gigantes^{b} aram.*
1Q26	*1QInstrucción*
1Q27 (1QMist)	*1QLibro de los Misterios*
1Q28a (1QSa)	*1QRegla de la Congregación*
1Q28b (1QSb)	*1QRegla de las Bendiciones*
1Q29	*1QLiturgia de las Tres Lenguas de Fuego*
1Q32 (1QNJ aram.)	*1QNueva Jerusalén aram.*
1Q33 (1QM)	*1QRegla de la Guerra*
1Q34 + 1Q34bis (1QLitPr)	*1QPlegarias Festivas*
1Q35 (1QHb)	*1QHodayotb*
2Q18 (2QSir)	*2QBen Sira*
2Q21 (2QapMoisés?)	*2QApócrifo de Moisés*
2Q24 (2QNJ aram.)	*2QNueva Jerusalén aram.*
2Q26 (2QGigantes aram.)	*2QLibro de los Gigantes aram.*
3Q15	*3QRollo de Cobre*
4Q28 (4QDt^{a})	*4QDeuteronomio^{a}*
4Q158 (4QRP^{a})	*4QParáfrasis del Pentateuco^{a}*
4Q159 (4QRP^{a})	*4QOrdenanzas^{a}*

4Q161 (4QpIs^{a})	*4QPesher Isaías^{a}*
4Q162 (4QpIs^{b})	*4QPesher Isaías^{b}*
4Q163 (4QpIs^{c})	*4QPesher Isaías^{c}*
4Q164 (4QpIs^{d})	*4QPesher Isaías^{d}*
4Q165 (4QpIs^{e})	*4QPesher Isaías^{e}*
4Q169 (4QpNah)	*4QPesher Nahum*
4Q171 (4QpSal^{a})	*4QPesher Salmos^{a}*
4Q174 (4QFlor)	*4QFlorilegio*
4Q175 (4QTest)	*4QTestimonia*
4Q176 (4QTanh)	*4QConsolaciones*
4Q176 (4QTanh)	*4QConsolaciones*
4Q184	*4 QLa Mujer Demoníaca*
4Q201 (4QEn^{a} aram.)	*4QEnoc^{a} aram.*
4Q202 (4QEn^{b} aram.)	*4QEnoc^{b} aram.*
4Q203 (4QGigantes^{a} aram.)	*4QLibro de los Gigantes^{a} aram.*
4Q204 (4QEn^{c} aram.)	*4QEnoc^{c} aram.*
4Q205 (4QEn^{d} aram.)	*4QEnoc^{d} aram.*
4Q206 (4QEn^{e} aram.)	*4QEnoc^{e} aram.*
4Q207 (4QEn^{f} aram.)	*4QEnoc^{f} aram.*
4Q208 (4QEnastr^{a} aram.)	*4QEnoc Astronómico^{a}*
4Q209 (4QEnastr^{b} aram.)	*4QEnoc Astronómico^{b}*
4Q210 (4QEnastr^{c} aram.)	*4QEnoc Astronómico^{c}*
4Q211 (4QEnastr^{d} aram.)	*4QEnoc Astronómico^{d}*
4Q212 (4QEn^{g} aram.)	*4QEnoc^{g} aram.*
4Q213a (4QLevi^{b} aram.)	*4QLeví Arameo^{b}*
4Q225 (4QpsJub^{a})	*4QPseudo-Jubileos^{a}*
4Q242 (4QPrNab aram.)	*4QOración de Nabonido aram.*
4Q246	*4QApocalipsis Arameo*

4Q252 (4QcomGn A)	*4QComentario sobre Génesis A*
4Q253 (4QcomGn B)	*4QComentario sobre Génesis B*
4Q254 (4QcomGn C)	*4QComentario sobre Génesis C*
4Q254a (4QcomGn D)	*4QComentario sobre Génesis D*
4Q255 (4QpapS^{a})	*4QRegla de la Comunidad^{a}*
4Q256 (4QS^{b})	*4QRegla de la Comunidad^{b}*
4Q257 (4QpapS^{c})	*4QRegla de la Comunidad^{c}*
4Q258 (4QS^{d})	*4QRegla de la Comunidad^{d}*
4Q259 (4QS^{e})	*4QRegla de la Comunidad^{e} + 4QOtot*
4Q260 (4QS^{f})	*4QRegla de la Comunidad^{f}*
4Q261 (4QS^{g})	*4QRegla de la Comunidad^{g}*
4Q262 (4QS^{h})	*4QRegla de la Comunidad^{h}*
4Q263 (4QS^{i})	*4QRegla de la Comunidad^{i}*
4Q264 (4QS^{j})	*4QRegla de la Comunidad^{j}*
4Q264a (4QHalaká B)	*4QHalaká B*
4Q266 (4QD^{a})	*4QDocumento de Damasco^{a}*
4Q267 (4QD^{b})	*4QDocumento de Damasco^{b}*
4Q268 (4QD^{c})	*4QDocumento de Damasco^{c}*
4Q269 (4QD^{d})	*4QDocumento de Damasco^{d}*
4Q270 (4QD^{e})	*4QDocumento de Damasco^{e}*
4Q271 (4QD^{f})	*4QDocumento de Damasco^{f}*
4Q272 (4QD^{g})	*4QDocumento de Damasco^{g}*
4Q278 (4QToharot C ?)	*4QReglas de Purificación C*
4Q280	*4QMaldiciones*
4Q285 (4QSM)	*4QSefer ha-Milhamah*
4Q286 (4QBer^{a})	*4QBendiciones^{a}*
4Q287 (4QBer^{b})	*4QBendiciones^{b}*
4Q288 (4QBer^{c})	*4QBendiciones^{c}*
4Q289 (4QBer^{d})	*4QBendiciones^{d}*

4Q299 (4QMist^a)	*1QMisterios^a*
4Q300 (4QMist^b)	*1QMisterios^b*
4Q301 (4QMist^c?)	*1QMisterios^c (?)*
4Q318 (4QBr aram.)	*4QBrontologion*
4Q320 (4QCalendario sincrónico Doc A)	*4QDocumento Calendario sincrónico A*
4Q321 (4QCalendario sincrónico Doc B^a)	*4QDocumento Calendario sincrónico B^a*
4Q364 (4QRP^b)	*4QParáfrasis del Pentateuco^b*
4Q365 (4QRP^c)	*4QParáfrasis del Pentateuco^c*
4Q365a (4QTemplo?)	*4QParáfrasis del Pentateuco^c*
4Q366 (4QRP^d)	*4QParáfrasis del Pentateuco^d*
4Q367 (4QRP^e)	*4QParáfrasis del Pentateuco^e*
4Q369 (4QPEnós?)	*4QOración de Enós (?)*
4Q370	*4QExhortación basada en el Diluvio*
4Q372 (4QAJo^b)	*4QTestamento de José^b*
4Q375 (4QPseudo-Moisés^a)	*4QPseudo Moisés^a*
4Q376 (4QPseudo-Moisés^b?)	*4QPseudo Moisés^b?*
4Q377 (4QapocrPent B)	*4QPentateuco Apócrifo B*
4Q378 (4QapocrJosué^a)	*4QApócrifo de Josué^a*
4Q379 (4QapocrJosué^b)	*4QApócrifo de Josué^b*
4Q380	*4QSalmos no canónicos A*
4Q381	*4QSalmos no canónicos B*
4Q387a (4QsalMoisés^b)	*4QPseudo-Moisés^b*
4Q388a (4QsalMoisés^c)	*4QPseudo-Moisés^c*
4Q389 (4QsalMoisés^d)	*4QPseudo-Moisés^d*
4Q390 (4QsalMoisés^e)	*4QPseudo-Moisés^e*

4Q394 (4QMMT^{a})	*4QCarta Haláquica^{a}*
4Q395 (4QMMT^{b})	*4QCarta Haláquica^{b}*
4Q396 (4QMMT^{c})	*4QCarta Haláquica^{c}*
4Q397 (4QMMT^{d})	*4QCarta Haláquica^{d}*
4Q398 (4QMMT^{e})	*4QCarta Haláquica^{e}*
4Q399 (4QMMT^{f})	*4QCarta Haláquica^{f}*
4Q400 (4QShirShab^{a})	*4QCánticos del Sacrificio Sabático^{a}*
4Q401 (4QShirShab^{b})	*4QCánticos del Sacrificio Sabático^{b}*
4Q402 (4QShirShab^{c})	*4QCánticos del Sacrificio Sabático^{c}*
4Q403 (4QShirShab^{d})	*4QCánticos del Sacrificio Sabático^{d}*
4Q404 (4QShirShab^{e})	*4QCánticos del Sacrificio Sabático^{e}*
4Q405 (4QShirShab^{f})	*4QCánticos del Sacrificio Sabático^{f}*
4Q406 (4QShirShab^{g})	*4QCánticos del Sacrificio Sabático^{g}*
4Q407 (4QShirShab^{h})	*4QCánticos del Sacrificio Sabático^{h}*
4Q408	*4QPlegaria Matutina y Vespertina*
4Q415	*4QInstrucción^{a}*
4Q416	*4QInstrucción^{b}*
4Q417	*4QInstrucción^{c}*
4Q418	*4QInstrucción^{d}*
4Q418a	*4QInstrucción^{e}*
4Q418c	*4QInstrucción^{f}*
4Q423	*4QInstrucción^{g}*
4Q421	*4QCaminos de Justicia^{b}*
4Q427 (4QH^{a})	*4QHodayot^{a}*
4Q428 (4QH^{b})	*4QHodayot^{b}*
4Q429 (4QH^{c})	*4QHodayot^{c}*
4Q430 (4QH^{d})	*4QHodayot^{d}*
4Q431 (4QH^{e})	*4QHodayot^{e}*
4Q432 (4QH^{f})	*4QHodayot^{f}*

4Q434 (4QBarki Napshi^{a})	*4QBendice, oh alma mía^{a}*
4Q435 (4QBarki Napshi^{b})	*4QBendice, oh alma mía^{b}*
4Q436 (4QBarki Napshi^{c})	*4QBendice, oh alma mía^{c}*
4Q437 (4QBarki Napshi^{d})	*4QBendice, oh alma mía^{d}*
4Q438 (4QBarki Napshi^{e})	*4QBendice, oh alma mía^{e}*
4Q444	*4QConjuro*
4Q457b	*4QHimno Escatológico*
4Q461	*4QNarrativa B*
4Q464	*4QExposición sobre los Patriarcas*
4Q491c	*4QHimno de Autoexaltaciónb*
4Q503 (4QpapPlCot)	*4QPlegarias Cotidianas^{a}*
4Q504 (4QDibHam^{a})	*4QPalabras de los Luceros^{a}*
4Q505 (4QpapDibHam^{b}?)	*4QPalabras de los Luceros^{b}?*
4Q506 (4QDibHam^{c})	*4QPalabras de los Luceros^{c}*
4Q507 (4QPrFêtes^{a}?)	*4QPlegarias Festivas^{a} (?)*
4Q508 (4QPrFêtes^{b}?)	*4QPlegarias Festivas^{b} (?)*
4Q509 + 4Q505 (4QPrpapFêtes^{c})	*4QPlegarias Festivasc*
4Q511 (4QShir^{b})	*4QCánticos del Sabio^{b}*
4Q512 (4QpapRitPur B)	*4QRitual de Purificación B*
4Q521	*4QApocalipsis Mesiánico*
4Q522 (4QapocrJosué^{c}?)	*4QProfecía de Josué*
4Q525 (4QBéat)	*4QBienaventuranzas*
4Q530 (4QGigantes^{b} aram.)	*4QLibro de los Gigantes^{b} aram.*
4Q531 (4QGigantes^{c} aram.)	*4QLibro de los Gigantes^{c} aram.*
4Q532 (4QGigantes^{d} aram.)	*4QLibro de los Gigantes^{d} aram.*

4Q533	*4QGigantes o Pseudo-Enoc aram.*
4Q539 (4QAJosé B aram.)	*4QTestamento de José B aram.*
4Q541 (4QTestLevi^{b}? aram.)	*4QTestamento de Levi^{b} (?) aram.*
4Q554 (4QNJ^{a} aram.)	*2QNueva Jerusalén^{a} aram.*
4Q554a (4QNJ^{b} aram.)	*2QNueva Jerusalén^{b} aram.*
4Q555 (4QNJ^{c} aram.)	*2QNueva Jerusalén^{c} aram.*
4Q558	*4QVisión^{b} aram.*
4Q560	*4QExorcismo aram.*
5Q11 (5QS)	*5QRegla de la Comunidad*
5Q15 (5QNJ aram.)	*5QNueva Jerusalén aram.*
11Q5 (11QPs^{a})	*11QSalmos^{a}*
11Q10 (11QtgJob)	*11QTargum de Job*
11Q11 (11QapocrPs)	*11QSalmos Apócrifos*
11Q13 (11QMelq)	*11QMelquisedec*
11Q14 (11QSM)	*11QSefer ha-Milhamah*
11Q18 (5QNJ aram.)	*11QNueva Jerusalén aram.*
11Q19 (11QT^{a})	*11QTemplo^{a}*

Wadi Murabbaʿat

Mur 20	*papMarriage Contract aram.*

Naḥal Ḥever

5/6Ḥev 10	*papMarriage Contract aram. [P.Yadin 10] (BA bdl. 7c)*
5/6Ḥev 26	*papSummons and Reply gr [P.Yadin 26] (BA bdl. 9)*
5/6Ḥev 34	*papPetition gr [P.Yadin 34] (BA bdl. 12)*
5/6Ḥev 52	*papLetter gr [P.Yadin 52] (BK bdl. 2)*

Naḥal Ḥever/Seiyal

XḤev/Se 69	*papContrato Matrimonial Cancelado gr.*

Textos targúmicos

Fragm.	Targum Fragmentario
Tg. Est. I, II	Primer o Segundo Targum de Ester
Tg. Isa.	Targum Isaías
Tg. Jon.	Targum Jonatán
Tg. Neb.	Targum de los Profetas
N.	Targum Neófiti
Onq.	Targum Onquelos
Ps.Jon.	Targum Pseudo-Jonatán
Tg. Yer. I	Targum Yerušalmi I
Tg. Yer. II	Targum Yerušalmi II

Tratados de la Misná, Tosefta y Talmud

m.	*Misná*
t.	*Tosefta*
b.	*Talmud babilónico*
y.	*Talmud de Jerusalén*
ʿAbod. Zar.	*ʿAbodah Zarah*
ʾAbot	*ʾAbot*
ʿArak.	*ʿArakin*
B. Bat.	*Baba Batra*
B. Meṣiʿa	*Baba Meṣiʿa*
B. Qam.	*Baba Qamma*
Bek.	*Bekorot*
Ber.	*Berakot*
Bik.	*Bikkurim*
Demai	*Demai*
ʿEd.	*ʿEduyyot*
ʿErub.	*ʿErubin*
Giṭ.	*Giṭṭin*
Ḥag.	*Ḥagigah*

Ḥul.	*Ḥullin*
Kel.	*Kelim*
Ketub.	*Ketubbot*
Kil.	*Kil’ayim*
Ma`aś. Š.	*Ma`aśer Šeni*
Meg.	*Megillah*
Me`il.	*Me`ilah*
Menaḥ.	*Menaḥot*
Mid.	*Middot*
Ned.	*Nedarim*
Nid.	*Niddah*
’Ohol.	*’Oholot*
`Or.	*`Orlah*
Parah	*Parah*
Pe’ah	*Pe’ah*
Pesaḥ.	*Pesaḥim*
Qidd.	*Qiddušin*
Roš Haš.	*Roš Haššanah*
Šabb.	*Šabbat*
Sanh.	*Sanhedrin*
Šeb.	*Šebi`it*
Šebu.	*Šebu`ot*
Šeqal.	*Šeqalim*
Soṭah	*Soṭah*
Sukkah	*Sukkah*
Ta`an.	*Ta`anit*
Tamid	*Tamid*
Ṭehar.	*Ṭeharot*
Ter.	*Terumot*
Ṭ. Yom	*Ṭebul Yom*

Yad.	*Yadayim*
Yebam.	*Yebamot*
Yoma	*Yoma (= Kippurim)*

Otros escritos rabínicos

'Abot R. Nat.	*'Abot de Rabí Natán*
Bab.	*Babilonio*
Mek.	*Mekilta*
Midr.	*Midrás (+ libro bíblico)*
Pesiq. Rab.	*Pesiqta Rabbati*
Pesiq. Rab Kah.	*Pesiqta de Rab Kahana*
Pirqe 'Abot	*Pirqe 'Abot*
Pirqe R. El.	*Pirqe Rabí Eliezer*
R.	*(libro bíblico +) Rabbah*
S. Eli. Rab.	*Seder Eliyahu Rabbah*
Sem.	*Semaḥot*
Sipra	*Sipra: Comentario tannaítico*
Sipre	*Sifré: Comentario tannaítico*
Tanḥ.	*Tanḥuma*

Padres apostólicos

1-2 Clem	*1-2 Clemente*
Bern	*Epístola de Bernabé*
Did	*Didajé*
Herm	*Pastor de Hermas*
IgEf	*Ignacio, A los efesios*
IgFil	*Ignacio, A los filadelfios*
IgRm	*Ignacio, A los romanos*
IgSmir	*Ignacio, A los esmirnotas*
PolFlp	*Policarpo, A los filipenses*

Códices de Nag Hammadi

1 ApSant. *V,3 (Primer) Apocalipsis de Santiago*

Apócrifos y pseudoepigráficos del Nuevo Testamento

HchJn	*Hechos de Juan*
HchPe	*Hechos de Pedro*
HchTom	*Hechos de Tomás*
ApocSant	*Apócrifo de Santiago*
EvNic	*Evangelio de Nicodemo*
EvPe	*Evangelio de Pedro*
EvTom	*Evangelio de Tomás*
EvInfTom	*Evangelio de la infancia de Tomás*

Papiros

P.Cair.	Papiros del Museo de El Cairo
P.Colon.	Papiros de Colonia
P.Dura	Papiros de Dura-Europos
P.Egerton	Papiros de Egerton
P.Fouad	Papiros de Fouad
P.Lond.	Papiros griegos del Museo Británico
P.Oxy.	Papiros de Oxirrinco
P.Mur.	Papiros de Murabba'at
P.Ryl.	Papiros de la Biblioteca John Rylands

Obras griegas y latinas

Claudio Eliano	
Var. hist.	*Varia historia (Historias diversas)*
Esquilo	
Eum.	*Eumenides (Euménides)*
Apio	
Hist. rom.	*Historia romana (Historia romana)*
Aristófanes	
Plut.	*Plutus (Pluto)*

Ran.	*Ranae (Ranas)*
Aristóteles	
Ath. pol.	*Athenaion politeia (Constitución de Atenas)*
Cael.	*De caelo (Sobre el cielo)*
Eth. nic.	*Ethica nichomachea (Ética a Nicómano)*
Pol.	*Politica (Política)*
Rhet.	*Rhetorica (Retórica)*
Arnobio	
Adv. gent.	*Adversus gentes (Contra los paganos)*
Atanasio	
Inc.	*De incarnatione (Sobre la Encarnación)*
Ateneo	
Deipn.	*Deipnosophistae (Banquete de los sabios)*
Augustín	
Cons.	*De consensu evangelistarum (Armonía de los Evangelios)*
Doctr. chr.	*De doctrina christiana (Sobre la doctrina cristiana)*
Quaest. ev.	*Quaestionum evangeliorum (Cuestiones sobre los Evangelios)*
Serm.	*Sermones (Sermones)*
Serm. Dom.	*De sermone Domini in monte (Sermón del Monte)*
Tract. Ev. Jo.	*In Evangelium Johannis tractatus (Tratado sobre el Evan*gelio de Juan)
Aulo Cornelio Celso	
Med.	*De medicina (Sobre la medicina)*
Dion Casio	
Hist.	*Historia romana (Historia romana)*
Catulo	
Carm.	*Carmina (Poemas)*
Caritón	
Chaer.	*De Chaerea et Callirhoe (Quéreas y Calírroe)*

Cicerón

Agr.	*De lege agraria (Sobre la ley agraria)*
Amic.	*De amicitia (Sobre la amistad)*
Att.	*Epistulae ad Atticum (Cartas a Ático)*
Dom.	*De domo sua (Sobre su casa)*
Fat.	*De fato (Sobre el destino)*
Flac.	*Pro Flacco (En defensa de Flaco)*
Har. resp.	*De harispicum responsis (Sobre las respuestas de los Harúspices)*
Nat. d.	*De natura deorum (Sobre la naturaleza de los dioses)*
Orat.	*De oratore (Sobre el orador)*
Prov. cons.	*De proviniciis consularibus (Sobre las provincias consulares)*
Verr. In Verrem	*(Contra Gayo Verres)*

Clemente de Alejandría

Protr.	*Protrepticus (Exhortación a los griegos)*
Quis div.	*Quis dives salvetur (Salvación de los ricos)*
Strom.	*Stromata (Miscelánea)*

Curcio Rufo

Hist. Alex.	*Historiae Alexandri magni (Historia de Alejandro Magno)*

Cipriano

Ep.	*Epistulae (Cartas)*

Demóstenes

Lacr.	*Contra Lacritum (Contra Lacrito)*
Mid.	*In Midiam (Contra Meidias)*

Dio Casio

Hist.	*Historia romana (Historia romana)*

Dio Crisóstomo

Hom.	*De Homero (Or. 53) (Homero)*

Regn.	*De regno (Or. 56) (Monarquía)*
Diodoro Sículo	
Bib. hist.	*Bibliotheca historica (Biblioteca de historia)*
Diógenes Laercio	
Vit.	*Vitae philosophorum (Vidas de filósofos eminentes)*
Dionisio de Halicarnaso	
Ant. rom.	*Antiquitates romanae (Antigüedades romanas)*
Epicteto	
Ench.	*Enchiridion (Enquiridion)*
Epifanio	
Pan.	*Panarion (Adversus haereses) (Refutación de todas las herejías)*
Eurípides	
Alc.	*Alcestis*
Eusebio	
Dem. ev.	*Demonstratio evangelica (Demostración del Evangelio)*
Hier.	*Contra Hieroclem (Contra Herocles)*
Hist. eccl.	*Historia ecclesiastica (Historia eclesiástica)*
Praep. ev.	*Praeparatio evangelica (Preparación para el Evangelio)*
Galeno	
Hipp. aph.	*In Hippocratis aphorismos (Sobre los aforismos de Hipócrates)*
Herodoto	
Hist.	*Historiae (Historias)*
Hipólito	
Haer.	*Refutatio omnium haeresium (Refutación de todas las herejías)*
Homero	

Od.	*Odyssea (Odisea)*
Horacio	
Sat.	*Satirae (Sátiras)*
Jámblico	
Vit. Pyt.	*De vita pythagorica (Sobre la vida pitagórica)*
Ireneo	
Haer.	*Adversus haereses (Contra las herejías)*
Isócrates	
Panat.	*Panathenaicus (Panatenaico)*
Paneg.	*Panegyricus (Panegírico)*
Jerónimo	
Vir. ill.	*De viris illustribus (Sobre los hombres ilustres)*
Juan Crisóstomo	
Hom. Jo.	*Homiliae in Joannem (Homilía sobre Juan)*
Hom. Matt.	*Homiliae in Matthaeum (Homilía sobre Mateo)*
Josefo	
Apion.	*Contra Apión (Contra Apionem)*
Ant.	*Antigüedades de los judíos (Antiquitates judaicae)*
Bell.	*Guerras judías (Bellum judaicum)*
Vit.	*La vida (Vita)*
Julio Africano	
Frag.	*Fragmenta (Fragmentos)*
Justino	
1 Apol.	*Apologia i (Primera Apología)*
2 Apol.	*Apologia ii (Segunda Apología)*
Dial.	*Dialogus cum Tryphone (Diálogo con Trifón)*
Justiniano	
Nov.	*Novellae (Novelas)*
Livio	
Hist.	*La Historia de Roma (Ab urbe condita libri)*

Luciano

Philops.	*Philopseudes (El amor a las mentiras)*
Musc. laud.	*Muscae laudatio (La mosca)*

Marco Aurelio

Comm.	*Commentariorum quos ipse sibi scripsit (Meditaciones)*

Marcial

Epig.	*Epigrammata (Epigramas)*

Menandro

Dysk.	*Dyskolos (El misántropo)*

Orígenes

Cels.	*Contra Celsum (Contra Celso)*
Comm. Jo.	*Commentarii in evangelium Joannis (Comentario sobre el Evangelio de Juan)*
Comm. Matt.	*Commentarium in evangelium Matthaei (Comentario sobre el Evangelio de Mateo)*
Frag.	*Fragmenta (Fragmentos)*
Or.	*De oratione (Sobre la oración)*

Papías

Frag.	*Fragmenta (Fragmentos)*

Pausanias

Descr.	*Graeciae descriptio (Descripción de Grecia)*

Petronio

Sat.	*Satiricon (Satiricón)*

Filón

De Abr.	*De Abrahamo (Sobre la vida de Abraham)*
De Cher.	*De cherubim (Sobre los querubines)*
De Conf.	*De confusione linguarum (Sobre la confusión de las lenguas)*
De Congr.	*De congressu eruditionis gratia (Sobre los estudios preliminares)*

De vita Cont.	*De vita contemplativa (Sobre la vida contemplativa)*
De Dec.	*De decalogo (Sobre el Decálogo)*
Quod Det.	*Quod deterius potiori insidari soleat (Sobre las habituales intrigas de lo peor contra lo mejor)*
Quod Deus	*Quod Deus sit immutabilis (Sobre la inmutabilidad de Dios)*
Flacc.	*In Flaccum (Contra Flaco)*
De Fug et Inv.	*De fuga et inventione (Sobre la fuga y el encuentro)*
De Gig.	*De gigantibus (Sobre los gigantes)*
Rer. Div.	*Quis rerum divinarum heres sit (El heredero de los bienes divinos)*
Hypoth.	*Hypothetica (Hipotéticas)*
Leg. All.	*Legum allegoriae (Interpretación alegórica)*
De Leg.	*Legatio ad Gaium (Sobre la embajada a Gayo)*
De Migr.	*De migratione Abrahami (Sobre la migración de Abraham)*
De Vita Mos.	*De vita Mosis (Sobre la vida de Moisés)*
De Mut.	*De mutatione nominum (Sobre el cambio de nombres)*
De Opif.	*De opificio mundi (Sobre la creación del mundo)*
De Plant.	*De plantatione (Sobre la plantación)*
De Post.	*De posteritate Caini (Sobre la posteridad de Caín)*
De Praem.	*De praemiis et poenis (Sobre recompensas y castigos)*
Prob.	*Quod omnis probus liber sit (Todo hombre bueno es libre)*
QE	*Quaestiones et solutiones in Exodum (Preguntas y respuestas sobre el Éxodo)*
QG	*Quaestiones et solutiones in Genesin (Preguntas y respuestas sobre el Génesis)*
De Sacr. Abelis	*De sacrificiis Abelis et Caini (Sobre los sacrificios de Caín y Abel)*
De Somn.	*De somniis (Sobre los sueños)*

De Spec. Leg.	*De specialibus legibus (Sobre las leyes especiales)*
De Virt.	*De virtutibus (Sobre las virtudes)*
Filóstrato	
Vit. Apoll.	*Vita Apollonii (Vida de Apolonio)*
Píndaro	
Isthm.	*Isthmionikai (Odas ístmicas)*
Pyth.	*Pythionikai (Odas píticas)*
Platón	
Crat.	*Cratylus (Crátilo)*
Leg.	*Leges (Leyes)*
Phaedr.	*Fedro*
Prot.	*Protágoras*
Resp.	*Respublica (República)*
Soph.	*Sophista (Sofista)*
Symp.	*Symposium (Simposio)*
Plauto	
Trin.	*Trinummus (Tres monedas)*
Plinio el Viejo	
Nat.	*Naturalis historia (Historia natural)*
Plinio del Joven	
Ep.	*Epistulae (Cartas)*
Plutarco	
Adul. amic.	*Quomodo adulator ab amico internoscatur (Cómo distinguir a un adulador de un amigo)*
Adv. Col.	*Adversus Colotem (Contra Colotes)*
Aem.	*Aemilius Paullus (Emilio Paulo)*
Ages.	*Agesilaus (Vida de Agesilao)*
Cam.	*Camillus (Vida de Camilo)*
Cat. Maj.	*Cato Major (Cato el Viejo)*
Galb.	*Galba (Vida de Galba)*

Lyc.	*Lycurgus (Vida de Licurgo)*
Mor.	*Moralia (Moral)*
Per.	*Pericles (Vida de Pericles)*
Quaest. conv.	*Quaestionum convivialum libri IX (Conversaciones de sobremesa)*
Suav. viv.	*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum (Es imposible vivir agradablemente al modo de Epicuro)*
Superst.	*De superstition (Sobre la superstición)*
Polibio	
Hist.	*Historiae (Historias)*
Quintiliano	
Inst.	*Institutio oratoria (Instituciones oratorias)*
Rufino	
Hist.	*Eusebii Historia ecclesiastica a Rufino translate et continuata (Historia eclesiástica de Eusebio traducida por Rufino y continuada)*
Séneca	
Ben.	*De beneficiis (Sobre los beneficios)*
Const. sap.	*De constantia sapientis (Sobre la constancia del hombre sabio)*
Marc.	*Ad Marciam de consolatione (A Marcia sobre la consolación)*
Ep.	*Epistulae morales (Epístolas morales)*
Vit. beat.	*De vita beata (Sobre una vida feliz)*
Estrabón	
Geogr.	*Geographica (Geografía)*
Suetonio	
Aug.	*Divus Augustus (Augusto)*
Cal.	*Gaius Caligula (Calígula)*
Claud.	*Divus Claudius (Claudio)*
Dom.	*Domitianus (Domiciano)*

Gramm.	*De grammaticis (Sobre los gramáticos)*
Vesp.	*Vespasianus (Vespasiano)*
Tácito	
Agr.	*Agricola (Agrícola)*
Ann.	*Annales (Anales)*
Hist.	*Historiae (Historias)*
Tertuliano	
Apol.	*Apologeticus (Apología)*
Bapt.	*De baptismo (Bautismo)*
Marc.	*Adversus Marcionem (Contra Marción)*
Tucídides	
Pel.	*La Guerra del Peloponeso*
Valerio Máximo	
Fact. dict.	*Factorum et dictorum memorabilium libri IX (Hechos y dichos memorables)*
Virgilo	
Ecl.	*Eclogae (Églogas o Bucólicas)*
Jenofonte	
Ages.	*Agesilaus (Agesilao)*
Anab.	*Anabasis (Anábasis)*
Hell.	*Hellenica (Helénicas)*
Mem.	*Memorabilia (Recuerdos de Sócrates)*

Publicaciones periódicas, obras de consulta y series

AARAS	American Academy of Religion Academy Series
AASF	Annales Academiae scientiarum fennicae
AB	Anchor Bible
ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
ABRL	Anchor Bible Reference Library
ABD	*Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman (6 vols.; Nueva York: Doubleday, 1992)

ACCS	Ancient Christian Commentary on Scripture
AE	*Année épigraphique*
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AGRL	Aspects of Greek and Roman Life AJEC Ancient Judaism and Early Christianity
AJT	*Asia Journal of Theology*
AnBib	Analecta biblica
AnGreg	Analecta gregoriana
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung,* ed.H. Temporini and W. Haase (Berlín: de Gruyter, 1972-)
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
ARJ	Annual of Rabbinic Judaism
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
AsTJ	*Asbury Theological Journal*
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATLABS	ATLA Bibliography Series
AThRSup	Anglican Theological Review: Supplement Series
ATR	*Australasian Theological Review*
AUSS	*Andrews University Seminary Studies*
AUSTR	American University Studies: Theology and Religion
AYB	Anchor Yale Bible
BABELAO	*Bulletin de l'Académie Belge pour l'Etude des Langues Anciennes et Orientales*
BAFS	The Book of Acts in Its First-Century Setting
BAR	*Biblical Archaeology Review*
BBB	Bonner biblische Beiträge
BBC	Blackwell Bible Commentaries

BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BDAG	W. Bauer, F. W. Danker, W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (3ª ed.; Chicago: University of Chicago Press, 1999)
BEB	Biblioteca de Estudios Bíblicos
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher TheologieBG Biblische Gestalten
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese
BGU	*Aegyptische Urkunden aus den Königlichen Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden* (15 vols.; Berlín: Weidmann, 1895-1983)
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	*Biblica*
BibEnc	Biblical Encounters
BibInt	*Biblical Interpretation*
BibPost	The Bible and Postcolonialism
BibSem	The Biblical Seminar
BibW	*Biblical World*
BIS	Biblical Interpretation Series
BJS	Brown Judaic Studies
BMI	Bible and Its Modern Interpreters
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BR	Biblical Research
BRS	Biblical Resource Series

BSac	*Bibliotheca sacra*
BSHJ	Baltimore Studies in the History of Judaism
BSL	Biblical Studies Library
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BTCB	Brazos Theological Commentary on the Bible
BTNT	Biblical Theology of the New Testament
BTS	Biblical Tools and StudiesBW The Bible in Its World
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CahRB	Cahiers de la Revue biblique
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CBR	*Currents in Biblical Research*
CC	Continental Commentaries
CGTC	Cambridge Greek Testament Commentary
CGTSC	Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges
ChrCent	*Christian Century*
CIG	*Corpus inscriptionum graecarum*
CII	*Corpus inscriptionum iudaicarum*
CIJ	*Corpus inscriptionum judaicarum*
CIL	*Corpus inscriptionum latinarum*
CIRC	Cambridge Introduction to Roman Civilization
CIS	*Corpus inscriptionum semiticarum*
CJA	Christianity and Judaism in Antiquity

ClAnt	*Classical Antiquity*
CLS	Classical Literature and Society
CMRDM	*Corpus monumentorum religionis dei Menis,* ed. E. Lane (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 1971-1978)
CNT	Companions to the New Testament
COL	Christian Origins Library
ConBNT	Coniectanea biblica: New Testament Series
ConBOT	Coniectanea biblica: Old Testament Series
COQG	Christian Origins and the Question of God
CPJ	*Corpus papyrorum judaicarum*, ed. V. Tcherikover (3 vols.; Cambridge, MA: Harvard University Press, for Magnes, 1957-1964)
CPNIVC	College Press NIV Commentary
CPSSup	Cambridge Philological Society: Supplementary Volumes
CRINT	Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum
CSCD	Cambridge Studies in Christian Doctrine
CSHJ	Chicago Studies in the History of Judaism
CSS	Cistercian Studies Series
CurBS	Currents in Research: Biblical Studies
CurTM	Currents in Theology and Mission
DJG	*Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. J. B. Green y S. McKnight (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992)
DK	Dialog der Kirchen
DSD	*Dead Sea Discoveries*
EBC	Expositor's Bible Commentary
ECC	Eerdmans Critical Commentary
EcRev	*Ecumenical Review*
E*DNT*	*Exegetical Dictionary of the New Testament*, ed. H.

	Balz y G. Schneider (3 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1990-1993)
EH	Europäische Hochschulschriften
Enc	*Encounter*
ESW	Ecumenical Studies in Worship
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*
ETSMS	Evangelical Theological Society Monograph Series
ExAud	*Ex Auditu*
ExpTim	*Expository Times*
FB	Forschung zur Bibel
FCNTECW	Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings
FemTh	*Feminist Theology*
FF	Foundations and Facets
FFF	*Foundations and Facets Forum*
FH	*Fides et Historia*
FRC	The Family, Religion, and Culture
FTMT	Fortress Texts in Modern Theology
GBS	Guides to Biblical Scholarship
GHAW	Gods and Heroes of the Ancient World
GIBM	*The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, ed. C. T. Newton (4 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1874- 1916)
GNS	Good News Studies
GOTR	*Greek Orthodox Theological Review*
GP	Gospel Perspectives
Greg	*Gregorianum*
GTJ	*Grace Theological Journal*
HALOT	L. Koehler, W. Baumgartner y J. J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trad. y ed. bajo la supervisión de M. E. J.

	Richardson (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 1994-1999)
HBT	Horizons in Biblical Theology
HCS	Hellenistic Culture and Society
Herm	Hermeneia
HeyJ	*Heythrop Journal*
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament
HSCP	*Harvard Studies in Classical Philology*
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Series
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTKNTSup	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Supplementbände
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
HUCM	Monographs of the Hebrew Union College
HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
HvTSt	*Hervormde teologiese studies*
IBMR	*International Bulletin of Missionary Research*
IBRB	Institute for Biblical Research Bibliography
IBT	Interpreting Biblical Texts
ICC	International Critical Commentary
I*DB*	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick (4 vols.; Nashville: Abingdon, 1962)
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IG	*Inscriptiones graecae: Editio minor*, ed. F. H. de Gaertingen y J. Kirchner (Berlín: de Gruyter, 1924-)
IGLS	*Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie*, ed. L.

	Jalabert y R. Mouterde (París, 1929-)
IKZ	*Internationale katholische Zeitschrift (Communio)*
ILS	*Inscriptiones Latinae Selectae*, ed. H. Dessau (Berlín, 1892-1916)
Int	*Interpretation*
IRT	Issues in Religion and Theology
ISACR	Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley (4 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1979-1988)
ITQ	*Irish Theological Quarterly*
IVPNTC	IVP New Testament Commentaries
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBT	*Jahrbuch für biblische Theologie*
JC	Judaica et christiana
JECH	*Journal of Early Christian History*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JFSR	*Journal of Feminist Studies in Religion*
JGRCJ	*Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*
JHC	*Journal of Higher Criticism Journal of Hellenic Studies*
JITC	*Journal of the Interdenominational Theological Center*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JPSTC	JPS Torah Commentary
JPT	*Journal of Pentecostal Theology*
JPTSup	Journal of Pentecostal Theology: Supplement Series
JR	*Journal of Religion*

JRS	*Journal of Roman Studies*
JSHJ	*Journal for the Study of the Historical Jesus*
JSJ	*Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods*
JSJSup	Journal for the Study of Judaism: Supplements
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
JSPSup	Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement Series
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JTI	*Journal of Theological Interpretation*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KD	*Kerygma und Dogma*
KI	*Kirche und Israel*
KKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KTAH	Key Themes in Ancient History
LBS	Library of Biblical Studies
LBT	Library of Biblical Theology
LD	Lectio divina
LEC	Library of Early Christianity
LHBOTS	Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
LII	Luke the Interpreter of Israel
LIMC	*Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, ed. H. C. Ackerman y J.-R. Gisler (8 vols.; Zúrich: Artemis Verlag, 1981-1997)
LN	*Greek-English Lexicon of the New Testament: Based*

	on Semantic Domains, ed. J. P. Louw y E. A. Nida (2ª ed.; 2 vols.; Nueva York: United Bible Societies, 1989)
LNTS	Library of New Testament Studies
LQ	*Lutheran Quarterly*
LS	*Louvain Studies*
LSJ	H. G. Liddell, R. Scott y H. S. Jones, A *Greek-English Lexicon* (9ª ed., con suplemento rev.; Nueva York: Oxford University Press, 1996)
LSTS	Library of Second Temple Studies
LTE	Library of Theological EthicsL
TT	Library of Theological Translations
MBI	Methods in Biblical Interpretation
MBib	Le monde de la Bible
MLBS	Mercer Library of Biblical Studies
MNTS	McMaster New Testament Studies
NAC	New American Commentary
NACSBT	NAC Studies in Bible and Theology
NCamBC	New Cambridge Bible Commentary
NDBT	*New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. D. Alexander y B. S. Rosner (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000)
NEA	Near Eastern ArchaeologyNeot Neotestamentica
NGS	New Gospel Studies
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NIB	*The New Interpreter's Bible*, ed. L. E. Keck (12 vols.; Nashville: Abingdon, 2003)
NIBC	New International Biblical Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIDB	*The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. K.

	D. Sakenfeld (5 vols.; Nashville: Abingdon, 2009)
NIDNTT	*New International Dictionary of New RB Testament Theology*, ed. C. Brown (4 vols.; Grand Rapids: Zondervan, 1975-1985)
NIDOTTE	*New International Dictionary of Old ResQ Testament Theology and Exegesis*, ed. W. A. VanGemeren (5 vols.; Grand Rapids: Zondervan, 1997)
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NovT	*Novum Testamentum*
NovTSup	*Novum Testamentum Supplements*
NRTh	*La nouvelle revue théologique*
NSBT	*New Studies in Biblical Theology*
NTAbh	Neutestamentliche Abhandlungen
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTL	New Testament Library
NTM	New Testament Monographs
NTMes	New Testament Message
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS	*New Testament Studies*
NTSCE	New Testament Studies in Contextual Exegesis
NTSI	The New Testament and the Scriptures of Israel
NTT	New Testament Theology
NTTS	New Testament Tools and Studies
NTTSD	New Testament Tools, Studies, and Documents
NVBS	New Voices in Biblical Studies
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OBT	Overtures to Biblical Theology
OCM	Oxford Classical Monographs
OCT	Oxford Centre Textbooks

OECGT	Oxford Early Christian Gospel Texts
OGIS	*Orientis graeci inscriptiones selectae: Supplementum sylloges inscriptionum graecarum*, ed. W. Dittenberger (2 vols.; Leipzig: Hirzel, 1903-1905)
OTM	Oxford Theological Monographs
OTP	*Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth (2 vols.; Garden City, NY: Doubleday, 1983, 1985)
OTS	*Old Testament Studies*
OtSt	Oudtestamentische Studiën
PA	Probleme der Ägyptologie
PBM	Paternoster Biblical Monographs
PBTM	Paternoster Biblical and Theological Monographs
PFES	Publications of the Finnish Exegetical Society
PGM	*Papyri graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, ed. K. Preisendanz (2 vols.; Stuttgart: Teubner, 1928-1931)
PNTC	Pillar New Testament Commentary
Presb	*Presbyterion*
PRR	Princeton Readings in Religion
PRSt	*Perspectives in Religious Studies*
PSB	*Princeton Seminary Bulletin*
PTM	Paternoster Theological Monographs
PTMS	Pittsburgh Theological Monograph Series
QD	Quaestiones disputatae
RB	*Revue biblique*
RCT	*Revista catalana de teología*
RelSoc	*Religion and Society*
ResQ	*Restoration Quarterly*
RevExp	*Review and Expositor*

RevQ	*Revue de Qumran*
RGG	*Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. K. Galling (3ª ed.; 7 vols.; Tubinga: Mohr Siebeck, 1957-1965)
RGRW	Religions in the Graeco-Roman World
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
RIBLA	*Revista de interpretación bíblica latinoamericana*
RivB	*Rivista biblica italiana*
RNT	Reading the New Testament
RSR	*Recherches de science religieuse*
RTR	*Reformed Theological Review*
RVV	*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*
SAC	Studien zur aussereuropäischen Christentumsgeschichte
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testaments
SAPERE	Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia (= Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen)SBB Stuttgarter biblische BeiträgeSBEC Studies in the Bible and Early Christianity
SBJT	*Southern Baptist Journal of Theology*
SBL	*Studies in Biblical Literature*
SBLAB	Society of Biblical Literature Academia Biblica
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLECL	Society of Biblical Literature Early Christianity and Its Literature
SBLEJL	Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature
SBLMS	Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLRBS	Society of Biblical Literature Resources for Biblical Study
SBLSBL	Society of Biblical Literature Studies in Biblical

	Literature
SBLSCS	Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies
SBLSP	*Society of Biblical Literature Seminar Papers*
SBLSymS	Society of Biblical Literature Symposium Series
SBLTCS	Society of Biblical Literature Text-Critical Series
SBLTT	Society of Biblical Literature Texts and Translations
SBLWGRW	Society of Biblical Literature Writings of the Greco-Roman World
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
ScrMin	Scripta minora
SEG	*Supplementum epigraphicum graecum*
SemSt	Semeia Studies
SFACS	South Florida Academic Commentary Series
SFCJ	University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism
SFSMD	Studia Francisci Scholten memoriae dicata
SHBC	Smith & Helwys Bible Commentary
SHJ	Studying the Historical Jesus
SHS	Scripture and Hermeneutics Series
SJ	Studia judaica
SJC	Studies in Judaism and Christianity
SJCA	Studies in Judaism and Christianity in Antiquity
SJSl	Studia judaeoslavica
SJT	*Scottish Journal of Theology*
*S*JTMS	Scottish Journal of Theology Monograph Supplements
SNTI	Studies in New Testament Interpretation
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph

	Series
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SNTW	Studies of the New Testament and Its World
SP	Sacra Pagina
SPhilo	*Studia philonica*
SPHS	Scholars Press Homage Series
SPNT	Studies on Personality in the New Testament
SPS	Studies in Peace and Scripture
SR	*Studies in Religion*
SSG	Studies in the Synoptic Gospels
ST	*Studia theologica*
StAC	Studies in Antiquity and Christianity
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
StJud	Studies in Judaism
StPatr	Studia patristica
StPB	Studia post-biblica
Str-B	H. L. Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (6 vols.; Múnich: Beck, 1922-1961)
SubBi	Subsidia biblica
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments Studia in Veteris Testamenti Pseudepigraphica
SwJT	*Southwestern Journal of Theology*
TAD *Textbook of Aramaic Documents from*	*Ancient Egypt,* ed. and trans. B. Porten and A. Yardeni (4 vols.; Winona Lake, IN: Eisembrauns, for Hebrew University, 1986-1999)
*T*ANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter Transactions of the American Philological Association
TAPA	*Transactions of the American Philological Society*
TAPS	Transactions of the American Philosophical

	Society
TBN	*Themes in Biblical Narrative*
TBT	*The Bible Today*
TC	*TC: A Journal of Biblical Textual Criticism*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament,* ed. G. Kittel y G. Friedrich, trad. G. W. Bromiley (10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976
TDOT	*Theological Dictionary of the Old Judaism Testament, e*d. G. J. Botterweck y H. Ringgren, trad. J. T. Willis, G. W. Bromiley y D. E. Green (15 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2004)
TGT	Tesi gregoriana teologia
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
THNTC	Two Horizons New Testament Commentary
ThTo	*Theology Today*
TI	Theological Inquiries
TJ	*Trinity Journal*
TJT	Toronto Journal of Theology
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TPINTC	Trinity Press International New Testament Commentaries
TS	*Theological Studies*
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TSJTSA	Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America
TTBC	Teach the Text Bible Commentary
TTZ	*Trierer theologische Zeitschrift*
TU	Texte und Untersuchungen
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	Theologische ZeitschriftUBT Understanding

	Biblical Themes
UCNES	University of California Near Eastern Studies
UNDLS	University of Notre Dame Liturgical Studies
UTB	Uni-Taschenbücher
VCSup	Supplements to Vigiliae christianae
VE	*Vox evangelica*
VF	*Verkündigung und Forschung*
VT	*Vetus Testamentum*
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical CommentaryWestBC Westminster Bible Companion
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WTJ	*Westminster Theological Journal*
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WW	*Word and World*
YNER	Yale Near Eastern Researches
ZECNT	Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*
ZS	Zacchaeus Studies
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Transliteración del hebreo y del griego

Hebreo

Consonantes

א = ’
ב = b
ג = g
ד = d
ה = h
ו = w
ז = z
ה = ḥ
ט = ṭ
י = y
כ = k
ל = l
מ = m
נ = n
ס = s
ע = ‘
פ = p
צ = ṣ
ק = q
ר = r
שׂ = ś
שׁ = š
ת = t

Vocales breves

◌ = a
◌ = e
◌ = i

= o

= u

Vocales muy breves

= ă

= ĕ

= ĕ (si es vocal)

= ŏ

Vocales largas

ה = â

= ê

= î

ִי = ô

ֻו = û

= ā

= ē

= ō

Griego

A = A

α = a

B = B

β = b

Γ = G

γ = g

Δ = D

δ = d

E = E

ε = e

$Z = Z$

$\zeta = z$

$H = \bar{E}$

$\eta = \bar{e}$

$\Theta = Th$

$\theta = th$

$I = I$

$\imath = i$

$K = K$

$\kappa = k$

$\Lambda = L$

$\lambda = l$

$M = M$

$\mu = m$

$N = N$

$\nu = n$

$\Xi = X$

$\xi = x$

$O = O$

$o = o$

$\Pi = P$

$\pi = p$

$P = R$

$\rho = r$

$\Sigma = S$

$\sigma/\varsigma = s$

$T = T$

$\tau = t$

$Y = Y$

$\upsilon = y$

$\Phi = Ph$

$\varphi = ph$

$X = Ch$

$\chi = ch$

$\Psi = Ps$

$\psi = ps$

$\Omega = \bar{O}$

$\omega = \bar{o}$

$῾P = Rh$

$\dot{\rho} = rh$

$῾ = h$

$\gamma\xi = nx$

$\gamma\gamma = ng$

$\alpha\upsilon = au$

$\varepsilon\upsilon = eu$

$o\upsilon = ou$

$\upsilon\iota = yi$

Colaboradores

Ådna, Jostein, DTheol. Profesor de Nuevo Testamento, School of Mission and Theology, Stavanger, Noruega: **Señal del templo.**

Allison, Dale C., PhD. Richard J. Dearborn Profesor de estudios neotestamentarios, Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey: **Montaña y desierto.**

Anderson, Garwood P., PhD. Profesor de Nuevo Testamento y griego, Nashotah House Theological Seminary, Nashotah, Wisconsin: **Parábolas.**

Anderson, Kevin L., PhD. Profesor adjunto, Asbury University, Wilmore, Kentucky: **Resurrección.**

Bauckham, Richard, PhD, FBA, FRSE. Profesor emérito de Nuevo Testamento, University of St Andrews, Scotland, y erudito ilustre, Ridley Hall, Cambridge, Reino Unido: **Cristología.**

Bauer, David R., PhD. Profesor de estudios bíblicos inductivos de la cátedra Ralph W. Beeson y decano de la School of Biblical Interpretation, Asbury Theological Seminary, Wilmore, Kentucky: **Genealogía.**

Baum, Armin D., DTheol. Profesor de Nuevo Testamento, Freie Theologische Hochschule Giessen, Giessen, Alemania: **Problema sinóptico.**

Bayer, Hans F., PhD. Profesor y jefe de departamento de Nuevo Testamento, Covenant Theological Seminary, St. Louis, Misuri: **Predicciones de la pasión y resurrección de Jesús.**

Beaton, Richard, PhD. Socio fundador, Marigold Associates LLC, Los Angeles, California: **Autoridad y poder.**

Beers, Holly, PhD. Profesor auxiliar de estudios religiosos, Westmont College, Santa Barbara, California: **Siervo de Yahvé.**

Bell, Richard H., DTheol. Profesor de teología, University of Nottingham, Nottingham, Reino Unido: **Demonio, Diablo, Satanás.**

Bennema, Cornelis, PhD. Profesor titular de Nuevo Testamento, Wales Evangelical School of Theology, Bridgend, Gales, Reino Unido: **Sabiduría.**

Bird, Michael F., PhD. Profesor de teología, Ridley Melbourne Mission and Ministry College, Parkville, Australia: **Cristo; Pecado, pecador; Sinópticos y Juan.**

Black, Stephanie L., PhD. Profesor de estudios bíblicos, Nairobi Evangelical Graduate School of Theology, Nairobi, Kenia: **Señal de Jonás.**

Bock, Darrell L., PhD. Profesor investigador titular de estudios neotestamentarios y director ejecutivo de interacción cultura en el Howard G. Hendricks Center for Christian Leadership and Cultural Engagement, Dallas Theological Seminary, Dallas, Texas: **Blasfemia; Hijo del Hombre.**

Bond, Helen K., PhD. Profesora titular de Nuevo Testamento, University of Edinburgh, Edinburgh, Reino Unido: **Dinastía herodiana; Poncio Pilato.**

Brown, Colin, PhD, DD. Profesor titular de teología sistemática, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California: **Búsqueda del Jesús histórico.**

Brown, Jeannine K., PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Bethel Seminary San Diego, San Diego, California: **Anciano; Cronología; Justicia, rectitud; Mateo, Evangelio de; Crítica narrativa.**

Burge, Gary M., PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Wheaton College and Graduate School, Wheaton, Illinois: **Mandamiento.**

Burnett, Fred W., PhD. Profesor de religión, Anderson University, Anderson, Indiana: **Sabiduría.**

Burridge, Richard A., PhD. Decano y profesor de interpretación bíblica, King's College London, Londres, Reino Unido: **Evangelio: género.**

Carey, Holly J., PhD. Profesor de estudios bíblicos, Point University, West Point, Georgia: **Amén.**

Chapman, David W., PhD. Profesor de Nuevo Testamento y arqueología, Covenant Theological Seminary, St. Louis, Misuri: **Sepultura de Jesús.**

Chennattu, Rekha M., PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pontifical Institute of Philosophy and Religion, Pune, India: **Lázaro.**

Clarke, Andrew D., PhD. Profesor titular, University of Aberdeen, Aberdeen, Reino Unido: **Esclavo, siervo.**

Cohick, Lynn H., PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Wheaton College, Wheaton, Illinois: **Judaísmo común; Fariseos; Juicio de Jesús.**

Crump, David M., PhD. Profesor de religión, Calvin College, Grand Rapids, Michigan: **Oración.**

Cummins, S. A., DPhil. Profesor de estudios religiosos, Trinity Western University, Langley, British Columbia, Canadá: **Juan el Bautista.**

Dennis, John A., PhD. Profesor de Nuevo Testamento y director del programa de MA en teología de la integración, London School of Theology, Middlesex, Reino Unido: **Pan; Muerte de Jesús; Gloria; Cordero de Dios.**

deSilva, David, PhD. Trustees' Profesor distinguido de Nuevo Testamento y griego, Ashland Theological Seminary, Ashland, Ohio: **Puro e impuro.**

Downs, David J., PhD. Profesor adjunto de estudios neotestamentarios, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California: **Economía; Helenismo.**

du Toit, David S., DTheol, Habil. Profesor, Faculty of Protestant Theology, Ludwig-Maximilians-Universität, Múnich, Alemania: **Salvación.**

Dunn, James D. G., DD. Profesor emérito de la cátedra Lightfoot de divinidades, Durham University, Chichester, Reino Unido: **Ley.**

Eddy, Paul R., PhD. Profesor de estudios bíblicos y teológicos, Bethel University, St. Paul, Minesota: **Cínicos y cinismo; Oralidad y transmisión oral.**

Evans, Craig A., PhD. Profesor distinguido de Nuevo Testamento de la cátedra Payzant, Acadia Divinity College, Wolfville, Nueva Escocia, Canadá: **Jesús en las fuentes no cristianas; Midrás; Tipología.**

Ferguson, Everett, PhD. Erudito distinguido residente, Abilene Christian University, Abilene, Texas: **Bautismo.**

Fitzgerald, John T., PhD. Profesor de Nuevo Testamento y Cristianismo primitivo, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana: **Chreia/Aforismo.**

Fletcher-Louis, Crispin, DPhil. Erudito independiente(independent.academia.edu/CrispinFletcherLouis): **Ángeles; Sacerdote y sacerdocio.**

González-Tejera, Awilda, ThD. Dallas, Texas: **Crítica latina.**

Goodacre, Mark, DPhil. Profesor adjunto de religión, Duke University, Durham, North Carolina: **Crítica de la redacción.**

Graves, Michael W., PhD. Director de la cátedra Armerding de estudios bíblicos y profesor adjunto de Antiguo Testamento, Wheaton College, Wheaton, Illinois: **Idiomas de Palestina.**

Green, Joel B., PhD. Decano asistente del Center for Advanced Theological Studies y profesor de interpretación del Nuevo Testamento, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California: **Getsemaní; Cielo e infierno; Historicismos e historiografía; Gozo; Jubileo; Lucas, Evangelio de; Reino de Dios, reino de los cielos; Relato de la pasión; Transfiguración.**

Gupta, Nijay, PhD. Profesor adjunto de teología bíblica y exégesis, Northeastern Seminary of Roberts Wesleyan College, Rochester, Nueva York: **Ayuno.**

Gurtner, Daniel M., PhD. Profesor adjunto de Nuevo Testamento, Bethel Seminary, St. Paul, Minesota: **Templo.**

Hagner, Donald A., PhD. Profesor emérito de Nuevo Testamento de la cátedra George Eldon Ladd e ilustre profesor de Nuevo Testamento, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California: Antisemitismo.

Hartsock, J. Chad, PhD. Profesor adjunto de religión, Carson-Newman University, Jefferson City, Tennessee: **Ceguera y sordera; Luz y tinieblas.**

Hays, Christopher M., DPhil. Profesor extraordinario, Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires, Argentina: **Ricos y pobres.**

Henderson, Timothy P., PhD. Profesor adjunto de Nuevo Testamento, North Central University, Mineápolis, Minesota: **Evangelios apócrifos.**

Hernández, Juan, PhD. Profesor de Nuevo Testamento y cristianismo primitivo, Bethel University, St. Paul, Minesota: **Crítica textual.**

Hill, Charles E., PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Reformed Theological Seminary, Orlando, Florida: **Canon.**

Hoehner, Harold W., PhD. Difunto profesor de estudios neotestamentarios, Dallas Theological Seminary, Dallas, Texas: **Cronología.**

Huizenga, Leroy A., PhD. Chair, Departamento de Teología, University of Mary, Bismarck, North Dakota: **Abraham, Isaac y Jacob.**

Humphrey, Edith M., PhD. Profesor de la cátedra William F. Orr de Nuevo Testamento, Pittsburgh Theological Seminary, Pittsburgh, Pensilvania: **Adoración.**

Instone-Brewer, David, PhD. Investigador titular de literatura rabínica y Nuevo Testamento, Tyndale House, Cambridge, Reino Unido: **Divorcio; Tradiciones y escritos rabínicos.**

Iverson, Kelly R., PhD. Profesor adjunto de Nuevo Testamento, Baylor University, Waco, Texas: **Gentiles.**

Johnson, Andy, PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Nazarene Theological Seminary, Kansas City, Misuri: **Evangelios, interpretación teológica de los.**

Kartveit, Magnar, DTh. Profesor de Antiguo Testamento, School of Mission and Theology, Stavanger, Noruega: **Samaritanos.**

Keener, Craig S., PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Asbury Theological Seminary, Wilmore, Kentucky: **Juan, Evangelio de.**

Kellum, L. Scott, PhD. Profesor adjunto de Nuevo Testamento y griego, Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina: **Discurso de despedida.**

Klink III, Edward W., PhD. Profesor adjunto de estudios bíblicos y teológicos, Talbot School of Theology, Biola University, La Mirada, California: **Libertad; Agua.**

Koperski, Veronica, PhD, STD. Profesora emérita de teología bíblica, Barry University, Miami Shores, Florida: **María, madre de Jesús.**

Köstenberger, Andreas J., PhD., Dr. rer. soc. oec. Profesor titular de investigación de Nuevo Testamento y teología bíblica, Southeastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina: **Permanecer; Nuevo nacimiento; Vino; Testimonio.**

Lawrence, Louise, PhD. Profesor titular de estudios neotestamentarios, University of Exeter, Exeter, Reino Unido: **Críticas científico-sociales.**

Lewis, Karoline M., PhD. Director de la cátedra Alvin N. Rogness de homilética y profesor adjunto de predicación bíblica, Luther Seminary, St. Paul, Minesota: **Pastor, ovejas.**

Litwak, Kenneth D., PhD. Profesor adjunto de Nuevo Testamento, Azusa Pacific University, Azusa, California: **Elías y Eliseo.**

Marshall, Maureen Yeung, PhD. Profesor emérito de estudios bíblicos, Evangel Seminary, Hong Kong: **Fe.**

McCabe, David R., PhD. Profesor adjunto de Nuevo Testamento, Bethel College, Mishawaka, Indiana: **Juramentos.**

McKnight, Scot, PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Northern Seminary, Lombard, Illinois: **Ética de Jesús.**

McWhirter, Jocelyn, PhD. Profesor adjunto de estudios religiosos, Albion College, Albion Michigan: **Esposa, esposo.**

Meadors, Edward P., PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Taylor University, Upland, Indiana: **Dureza de corazón.**

Méndez Moratalla, Fernando, PhD. Profesor de Nuevo Testamento y vicedecano académico, Facultad Protestante de Teología UEBE, Madrid, España: **Arrepentimiento.**

Miller, John B. F., PhD. Profesor de religión, McMurry University, Abilene, Texas: **Sueños y visiones.**

Miller, Susan E., PhD. Profesor, Centre for Lifelong Learning, University of Aberdeen, Aberdeen, Reino Unido: **Unción.**

Miura, Yuzuru, PhD. Ministro, Yokohama Yamate Christian Church, Yokohama, Japón: **Hijo de David.**

Nicholson, Suzanne, PhD. Profesor adjunto de estudios bíblicos, Malone University, Canton, Ohio: **Misericordia.**

Nolland, John, PhD. Profesor, Trinity College, Bristol, Reino Unido: **Bendición y desgracia; Sábado.**

Novakovic, Lidija, PhD. Profesor adjunto de religión, Baylor University, Waco, Texas: **Israel; Misná; Tipología.**

Oakes, Peter S., DPhil. Profesor titular de la cátedra Greenwoood de Nuevo Testamento, University of Manchester, Manchester, Reino Unido: **Roma.**

Olmstead, Wesley G., PhD. Vicepresidente académico y profesor adjunto de Nuevo Testamento, Briercrest College y Seminary, Caronport, Saskatchewan, Canadá: **Juicio.**

Omiya, Tomohiro, PhD. Profesor adjunto, Nagoya Gakuin University, Nagoya, Japón: **Lepra.**

Osborne, Grant R., PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois: **Anciano; Vida, vida eterna.**

Painter, John, PhD. Profesor de teología y biblista investigador, Charles Sturt University, Canberra, Australia: **Discípulo amado; Sabiduría; Mundo.**

Pao, David W., PhD. Profesor y catedrático de Nuevo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois: **El Antiguo Testamento en los Evangelios.**

Parsenios, George L., PhD. Profesor adjunto de Nuevo Testamento, Princeton Theological Seminary, Princeton, Nueva Jersey: **Encarnación.**

Perrin, Nicholas, PhD. Profesor de la cátedra Franklin S. Dyrness de estudios bíblicos, Wheaton College, Wheaton, Illinois: **Crítica de las formas; Jubileo; Última Cena; Marcos, Evangelio de; Q; Templo.**

Peters, Dorothy M., PhD. Profesor adjunto, Trinity Western University, Langley, British Columbia, Canadá: **Manuscritos del Mar Muerto; Esenios.**

Piotrowski, Nicholas G., PhD. Profesor de estudios bíblicos y teológicos, Crossroads Bible College, Indianapolis, Indiana: **Nazareno.**

Pitre, Brant J., PhD. Profesor de Sagrada Escritura, Notre Dame Seminary, Nueva Orleans, Luisiana: A**pocalipticismo y enseñanza apocalíptica.**

Popkes, Enno Edzard, DTheol. Profesor de historia y arqueología del cristianismo primitivo, Institut für Neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik, University of Kiel, Alemania: **Amor, mandamiento del amor.**

Porter, Stanley E., PhD. Presidente, decano y profesor de Nuevo Testamento, McMaster Divinity College, Hamilton, Ontario, Canadá: **Criterios de autenticidad.**

Powell, Mark Allan, PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Trinity Lutheran Seminary, Columbus, Ohio: **Comunión de mesa.**

Powery, Emerson B., PhD. Profesor de estudios bíblicos, Messiah College, Mechanicsburg, Pensilvania: **Crítica postcolonial.**

Reeder, Caryn A., PhD. Profesor adjunto, Westmont College, Santa Barbara, California: Niño, niños; **Familia.**

Reynolds, Benjamin E., PhD. Profesor adjunto de Nuevo Testamento, Tyndale University College, Toronto, Ontario, Canadá: **Logos.**

Riesner, Rainer. DTheol, Habil. Profesor de Nuevo Testamento, Institut für Evangelische Theologie, University of Dortmund, Dortmund, Alemania: **Arqueología y geografía; Galilea; Maestro.**

Rowland, Christopher, PhD. Profesor de la cátedra Dean Ireland de exégesis de las Sagradas Escrituras, University of Oxford, Oxford, Reino Unido: **Profetas, profecía.**

Runesson, Anders, PhD. Profesor adjunto, McMaster University, Hamilton, Ontario, Canadá: **Sinagoga.**

Schapdick, Stefan, DTheol. Docente privado, University of Bonn, Bonn, Alemania: **Moisés.**

Schellenberg, Ryan S., PhD. Profesor auxiliar de estudios bíblicos, Fresno

Pacific University, Fresno, California: **Escatología; Paz.**

Schenck, Kenneth L., PhD. Decano y profesor de Nuevo Testamento, Wesley Seminary at Indiana Wesleyan University, Marion, Indiana: Evangelio: **Buenas nuevas.**

Schnabel, Eckhard J., PhD. Mary F. Rockefeller Profesor distinguido de Nuevo Testamento, Gordon-Conwell Theological Seminary, Hamilton, Massachusetts: **Apóstol; Misión.**

Scott, James M., DTheol. Profesor de estudios religiosos, Trinity Western University, Langley, British Columbia, Canadá: **Exilio y restauración; Dioses griegos y romanos.**

Shepherd, Michael B., PhD. Profesor auxiliar de Antiguo Testamento y hebreo, Louisiana College, Pineville, Luisiana: **Targumim.**

Smith, Mitzi J., PhD. Profesor adjunto de Nuevo Testamento y estudios del cristianismo primitivo, Ashland Theological Seminary/Detroit, Southfield, Michigan: **Crítica afroamericana; Críticas feminista y** *mujerista.*

Spencer, F. Scott, PhD. Profesor de Nuevo Testamento e interpretación bíblica, Baptist Theological Seminary at Richmond, Richmond, Virginia: **Perdón de pecados; Mujeres.**

Spilsbury, Paul, PhD. Profesor de Nuevo Testamento y orígenes del cristianismo, Ambrose University College, Calgary, Alberta, Canadá: **Josefo.**

Stanton, Graham N., PhD, DD. Difunto profesor de divinidades de la cátedra Lady Margaret, University of Cambridge, Cambridge, Reino Unido: **Q.**

Strauss, Mark L., PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Bethel Seminary San Diego, San Diego, California: Gente, multitud; **Saduceos.**

Thellman, Gregory S., MA, doctorando. Profesor de Nuevo Testamento, Evangelical Theological Seminary, Osijek, Croatia: **Escribas.**

Thompson, Marianne Meye, PhD. Profesor de la cátedra George Eldon Ladd de Nuevo Testamento, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California: **Dios.**

Twelftree, Graham H., PhD. Profesor de la cátedra Charles L. Holman de Nuevo Testamento y cristianismo primitivo, Regent University, Virginia Beach, Virginia: **Iglesia; Festividades; Milagros y relatos de milagros; Sanedrín.**

Van der Watt, Jan G., DD, DLitt. Profesor universitario de textos fuente

del cristianismo, Radboud University Nijmegen, Nijmegen, Países Bajos: **Salvación.**

Van Voorst, Robert E., PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Western Theological Seminary, Holland, Michigan: **Jesús en fuentes no cristianas.**

Vinson, Richard B., PhD. Decano asistente y profesor de religión, Salem College, Winston-Salem, North Carolina: **Hipócrita; Cánticos e himnos.**

Wahlen, Clinton L., PhD. Profesor de Nuevo Testamento y director asistente, Biblical Research Institute, Silver Spring, Maryland: **Sanidad.**

Wall, Robert W., DTheol. Profesor de la cátedra Paul T. Wells de Escritura y estudios wesleyanos, Seattle Pacific University, Seattle, Washington: **Crítica canónica.**

Walton, Steve, PhD. Investigador titular honorario, Tyndale House, Cambridge, Reino Unido: **Ascensión; Jerusalén.**

Watson, Duane F., PhD. Profesor de estudios neotestamentarios, Malone University, Canton, Ohio: **Evangelios, historia de la interpretación de los.**

Watts, Rikk E., PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Regent College, Vancouver, British Columbia, Canadá: **Entrada triunfal.**

Wenk, Matthias, PhD. Profesor de estudios bíblicos, InstitutPlus, Baar, Suiza, y pastor, BewegungPlus, Burgdorf, Suiza: **Espíritu Santo.**

Wilkins, Michael J., PhD. Profesor distinguido de Nuevo Testamento y decano de la facultad, Talbot School of Theology, Biola University, La Mirada, California: **Discípulos y discipulado; Tentación de Jesús.**

Williams, Catrin H., PhD. Profesor titular de estudios neotestamentarios, University of Wales Trinity Saint David, Lampeter, Gales, Reino Unido: **Los "Yo soy" de Jesús.**

Williamson, H. G. M., PhD, DD, FBA. Profesor regio de hebreo y estudiante de Christ Church, University of Oxford, Oxford, Reino Unido: **Samaritanos.**

Winn, Adam, PhD., profesor de Nuevo Testamento, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California: **Hijo de Dios.**

Witherington, Ben III, PhD. Profesor de Nuevo Testamento, Asbury Theological Seminary, Wilmore, Kentucky: **Señor.**

Yamazaki-Ransom, Kazuhiko, PhD. Presidente, Revival Biblical Seminary, Shinshiro, Japón: **Señor; Movimientos revolucionarios.**

Yang, Seung Ai, PhD. Profesor adjunto de Nuevo Testamento, Chicago Theological Seminary, Chicago: **Sermón del monte, sermón de la llanura.**

Young, Stephen E., PhD. Profesor auxiliar de Nuevo Testamento, Fuller Theological Seminary, Houston, Texas: **Nacimiento de Jesús.**

A

ABRAHAM, ISAAC Y JACOB

Judíos y cristianos consideraron a Abraham como el primer judío, y por lo tanto a los distintos grupos judíos y cristianos les correspondía demostrar que sus comunidades, prácticas y creencias particulares estaban enraizadas en el testigo patriarcal. Así pues, los Evangelios se apropian de e interpretan a Abraham, Isaac y Jacob tanto colectiva como individualmente. La tríada patriarcal aparece en contextos escatológicos. Dado que la figura de Abraham es paradigmática y por consiguiente un elemento fundamental para las concepciones de la identidad religiosa, a Abraham se le presenta como el padre de la tradición judeocristiana. Las alusiones a Isaac lo identifican como un tipo de Cristo. La figura de Jacob se menciona poco como individuo, salvo por las referencias a *Israel como nación.

1. Los patriarcas en el Antiguo Testamento y la tradición judía
2. Mateo
3. Marcos
4. Lucas
5. Juan

1. Los patriarcas en el Antiguo Testamento y la tradición judía.

Mientras que el AT presenta las alianzas divinas hechas con Adán y Eva y posteriormente con Noé y su familia como universales, las promesas hechas a Abraham en Génesis 12–25 tienen que ver con el establecimiento de un pacto con un pueblo concreto a través de un linaje determinado (aunque la alianza tendrá una importancia universal [véase Gn 12:3; 17:4–6, 16; 18:18; 22:18]). Comenzando con Abraham, la descendencia pasa por su hijo Isaac y por el hijo de éste, Jacob, que recibe el nombre «Israel» y cuyos hijos se convierten en las doce tribus. En el AT la tríada patriarcal funciona para unir al Dios de Israel y al pueblo de la alianza, cuando ambas partes apelan a la otra a recordar los compromisos de la alianza en tiempos de aflicción (e. g., Ex 2:24) y en momentos de pecado y rebelión (e. g., 2 Re 13:23). Tradiciones posteriores consideran a Abraham como el primer judío, que o bien nunca cometió idolatría (*PsFilón* 4:16–17) o se apartó de ella como primer prosélito de la fe en el único y verdadero creador, el Dios de

Israel (*Jub* 11:16–17; Filón, *De Virt.* 219; *Rer. Div.* 93–95; Josefo, *Ant.* 1.154–156; *ApAbr* 7–8; *GnR.* 38:13). Abraham cumple las festividades de la ley y la ordenanza de la circuncisión antes de Moisés *(Jub* 15:20–34; Filón, *De Abr.* 3–6, 275–76; *De Migr.* 129–30; Josefo, *Ant.* 1.214; *m. Ned.* 3:11, *t. Ned.* 2:5; *t. Ber.* 6:12) como aquel con quien Dios estableció originalmente la alianza *(Jub* 14:20; 15:1–20; 22:1, 10–24; *SalSl* 9:9; 18:3; 4Q225 1, 4). Abraham también es una figura escatológica en algunos textos *(OrSib* 2:245), mientras que los legendarios siete hermanos macabeos que sufrieron el martirio bajo Antíoco IV se animan pensando que los tres grandes patriarcas «nos darán la bienvenida» al morir por causa de la ley (4 Mac 13:13–17).

2. Mateo.

El Evangelio de Mateo demuestra una preocupación por la verdadera descendencia abrahámica, establece una tipología con Isaac y presenta a la tríada patriarcal en contextos escatológicos. R. Moberly sostiene que el Jesús mateano es presentado como el nuevo Abraham, emulando la obediencia del patriarca.

2.1. Abraham en Mateo. Abraham es mencionado en la *genealogía (Mt 1:1–17) y en las palabras de *Juan el Bautista a los *fariseos y *saduceos (Mt 3:7–10). La genealogía mateana comienza con Abraham (Mt 1:2), lo que da a entender a los lectores que el Evangelio de Mateo es una historia especialmente judía. La historia de la salvación comienza con Abraham y culmina con Jesús, el heredero y descendiente definitivo de Abraham (Mt 1:17). Con sus referencias a los *gentiles (e. g., Rahab en Mt 1:5; «la esposa de Urías» en Mt 1:6) la genealogía también apunta a la inclusión de los gentiles que se aprecia con mayor claridad más adelante en Mateo (cf. Is 9:1–2 en Mt 4:12–16; Is 42:1–4 en Mt 12:17–21), y que en última instancia se lleva a cabo tras la * resurrección de Jesús (Mt 28:16–20), con lo que se cumplen los aspectos universales de la promesa divina a Abraham.

Según el concepto cristiano, la incorporación a Abraham resulta crucial, pero se logra mediante la incorporación a Cristo. Así, en la historia mateana la advertencia de Juan de que la descendencia abrahámica es insuficiente (Mt 3:7–10) no se preocupa solamente de la necesidad del arrepentimiento y de las buenas obras en general, sino concretamente de Jesucristo, el que viene, el cual «os bautizará en

Espíritu Santo y fuego» del juicio escatológico (Mt 3:11–12).

2.2. Isaac en Mateo. Si bien el Evangelio de Mateo presenta a Isaac únicamente a través del mecanismo de la alusión, su figura es fundamental para la *cristología mateana (Huizenga). Tanto el Jesús de Mateo como el Isaac de la tradición judía son hijos prometidos, concebidos de forma irregular, sobre quienes dependen las promesas divinas; hijos amados que se encaminan obedientemente a sus muertes sacrificiales a manos de sus respectivos padres en el tiempo de la Pascua, en el lugar donde está ubicado el *templo y con propósitos salvíficos (para las interpretaciones judías de Isaac, véase 2 Cr 3:1; *Jub* 17:15–18:19; Jdt 8:24–27; 4Q225 2 II, 4–10; Filón, *De Mut.* 131; *Quod Det.* 124; *De Somn.* 1.173; *Leg. All.* 3.219; *De Abr.* 167–198; *De Sacr. Abelis* 110; *PsFilón* 18:5, 32:1–4; 40:1–5; 4 Mac 7:13–14; 13:8–12; 16:18–20; 18:10–11; Josefo, *Ant.* 1.222–36; *Tg. N.* Gn 22:10; *GnR.* 56:8; véase también *1 Clem* 31:1; *Bern* 7:3).

2.2.1. La figura de Isaac en Mateo 1. Mateo 1 alude a Isaac tres veces. La primera, «hijo de Abraham» (Mt 1:1) puede que evoque a Isaac si el primer versículo es un título para la totalidad del Evangelio; se mencionan dos nombres, mientras que la genealogía es tripartita, y el hecho de escuchar aquí ecos de Isaac presenta una tipología sacrificial que complementa la tipología mesiánica establecida por el título de *«hijo de David». En segundo lugar, R. Rosenberg sostiene que la gematría de la genealogía (Mt 1:2–17) apunta a Isaac, ya que presenta cuarenta y dos generaciones (tres divisiones de catorce [Mt 1:17]), y tal como sugiere *Jubileos* 13:16; 17:15; 19:1, el sacrificio de Isaac se produjo al inicio del cuadragésimo segundo *jubileo después de la creación. Tercero, tal como observan L. Huizenga y R. Erickson, el anuncio angelical del nacimiento a José (Mt 1:20–21) alude al texto de la LXX de Génesis 17:19 *(véase* Nacimiento de Jesús). En el primero de los textos, el ángel del Señor le dice a José: «no temas recibir a María tu mujer *[Marian ten gynaika sou]*… Y dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Jesús *[texetai de huion kai kaleseis to onoma autou Iesoun]*», mientras que en el segundo Dios le dice a Abraham: «Sara tu mujer te dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Isaac» *(Sarra he gyne sou texetai soi huion kai kaleseis to onoma autou Isaak).* Dios se convierte en un tipo del ángel, Abraham en un tipo de José, Sara en un tipo de *María, e Isaac en un tipo de Jesús. Retóricamente, la alusión refuerza la posibilidad de la

concepción virginal: si Dios abrió la matriz de la anciana y estéril Sara, Dios también es capaz de abrir la matriz de la joven y saludable María.

2.2.2. Voces celestiales. Las voces celestiales en el *bautismo (Mt 3:17) y la *transfiguración (Mt 17:5) aluden a Génesis 22:2, 12, 16. El primer texto llama a Jesús «mi hijo amado» *(ho huios mou ho agapetos),* mientras que el segundo emplea la misma expresión griega en referencia a Isaac. La tipología de Isaac que se establece mediante la alusión en la escena del bautismo mateano informa tanto a la multitud como al propio Jesús de su vocación sacrificial, mientras que la tipología en la escena de la transfiguración le recuerda a Pedro la vocación sacrificial de Jesús a la vista de la arrolladora *gloria.

2.2.3. Getsemaní y el arresto de Jesús (Mt 26:36–56). La historia mateana de la pasión hace hincapié en la obediencia de Jesús, siendo una parte integral de la misma una tipología de Isaac que se encuentran en el episodio de *Getsemaní y el arresto. En Mateo 26:36–56 Jesús dice a los discípulos que están con él: «Sentaos aquí *[kathisate autou]* entre tanto que voy allí y oro» (Mt 26:36), mientras que en Génesis 22:5 (LXX) Abraham le dice a sus siervos: «sentaos aquí» (*kathisate autou)* mientras él e Isaac adoran. Más decisivo aún, en el episodio mateano una multitud «con espadas y palos» (*meta machairon kai xylon* [Mt 26:47, 55]) viene y le echa mano a Jesús (*epebalon tas cheiras epi ton Iesoun* [Mt 26:50]), tras lo cual uno de los doce extiende su mano para tomar su espada (*ekteinas ten cheira… ten machairan* [Mt 26:51]), lo que da lugar a la advertencia de Jesús sobre la suerte que correrán aquellos que toman la espada (*hoi labontes machairan* [Mt 26:52]). En Génesis 22, Abraham empuña un «cuchillo» *(machairan* [Gn 22:6, 10, LXX]) y «madera» *(xyla* [Gn 22:3, 6, 7, 9, LXX]) como elementos sacrificiales, y extiende su mano (*exeteinen Abraam ten cheira* [Gn 22:10, LXX]) para tomar su espada (*labein ten machairan* [Gn 22:10, LXX]) y matar a Isaac, pero es detenido por un ángel que le dice que no ponga sus manos sobre su hijo *(me epibales ten cheira sou epi to paidarion* [Gn 22:12, LXX]). Del mismo modo que Abraham el padre blandió un cuchillo y la madera para llevar a cabo el sacrificio de su hijo amado, Dios el Padre blandió la multitud y sus espadas y palos para llevar a término el sacrificio de su Hijo amado.

2.3. La tríada patriarcal en Mateo: la resurrección. Abraham, Isaac y Jacob se mencionan colectivamente tan solo en dos ocasiones en Mateo, la primera en la historia de la curación del siervo del centurión

(Mt 8:5–13) y luego en la controversia con los *saduceos acerca de la *resurrección (Mt 22:23–33). Ambos casos tienen que ver con el escatón (los últimos tiempos). En la primera, la fe del centurión provoca las palabras de Jesús sobre que vendrán muchos «del oriente y del occidente, y se sentarán con Abraham e Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8:11), mientras «los hijos del reino» son excluidos; aquí el lector se encuentra con los temas de la inclusión de los gentiles y la inversión que ya se presagian por primera vez en la genealogía (Mt 1:2–17) y la historia de los magos paganos que adoran a Jesús mientras Herodes y «toda Jerusalén … turbada» igual que él rechazan a Jesús (Mt 2). En la última, Jesús se basa en el hecho de que en Éxodo 3:6 Dios habla a Moisés en presente sobre su relación con Abraham, Isaac y Jacob bastante tiempo después de sus muertes (cf. Ex 3:15) para sugerirle a los saduceos que estos tres todavía permanecen y que, por tanto, la resurrección es una realidad. Aquí, la lógica de Jesús implica que «resurrección» equivale a vida eterna inmediatamente después de la muerte, ya que Dios pronunció esas palabras mucho antes del escatón; o tal vez Jesús entienda esas palabras en un sentido promisorio, como una anticipación de una resurrección al final de los tiempos.

3. Marcos.

Los patriarcas tienen poco papel en Marcos, y solamente se los menciona explícitamente en Marcos 12:26 en el marco de la controversia con los saduceos sobre la resurrección (Mc 12:18–27), que difiere poco del relato mateano. Su ausencia general podría explicarse por la orientación gentil de Marcos (cf. Mc 7:3) y la compresión de otros acontecimientos en la tradición sinóptica. Sin embargo, el Evangelio de Marcos *sí* presenta una tipología de Isaac parecida a la del Evangelio de Mateo, como ha mostrado M. Rindge: «Tú eres mi hijo amado» *(ho huios mou ho agapetos)* en Marcos 1:11 alude a Isaac el hijo amado en Génesis 22:2, como lo hace también el uso de la frase en la transfiguración marcana (Mc 9:7) así como el uso de *huion agapeton* en Marcos 12:6 en la parábola de los labradores malvados (Mc 12:1–12). En la escena marcana de Getsemaní, el lector encuentra alusiones a Génesis 22 («espadas y palos» en Mc 14:43, 48, que aluden al «cuchillo» y la «madera» de Gn 22:3, 6, 7, 9, 10). Además, el deseo expreso de Jesús de que pase de él la copa porque «todas las cosas son posibles» (Mc 14:36)

refleja la presentación que hace Filón de la pregunta de Isaac en Génesis 22:7 como una petición para no ser sacrificado, a la que Abraham responde: «Todas las cosas son posibles para Dios» *(De Abr.* 175). La tipología de Isaac en Marcos sirve como una teología del lamento, la presentación de un cuadro en el que *Dios aparece alienado de su Hijo en el momento de su muerte sacrificial (Mc 15:34).

4. Lucas.

En el Evangelio de Lucas, la figura de Abraham aparece totalmente en primer plano, mientras que cualquier presentación de una tipología de Isaac es oscura, y Jacob sigue relegado a la tríada patriarcal. El énfasis sobre Abraham resulta apropiado para un Evangelio que pone el acento, más que cualquier otro documento neotestamentario, en la continuidad entre el judaísmo, Jesús y la iglesia (véase Dahl).

4.1. Descendencia abrahámica. Hay tres pasajes lucanos que tienen que ver con la descendencia abrahámica. Las palabras de María y Zacarías en Lucas 1:55 y Lucas 1:73, respectivamente, enfatizan el cumplimiento del pacto abrahámico con los nacimientos de Jesús y Juan. La advertencia de Juan sobre la descendencia de Abraham va dirigida a «las multitudes que salían para ser bautizadas» (Lc 3:7), en línea con la valoración lucana más positiva de Israel. La genealogía menciona a Abraham (Lc 3:34) pero no hace hincapié en su persona, como corresponde con el énfasis lucano en la universalidad del mensaje cristiano.

4.2. Los patriarcas y la escatología en Lucas. La tríada patriarcal se utiliza en un contexto escatológico en dos pasajes lucanos: la advertencia de Jesús sobre entrar por la puerta estrecha (Lc 13:22–30) y la controversia con los saduceos sobre la resurrección (Lc 20:27–40). Algo peculiar de Lucas es la parábola del rico y *Lázaro (Lc 16:19–31), en la que el difunto Lázaro es recibido en el «seno de Abraham» (Lc 16:22; cf. Lc 16:23, la morada de los fieles que han fallecido; «seno» sugiere una fiesta escatológica, ya que los invitados de honor se reclinan sobre el pecho del anfitrión mientras cenan [cf. Jn 13:23]). Abraham conversa con el difunto rico, que ahora está atormentado en el Hades; las últimas palabras de Abraham (Lc 16:31) dan a entender que existe una continuidad entre Moisés, los profetas y el Jesús resucitado.

4.3. Reconciliación en la comunidad de Abraham a través de Jesús.

El Evangelio de Lucas también es el único que incluye la historia de «una hija de Abraham» sanada en sábado (Lc 13:10–17) y la historia de Zaqueo, «un hijo de Abraham» (Lc 19:1–10). En ambos relatos Jesús reintegra plenamente a «una hija o un hijo de Abraham» a la comunidad del pueblo de Dios del que habían sido marginados; ella a causa de la enfermedad, y él debido a su reputación como *«pecador» (Lc 19:7). Si tomamos estas historias junto con la de Lázaro en Lucas 16:19–31, nos damos cuenta de que para Lucas los «hijos» de Abraham incluyen a aquellos que otros consideran que están fuera de los límites del pueblo de Dios, y que sin embargo son, precisamente, las personas a las que Dios muestra su fidelidad y trae salvación. en el caso de Zaqueo es fundamental observar que su estatus como «hijo de Abraham» se demuestra a través de un comportamiento que se corresponde con los «frutos dignos de arrepentimiento» esbozados anteriormente en el Evangelio por Juan el Bautista (Lc 3:7–14): da a los necesitados y no recauda más de lo que debe (Lc 19:8).

5. Juan.

El Evangelio de Juan emplea la figura de los tres patriarcas como individuos, pero no menciona a la tríada patriarcal.

5.1. Isaac. En la tradición judía, el sacrificio de Isaac tiene lugar en la Pascua, y a Isaac se le compara con el cordero pascual (véase el apartado 1). Por lo tanto, el hecho de que Juan el Bautista llame a Jesús «el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1:29,36) junto con la posibilidad de que la cronología joánica presente a Jesús muriendo en el momento en que se sacrificaban los corderos pascuales (cf. Jn 18:38; 19:14) sugieren una *tipología de Isaac (*véase* Cordero de Dios). Puesto que el Evangelio de Juan se toma la molestia de señalar la superioridad de Jesús sobre otros personajes (obsérvense las comparaciones de Jesús con Moisés en Jn 1:17, Juan el Bautista en Jn 5:36, Abraham en Jn 8:53–58), es posible que la tipología implique la superioridad de Jesús sobre Isaac; es el sacrificio decisivo de Jesús el que quita el pecado del mundo.

5.2. Jacob. Juan 1:51 alude al sueño de Jacob en Bet-el (Gn 28:12), y J. Neyrey sugiere que la alusión establece un paralelismo entre los discípulos y Jacob, quien vio a Jesús en su visión al igual que sus discípulos ven a Jesús, la manifestación de Dios (Neyrey 1982). Así pues,

en el encuentro de Jesús con la mujer samaritana en Juan 4:1–30, su pregunta sobre si Jesús es mayor que Jacob (Jn 4:12) resuena con una cierta ironía. Ciertamente Jesús es mayor que Jacob: suplantando al suplantador (véase Neyrey 1979), es su identidad divina la que le permite proveer para aquellos que creen en él aguas que fluyen con la vida divina *(zoe* [Jn 4:14; cf. Jn 1:4]) que él posee. Aquí también el lector ve el repetido motivo joánico de los interlocutores de Jesús preocupados por las cosas terrenales (e. g., Nicodemo refiriéndose a su nacimiento físico en Jn 3:4; «los judíos» preocupados por el templo terrenal en Jn 2:20; la multitud que busca alimentos perecederos en Jn 6:26–27), mientras que Jesús les señala las cosas espirituales.

5.3. Abraham. En Juan 8:31–59 Jesús afirma no solo que la descendencia física de Abraham es insuficiente (como hace también Juan el Bautista en Mt 3:8; Lc 3:8), sino también que como manifestación de Dios, es superior a Abraham. El pasaje sugiere que la creencia en Jesús es contingente: Jesús les exhorta a «continuar en [su] palabra» de modo que la verdad les haga libres (Jn 8:31–32). Sin embargo, ellos insisten por dos veces en la descendencia abrahámica (Jn 8:33, 39) antes de aseverar finalmente la filiación divina en vista de la negación de Jesús de la primera (Jn 8:41), momento en el que Jesús les informa de su filiación diabólica (Jn 8:44). Si bien Jesús afirma la continuidad con Abraham, quien se regocijó y alegró de ver el día de Jesús (Jn 8:56), lo que plantea el pasaje no es que Jesús sea el verdadero heredero de Abraham, sino más bien que, como Dios manifestado (Jn 8:58: *ego eimi* [el nombre de Dios en Ex 3:14]), Jesús es superior a Abraham.

Véase también ELÍAS Y ELISEO; GENEALOGÍA; ISRAEL; MOISÉS; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL.

BIBLIOGRAFÍA. **N. A. Dahl,** «The Story of Abraham in Luke-Acts», en *Jesus in the Memory of the Early Church: Essays* (Mineápolis: Augsburg, 1976) 66–86; **R. J. Erickson,** «Joseph and the Birth of Isaac in Matthew 1», *BBR*10 (2000) 35–51; **J. B. Green,** «Jesus and a Daughter of Abraham (Luke 13:10–17): Test Case for a Lucan Perspective on Jesus' Miracles», *CBQ* 51 (1989) 643–54; **A. T. Hanson,** «John's Use of Scripture», en *The Gospels and the Scriptures of Israel,* ed. C. A. Evans y W. R. Stegner (JSNTSup 104; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 358–79; **L. A. Huizenga,** *The New Isaac: Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew* (NovTSup 131; Leiden: E. J. Brill, 2009); **E.**

Kessler, *Bound by the Bible: Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); **J. D. Levenson,** *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1993); **M. J. J. Menken y S. Moyise,** *Genesis in the New Testament* (LNTS 466; Nueva York: T & T Clark, 2012); **R. W. L. Moberly,** *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* (CSCD; Cambridge: Cambridge University Press, 2000); **J. H. Neyrey,** «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10–26», *CBQ* 41 (1979) 419–37; ídem, «The Jacob Allusions in John 1:51», *CBQ* 44 (1982) 586–605; **M. S. Rindge,** «Reconfiguring the Akedah and Recasting God: Lament and Divine Abandonment in Mark», *JBL* 130 (2011) 755–74; **R. Rosenberg,** «Jesus, Isaac, and the Suffering Servant», *JBL* 84 (1965) 381–88.

L. A. Huizenga

ADORACIÓN

Los Evangelios tienen como principio y final la adoración a *Dios; de hecho, varios comienzan y acaban con actos de adoración. Sin embargo, ni hacen hincapié en la adoración como un tema independiente ni describen la adoración en el siglo I A. D.

1. Introducción
2. Adoración: comunitaria y personal
3. La adoración y la Palabra
4. Adoración y *koinōnia*
5. Tendencias particulares en cada Evangelio
6. Los Evangelios como evidencia de liturgia en el cristianismo más primitivo

1. Introducción.

1.1. Lenguaje relacionado con la adoración en los Evangelios. Un repaso nos sirve para mostrar todas las palabras que se suelen traducir por «adorar/adoración» (bien sea como verbo o como sustantivo): *sebomai* («temo, reverencio») en Mateo 15:9 // Marcos 7:7; *latreia* («servicio») en Juan 16:2; *latreuō* («sirvo») en Lucas 1:74; 2:37; Mateo 4:10 // Lucas 4:8; *leitourgia* («deber» litúrgico) en Lucas 1:34; *proskyneō* («me postro, me adelanto para dar un beso») en Mateo 2:2, 8; 4:9–10; 20:20; Lucas 4:7–8; 24:52; Juan 4:20–24; 12:20.

Los cuatro Evangelios muestran una marcada preferencia por el

colorido verbo *proskyneō*. Debido a que van desvelando de forma insinuante la identidad de Jesús como el singular *Hijo, la ambigüedad de *proskyneō* (que puede describir el «homenaje» dispensado a un ser humano) resulta conveniente. Por ejemplo, Mateo presenta a los magos tratando de reverenciar al mesías señalado, pero a ojos de los lectores fieles su búsqueda puede indicar la gloria de Jesús, el único que debe ser adorado junto con Dios (cf. Mt 4:9–10; 10:25–27). Si bien existe una cierta controversia sobre la mejor lectura y la traducción adecuada de Lucas 24:52 («después de haberle adorado» no aparece en algunas versiones), muchos sostienen que los Evangelios finalizan con un cuadro en el que los discípulos adoran al Jesús que asciende antes de regresar al templo alabando a Dios (*véase* Ascensión). Así pues, en los Evangelios la adoración al Dios de Israel se da por supuesta, mientras que la adoración a Jesús (como mínimo) se insinúa.

1.2. El contexto del Segundo Templo y el contexto grecorromano. El estudio de la adoración en los Evangelios sería más sencillo si tuviéramos acceso a las prácticas inmediatamente anteriores a y contemporáneas con estos escritos.

Sin embargo, el judaísmo del Segundo Templo era complejo y muy diversos, de modo que hablamos de «judaísmos» del siglo I A. D., en plural, con todo lo que esto implica en cuanto a creencia y práctica. La adoración estaba relacionada con determinados centros: el templo de Jerusalén, otros lugares sagrados tradicionales (particularmente en Samaria), reuniones de comunidades separatistas que se mostraban críticas con el templo tal como se había desarrollado (e.g., la comunidad o comunidades de Qumrán), la institución de la sinagoga —en plena evolución en ese momento—, y el hogar, donde se hacían oraciones por el pan.

La adoración del *templo se enfatiza tanto en el AT que podríamos llegar a olvidar que el judaísmo se practicaba de diversas maneras, llegando incluso a establecerse templos rivales (e.g., en Leontópolis y Heliópolis). La permanente controversia con los pueblos del norte aparece documentada en Juan 4, en la conversación entre Jesús y la mujer *samaritana sobre el centro de adoración. Aunque podemos deducir que los festivales o *fiestas descritos en el AT se celebraban en el templo, disponemos de un escaso conocimiento directo de oraciones del siglo I A. D. o del estado de un leccionario; para tales asuntos

dependemos de textos judíos posteriores, que pueden no reflejar con precisión el período anterior. También había *sinagogas, o casas de oración, repartidas por toda la Diáspora e incluso en la misma Jerusalén. Sin embargo, las excavaciones llevadas a cabo en esos lugares no revelan una estructura normativa, y en cuanto a lo que allí sucedía, más allá de la lectura de los pergaminos, no podemos estar seguros, ya que los datos más antiguos que tenemos a nuestra disposición sobre la adoración en las sinagogas data principalmente del siglo IV A. D. Es perfectamente posible que el énfasis de los *fariseos (antecedentes del judaísmo rabínico) en la Torá llevara a una importancia cada vez mayor de las sinagogas, donde dominaba la Torá, incluso antes de la caída del templo y las deliberaciones de Yabneh (Jamnia).

Tenemos más fortuna por lo que respecta a nuestro conocimiento de las prácticas de adoración no judías en el Imperio Romano y sus provincias, que eran legión. Sin embargo, dado que los primeros cristianos, junto al resto del judaísmo del Segundo Templo, rehuyeron tal adoración por considerarla idólatra, el valor de este conocimiento a la hora de trazar el desarrollo de la primitiva adoración cristiana es mínimo. No obstante, a partir de los cultos paganos podemos deducir cuál era la importancia política y social de la religión (reflejada también en el lenguaje satírico empleado en el libro del Apocalipsis, con su crítica a «Babilonia»); recordar este enredo resulta beneficioso para los lectores del siglo XXI acostumbrados a la separación entre iglesia y estado. Además, incluso allí donde un individuo o una comunidad se dedicaban de un modo henoteísta a un determinado dios o diosa, la idea de un monoteísmo radical era extraña. Por tanto, a los cristianos se les acusaba de «ateos» porque rechazaban el panteón (*véase* Dioses griegos y romanos). La decisión bastante temprana (¿siglo II tal vez?) de algunas comunidades cristianas de ya no utilizar instrumentos musicales en el culto podría reflejar su intento de diferenciarse de los cultos paganos. ¿Qué otro motivo les hubiera llevado a abandonar la práctica veterotestamentaria que de forma tan vívida ilustra el Salmo 150? Es posible que algunos de los primeros himnos dedicados a Cristo estuvieran influenciados por las formas gentiles, pero como en el caso del judaísmo del Segundo Templo, la información disponible es muy escasa (*véase* Cánticos e himnos). Los primitivos himnos cristianos evidentemente estaban relacionados con sus antecedentes

veterotestamentarios (e.g., el Magnificat [Lc 1:46–55]; cf. los salmos) pero, escuchando el reproche de Jesús en Mateo 6:7, no seguían convenciones paganas como la de la proliferación de nombres, títulos y atributos que se puede ver, por ejemplo, en el homérico *Himno a Artemisa* o en los cuatro himnos de Isidoro a Isis.

En términos generales, es posible que los Evangelios sean tan útiles a la hora de proporcionarle a los estudiantes conocimientos sobre la manera contemporánea judía y pagana de adorar (reconociendo los prejuicios de una comunidad cuya identidad estaba cristalizando) como útiles son estas comunidades para aportar modelos con los que poder comprender la adoración cristiana que se estaba desarrollando. Podemos afirmar, sin embargo, que la adoración cristiana primitiva estaba influenciada tanto por el templo como por la sinagoga (ya que algunos sacerdotes «obedecían a la fe», y Saulo/Pablo era un rabino). Habida cuenta del carácter encarnacional de este naciente movimiento, no es imposible que elementos no judíos se incorporaran a su adoración, como parte de las «riquezas de las naciones» (Ap 21:26). No obstante, trazar de manera precisa tales procesos sigue estando fuera de nuestro alcance; debemos mirar a los propios Evangelios en busca de nuestra cantera.

2. Adoración: comunitaria y personal.

En los Evangelios normalmente la adoración se caracteriza por ser un acto comunitario. La adoración o la *oración personal también aparecen, pero no se enfrenta a la adoración comunitaria. De hecho, el paradigma de la oración *hipócrita puede verse en la figura aislada del fariseo que «ora consigo mismo» (Lc 18:11) incluso encontrándose en el templo. La adoración como algo realizado por los fieles congregados se ve ejemplificado en el hábito del propio Jesús de asistir a la sinagoga (Mc 10:1), un modelo imitado por los discípulos en Hechos. El Evangelio de Mateo comienza con unos magos (plural) gentiles que buscan adorar al mesías de Israel. Al inicio del Evangelio de Lucas vemos a Zacarías intercediendo por los creyentes en el templo y luego escuchamos a María regocijarse en Dios por «ayudar a Israel» según las promesas hechas a sus padres (Lc 1:54–55).

En el Evangelio de Juan Jesús le habla a la mujer que está junto al poco sobre los «adoradores» (plural) que Dios busca (Jn 4:23), y pronuncia su oración sacerdotal por los discípulos y por aquellos que

creerán a causa de ellos (Jn 17:23).

2.1. Adoración como respuesta a los actos de Dios entre el pueblo. Debido a la tradicional traducción en la himnología y en la piedad popular de las palabras de Jesús «el reino de Dios está *entos hymin*» (Lc 17:21) como «el reino está entre vosotros», tendemos a olvidar que *hymin* («vosotros») es plural y, en consecuencia, a creer que Jesús individualizó la fe. Según esta interpretación, el reino de Cristo dentro del corazón del individuo se distingue claramente de la idea equivocada del pueblo judío del siglo I A. D., que concebía el *reino de Dios como una realidad social concreta. Sin embargo, el desafío de Jesús que encontramos aquí es diferente. Está alertando a su generación sobre lo nuevo que Dios está haciendo «entre vosotros» (*entos hymin),* sin establecer una distinción entre lo físico y lo espiritual y sin defender una adoración individual e interiorizada. Está haciendo que los fariseos vean lo que está inmediatamente entre ellos: Dios está aquí materialmente en Jesús, pero no es reconocido. Está anhelando como una gallina reunir a sus polluelos, su pueblo, bajo sus alas, pero ellos «no quisieron» (Mt 23:37). Esto concuerda con el lamento del cuarto Evangelio: «A lo suyo vino, y los suyos [su pueblo] no le recibieron» (Jn 1:11). La adoración no se dirige a un Dios que simplemente se preocupa por el alma humana; antes bien, los Evangelios observan que Dios, en Jesús, busca que toda la persona en su integridad le adore en Espíritu y en verdad: «el Padre *tales* adoradores busca que le adoren» (Jn 4:23).

Es así como Jesús llora sobre Jerusalén y apela, desde la cruz: «Padre, perdóna*los*» (Lc 23:24). De hecho, cuando los discípulos le pidieron, «Enséña*nos* a orar» (Lc 11:1), Jesús no corrige el «nos» sino que se dispone a presentar un modelo de oración comunitaria: «Padre nuestro… danos hoy… perdona nuestros pecados… no *nos* metas en tentación» (Lc 11:2–4). Resulta interesante que el pronombre utilizado para dirigirse al Señor es la segunda persona del singular («venta *tu* reino… hágase *tu* voluntad»), mientras que las peticiones están en primera persona del plural («nos, nosotros»). El Dios de los Evangelios demuestra ser personal cuando su puebla ora junto. Un documento más o menos contemporáneo de los Evangelios, la *Didajé* (Did. 10), reproduce esta oración y manda que se ore tres veces al día: un paralelo de la práctica judía de recitar las bendiciones conocida como la Tefillá. Parece ser que los primeros cristianos oraban juntos y en unas horas preestablecidas.

2.2. Adoración en el cuerpo. Pero ¿acaso no hay algunos versículos que dan a entender que Jesús pretendió establecer una adoración interior y espiritualizada que rechazaba el templo? ¿Qué hay de la «purificación» del templo (*véase* Señal del templo) y de las instrucciones de Jesús de entrar en «el cuarto secreto» al orar? Recordemos que Jesús consideró que el templo era un lugar de oración para todas las naciones (Mc 11:17 par.) y que impartió allí gran parte de su enseñanza. Lucas presenta al niño Jesús ocupado «en la casa de [su] Padre» (Lc 2:49), y a la comunidad primitiva manteniendo esa vinculación con el templo (e.g., Lc 24:53; Hch 3:1–3). Está claro que Jesús representó una profecía de juicio contra el templo, pero su crítica no fue un movimiento de lo físico a lo espiritual. Más bien, los Evangelios contemplan un desplazamiento del templo construido humanamente con Jesús, la personificación del «templo construido sin manos» (Mc 14:58; Jn 2:21; cf. Hch 7:49–56) y, por extensión, con el pueblo de Jesús, la «casa» de Dios (cf. 1 Pe 2:5). Así pues, la transformación no es de lo físico a lo espiritual en un sentido abstracto, sino del templo y la Torá como centros de adoración a la persona de Jesús, y a la adoración del Dios Santo por aquellos reunidos en él.

De manera parecida, la oración privatizada no está incluida en el mandato de Jesús: «Mas tú [sing.], cuando ores, entra en tu aposento, y cerrada la puerta, ora a tu Padre que está en secreto; y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará en público» (Mt 6:6). Este no es un aforismo que pretenda descalificar o matizar la importancia de la oración comunitaria. Más bien, el ataque va contra el uso político de la oración para «ganar amigos e influir sobre las personas». Las palabras sobre el cuarto secreto son instrucciones positivas que sustituyen la motivación egoísta para orar que el Evangelio rechaza: «Y cuando ores, no seas como los hipócritas; porque ellos aman el orar en pie en las sinagogas y en las esquinas de las calles, para ser vistos de los hombres; de cierto os digo que ya tienen su recompensa» (Mt 6:5).

Jesús ora solo en momentos clave de los Evangelios: con ocasión del llamamiento a sus discípulos (Lc 6:12), en el huerto (Mt 26:36–37) y con tan solo tres (¿o cinco?) de sus discípulos en su *transfiguración (Lc 9:28). Incluso aquí, la oración «solitaria» de Jesús es contextualizada dentro de la comunidad: conduce al llamamiento de los Doce y la entrega de su vida por muchos. A sus oraciones en el monte de la

Transfiguración se unen representantes del antiguo pacto como *Moisés y *Elías y transforman a sus tres apóstoles en aprendices por amor a la iglesia. Observamos en el modelo de Jesús una adoración sacrificial que trae a la memoria las necesidades del pueblo de Dios, y que es respondida por la ministración de los misteriosos agentes de Dios (Mt 4:11; cf. posteriores variantes textuales que hablan de un ángel en Lc 22:43). Jesús está solo únicamente en un sentido limitado, ya que la adoración involucra a todo el pueblo de Dios y de hecho a todo el orden creado.

3. La adoración y la Palabra.

3.1. Adoración y la proclamación de las Escrituras. Los Evangelios también presentan, tanto implícita como explícitamente, una fuerte conexión entre la adoración y la lectura o proclamación de la palabra de Dios. En Lucas 1:46–55 María se regocija con palabras que recuerdan las alabanzas del AT (1 Sm 2:1–10; Sal 34:1–3; 89:10–13; 103:17; Hab 3:18; Eclo 10:14). Tanto en Mateo 4:10 como en Lucas 4:8 Jesús resalta la adoración mientras cita la Escritura para reprender al enemigo: los seres humanos viven por la palabra de Dios, y están hechos para adorar exclusivamente a Dios. El ministerio público de Jesús en su etapa adulta comienza en el Evangelio de Lucas con la lectura de Isaías en la sinagoga, primero en Nazaret y luego en Capernaum (Lc 4:16–22, 31–32 // Mt 13:53; Mc 6:1–6), al igual que el niño Jesús ya había sido presentado «subiendo» a la fiesta de Jerusalén y sentado entre los escribas mientras manejaba la Torá (Lc 2:41–48). Su forma de tratar la Escritura en el lugar de adoración provoca el «asombro» de todos los que le escuchan hablar (Mt 13:54; Mc 6:2; Lc 2:48; 4:22, 32). Lucas ofrece un cuadro irónico para los lectores que conocen todo el Evangelio: aquel que *es* el templo se sienta en el templo de Jerusalén; aquel que reúne se sienta en la reunión y, mediante su interpretación de la palabra, asombra a los que no le reconocen. La adoración, la palabra y la revelación de este ser se funden tanto en el templo como en la sinagoga. En estas imágenes el evangelista recomienda al lector perspicaz el modelo de María, que «guardaba todas estas cosas en su corazón» (Lc 2:5).

3.2. Manejo sacerdotal de la Palabra en la Nueva Alianza. Es fácil suponer, cuando vemos citas, alusiones o ecos de las Escrituras en los Evangelios, que estos funcionan solamente como momentos didácticos.

Qué duda cabe que los evangelistas nos están presentando como modelo la forma en que las primeras comunidades cristianas leían e interpretaban las Escrituras, a fin de señalar a Cristo (cf. Lc 24:27, 44–45). Sin embargo, también existe un vínculo explícito entre la palabra escrita y la adoración. Es posible que los evangelistas compartieran lo que parece haber sido una convicción rabínica: un manejo reverente de las Escrituras es el equivalente al servicio del templo (cf. *m. Menaḥ.* 13:10; *b. Menaḥ.* 110a). También la tradición cristiana llegó a ver a los creyentes como «un reino de sacerdotes» a causa del sumo sacerdote, Jesús. Sin duda se nos dice que el hecho de que el propio Jesús «abriera las Escrituras» hacía «arder los corazones» y conducía a una alabanza gozosa (Lc 24:32). A lo largo de los Evangelios encontramos incrustadas varias porciones del AT, que salpican explícitamente las páginas de Mateo y también están presentes en mayor o menor medida en el resto de Evangelios. En algunos casos estas referencias podrían reflejar perfectamente el uso de las Escrituras en la primitiva adoración cristiana, que conservaron ciertos elementos de continuidad con la sinagoga; los versículos también dejan su huella en los lectores posteriores, animándolos igualmente a la adoración.

3.3. Adoración y la Última Cena. Especialmente instructivas son las alusiones al AT que rodean los episodios de la *Última Cena (Mt 26:26–30; Mc 14:22–26; Lc 22:15–23; cf. 1 Cor 11:23–25), con el arresto y la pasión de Jesús. Aunque los relatos sobre la Última Cena son breves, sugieren unos modelos de eucaristía primitiva que preservaba los elementos de la comida de la Pascua. (Hay que tener cuidado y evitar cualquiera de los dos extremos: por un lado, una confianza «panlitúrgica» que cree ver liturgia por todo el NT, a pesar del silencio literario sobre la forma de la liturgia judía y la adoración cristiana primitiva del siglo I A. D. y, por otro, la suposición de que los cristianos rompieron por completo con su pasado judío y adoptaron una adoración «libre» como la que se defiende en comunidades ultra protestantes hoy en día). La referencia a oraciones de «bendición» (*eulogeō*) o «acción de gracias» (*eucharisteō*) que se hacían sobre el pan y la copa concuerdan con la Pascua: al parecer la versión lucana incluye dos copas con una interpretación de la segunda copa, y esto recuerda al discurso simbólico de la comida pascual, donde se tomaban cuatro copas (cf. *m. Pesaḥ.* 10:1–7). Los lectores originales que habían aprendido a leer el AT a la

luz de Cristo escucharían las expresiones «Pascua», «sufrimiento», «fruto de la vid», «nuevo pacto en mi sangre» (o «mi sangre del pacto») y «derramada» y se acordarían de numerosos salmos y pasajes bíblicos, incluida la alianza original de Éxodo 24:3–11, los relatos de la Pascua, el Salmo 80 (con su clamor por el regreso del Señor), Isaías 53, Zacarías 9:11 y otros salmos «del justo sufriente» (e.g., Sal 10; 27; 37; 38; 41; y esp. Sal 22).

El lenguaje no solo integra la Última Cena con lecturas clave del AT sino que le da solemnidad al pasaje, en el que Jesús es exaltado en el punto de su humillación. En dos versiones (Mt 26:30; Mc 14:26) el episodio se remata cantando himnos, un reflejo de los cantos de la Pascua de los Salmos 115–118: «Te ofreceré sacrificio de alabanza, e invocaré el nombre de Jehová» (Sal 116:17). Asimismo, la persistente presencia del Salmo 22 y otros pasajes dramáticos (e.g., Is 53; Zac 9–14) en los relatos de la pasión invitan a la adoración de los lectores fieles. Está claro que el propósito de los cuatro evangelistas (tal como expresa explícitamente uno de ellos en Jn 20:31) es llevar a los lectores más allá de la ceguera de aquellos que indagan en las Escrituras pero no reconocen que éstas testifican del Mesías (cf. Jn 5:39). El propósito de la palabra no es solamente instruir, sino ser un vehículo de alabanza, bendición y acción de gracias.

4. Adoración y *koinōnia.*

4.1. Adoración reunida en torno a Jesús. Finalmente, los Evangelios relacionan el tema de la adoración con el de la *koinōnia,* o comunión con Dios y con toda la comunidad de fieles. La adoración se presenta como la entrada a esa comunión, tal como percibimos de forma muy gráfica en la versión lucana de la transfiguración de Jesús (Lc 9:28–36), donde Pedro, Santiago y Juan ven al Jesús glorificado y ellos mismos entran en la nube de la Shekiná (la morada de la presencia de Dios). En el Evangelio de Marcos la alimentación de los cuatro mil y de los cinco mil hace que se recojan todos los fragmentos en cestos (primero doce, luego siete), un detalle que destaca la incisiva pregunta de Jesús en Marcos 8:18–21: está reuniendo una comunidad a medida que enseña y alimenta. El prestar una atención especial a los episodios de alimentación en los Evangelios, unido a la descripción de la adoración de la iglesia primitiva en Hechos 2:41–42, nos lleva a preguntarnos si al menos Lucas y Juan pretendieron

que sus lectores vincularan la adoración con la mesa, así como con la palabra. En cualquier caso, en los cuatro Evangelios la reunión de la comunidad tiene lugar en torno a Jesús, y es por medio de sus actos, bendición y oraciones que a esta nueva comunidad se le concede la capacidad de adorar correctamente al verdadero Dios.

4.2. Adoración con el Hijo. En los Evangelios sinópticos el clímax dramático de la enseñanza de Jesús se produce en la parábola de los labradores malvados (Mt 21:33–46; Mc 12:1–12; Lc 20:9–19), que tiene incrustado en ella el Salmo 118:22–23: «La piedra que desecharon los edificadores ha venido a ser cabeza del ángulo… Y es cosa maravillosa a nuestros ojos». Con anterioridad en el ministerio de Jesús, el denominado suceso inesperado joánico (Mt 11:25–27 // Lc 10:21–22) describió a Jesús en oración, «regocijándose en el Espíritu Santo» y «alabando». En esta adoración, mediante la cual el Hijo tiene comunión con el Espíritu y el Padre, Jesús describe cómo esta vida pasó del Padre a él y después a los fieles «pequeños» a los que les es revelado el Padre. Los discípulos son «bienaventurados» (Lc 10:23–24) porque se cumplen ante sus ojos y sus oídos las promesas dadas a los profetas y los reyes. De modo parecido, en el pasaje culminante de Juan 12 , donde a la adoración en Jerusalén se une a la búsqueda de los griegos que quieren ver a Jesús, éste declara que el *Hijo del Hombre ha de ser glorificado, y el Padre anuncia que glorificará a Jesús (Jn 12:20–28). Los dos temas, el de la adoración y la comunión, se expresan de la forma más plena en Juan 14–17, donde Jesús ora pidiendo que todos aquellos que le siguen (Jn 17:20) sean admitidos a la vida de Dios y contemplen su *gloria, esto es, que puedan adorar: «Yo en ellos, y tú en mí, para que sean perfectos en unidad» (Jn 17:23). Tal como aprende María Magdalena en la mañana de la resurrección, es por la incorporación en el Hijo que los adoradores pueden ahora invocar a Dios como «Padre»: «vé a mis hermanos, y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre» (Jn 20:17).

5. Tendencias particulares en cada Evangelio.

La presencia de temas comunes en Mateo, Marcos, Lucas y Juan demuestra que los Evangelios, aun con todas sus particularidades, exhiben más similitudes que diferencias en su enfoque sobre la adoración. No obstante, se pueden trazar algunas tendencias concretas al comparar los cuatro. Estructuralmente, podemos contrastar Mateo con

Lucas, por cuanto Mateo comienza y acaba su narración explícitamente con la adoración a Jesús (Mt 2:2, 8, 11; 28:9, 17), mientras que Lucas empieza y termina en el templo, enfatizando así una continuidad con el antiguo pacto y la adoración a Dios. Es más típico de Marcos presentar a Jesús reuniendo una comunidad para la adoración más que como objeto de la adoración en sí (aunque el asombro de la multitud apunta sutilmente a esto); Juan, por su parte, establece y concluye su Evangelio con la adoración cristológica (Jn 1:1; 20:28), valiéndose para ello de la imaginería del AT y las fiestas interpretadas a la luz de Jesús. Mientras que Lucas presenta a Jesús como el orante y adorador modelo, que frecuenta el templo, Juan es el que tiene más material sobre la adoración per se y (como es típico de su estilo) lleva a sus lectores a meditar profundamente sobre el verdadero significado de la adoración (Jn 4) para aquellos que siguen al Mesías y reciben el *Espíritu Santo. Estas tendencias particulares ofrecen una descripción sólida y variada de la adoración como una respuesta personal y comunitaria a los poderosos hechos de Dios, tal como informan las Escrituras veterotestamentarias (especialmente los salmos), expresada mediante esos escritos sagrados, y reunidos explícitamente en torno a la figura de Jesús, quien hace posible tal adoración y comunión.

6. Los Evangelios como evidencia de liturgia en el cristianismo más primitivo.

Los Evangelios continúan aportando un material sugerente para la investigación de la adoración judía en el siglo I A. D. y del antiguo culto cristiano. Algunos autores (Guilding; Goulder), observando la prominencia de las fiestas en el cuarto Evangelio, se han atrevido a teorizar sobre la posibilidad de que detrás de los Evangelios y su estructura se encontrase un calendario fijo y un leccionario judío. Tales interpretaciones siguen siendo hipótesis porque no tenemos conocimiento directo sobre la forma de la adoración sinagogal en esta época, y porque los Evangelios no son manuales de la adoración cristiana primitiva. Se sigue debatiendo (véase Bradshaw) sobre la línea de continuidad entre el culto del templo y la sinagoga, la adoración en el siglo I A. D. y la adoración tal como se describe en siglos posteriores, y también sobre el grado de variación o consistencia en la adoración cristiana primitiva. En todo es se pueden realizar algunas observaciones

firmes sobre la importancia del *bautismo (en el nombre trino de Dios, según apunta Mt 28:19), la centralidad de un rito de mesa relacionado con la muerte de Jesús y el sacrificio de la Pascua, la interpretación de las Escrituras del AT según la tradición apostólica de revelar a Cristo (cf. Lc 24:44–45; Hch 2:42) y la perenne importancia de una adoración comunitaria que incluía cánticos, alabanza, enseñanza, el partimiento del pan y la recitación de salmos. En el clima actual resulta especialmente útil recuperar en los Evangelios el concepto de la adoración como entrada a una comunidad histórica que perdura y a la vida de Cristo (junto con el Padre y el Espíritu Santo) que es transmitida a los creyentes, en lugar de presentar al cristianismo primitivo como una privatización de la devoción o una valoración de la novedad de por sí.

Véase también BAUTISMO; FIESTAS; DIOS; ÚLTIMA CENA; ORACIÓN; CÁNTICOS E HIMNOS; SINAGOGA; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **P. F. Bradshaw,** *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (Nueva York: Oxford University Press, 1992); **J. D. G. Dunn,** *Unity and Diversity in the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1977) 124–49; **M. D. Goulder,** «The Liturgical Origin of St. John's Gospel», en *Studia Evangelica VII: Papers Presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies Held at Oxford, 1973,* ed. E. A. Livingstone (TUGAL 126; Berlín: Akademie Verlage, 1982) 205–21; **H. Greeven,** «προσκυνέω, προσκυνητής», *TDNT* 6:758–66; **A. Guilding,** *The Fourth Gospel and Jewish Worship: A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System* (Oxford: Clarendon, 1960); **E. M. Humphrey,** *Grand Entrance: Worship on Earth as in Heaven* (Grand Rapids: Brazos, 2011); **L. W. Hurtado,** *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); **J. Jeremias,** *The Eucharistic Words of Jesus,* trad. Norman Perrin (Londres: SCM, 1966); **J. A. Jungmann,** *The Early Liturgy: To the Time of Gregory the Great,* trad. F. A. Brunner (UNDLS 5; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1959); **J. Marcus,** *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville: Westminster John Knox, 1992); **I. H. Marshall,** *Last Supper and Lord's Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981); **C. F. D. Moule,** *Worship in the New Testament* (ESW 9; Richmond: John Knox, 1961); **W. O. E. Oesterley,** *The Jewish Background of the Christian Liturgy*

(Londres: Oxford University Press, 1925).

E. M. Humphrey

ADULTERIO. *Véase* DIVORCIO.

AFORISMO. *Véase* CHREIA/AFORISMO.

AGUA

Desde tiempo inmemorial *hydōr* («agua») se utilizaba como un símbolo arquetípico relacionado tanto con la vida biológica como espiritual. Como sustancia indispensable que es, especialmente en las sociedades agrarias familiarizadas con los efectos de las sequías, *hydōr* se usaba frecuentemente de manera figurada como un símbolo de la vida o como una imagen en los oráculos. Con respecto a estos últimos, por ejemplo, los textos rabínicos hablaban de la sabiduría, la Torá y la enseñanza como agua o como un pozo (e.g., *m.* ʾ*Abot* 1:4, 2:8; *Exod. Rab.* 47:5). En los Evangelios el término expresa purificación y renovación, revelación y vida, especialmente las que se ofrecen a través de Jesucristo. La palabra *hydōr* aparece treinta y nueve veces en los Evangelios, más de la mitad de de ellas en el Evangelio de Juan.

1. Evangelios sinópticos
2. Evangelio de Juan

1. Evangelios sinópticos.

En las dieciocho ocasiones que aparece *hydōr* en los sinópticos se describe el agua como un elemento purificador: once de ellas el término se refiere solamente a una masa de agua (e.g., Mt 8:32: los cerdos «se precipitaron en el mar por un despeñadero, y perecieron en las aguas») o al agua como un líquido (e.g., Mc 9:41: «cualquiera que os diere un vaso de agua en mi nombre»), y seis veces a la purificación judía u otro tipo de purificación simbólica (e.g. Mt 27:24: Pilato «tomó agua y se lavó las manos delante del pueblo»).

La función de *hydōr* en los sinópticos no es tan genérica como pudiera parecer a primera vista. Por ejemplo, cuando *hydōr* se presenta como una masa de agua, se le puede atribuir una manifestación teológicamente singular. En Marcos 4:35–41 el Mar de Galilea ha sido interpretado como los poderes hostiles a Dios, incluso poderes demoníacos, debido a que el lenguaje que utiliza Jesús se parece al de los encuentros con demonios y el contexto que los rodea (cf. la curación del endemoniado en Mc 5:1–20) (*véase* Demonio, Diablo, Satanás).

En los sinópticos el término *hydōr* también sirve para describir la purificación o limpieza. El *bautismo de Juan, por ejemplo, se describe en Marcos 1:4 como un «bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados». Su ubicación al principio del Evangelio no solo resume el ministerio de Juan sino que también conecta el arrepentimiento y el *perdón con la persona a la que Juan anuncia, Jesucristo, quien bautizará no con agua sino con el Espíritu (Mc 1:8; cf. Mt 3:6; Lc 3:3). La necesaria conexión entre *hydōr* y los lavamientos rituales del *judaísmo facilite el contraste entre la purificación ritual y la purificación que instaura Jesús (véase Mc 7:1–23), que sirve como un reproche a la limpieza externa y al modo en que ésta sustituye a la limpieza interior (Mt 15:11; Mc 7:14; Lc 11:39–41) (*véase* Puro e impuro).

2. Evangelio de Juan.

Es en el Evangelio de Juan donde *hydōr* adquiere un significado especial. El simbolismo arquetípico de *hydōr* y la aplicación veterotestamentaria de la misma como un símbolo general de la vida física y espiritual se convierten en un punto de partida para el evangelista Juan, que desarrolla la imagen metafóricamente para describir la obra de Dios realizada mediante el Hijo, que ofrece tanto la revelación como el *Espíritu. El motivo del agua en Juan aparece por primera vez en Juan 1:26 como parte del bautismo de Juan, donde se dice que Jesús es el verdadero bautizador (el título «Bautista» nunca se le aplica a Juan en este Evangelio), y su «bautismo en agua» es un bautismo «con el Espíritu Santo» (Jn 1:33). Algo fundamental en esta combinación del agua con el Espíritu es el papel de este último como agente de revelación, donde el bautismo en agua sirve de contexto en el que se da a conocer la revelación de Jesús (Jn 1:33–34). En Juan 2:1–11 la transformación del agua en *vino no es una degradación del agua, sino más bien la utilización de su simbolismo arquetípico para describir la verdadera purificación que suministra Jesús.

En Juan 3:1–36 *hydōr y* «espíritu» se conectan directamente (Jn 3:5), aunque de un modo que no está del todo claro. Entra las posibles interpretaciones se encuentran la ritualista (judía o cristiana), la fisiológica (e.g., relacionada con el nacimiento físico) o la simbólica (e.g., a menudo sacramental), donde cada una de ellas ofrece una definición distinta de los términos y, por tanto, de su relación. En esta

relación hay que destacar la conexión entre *hydōr* y «espíritu» en el AT, especialmente en Ezequiel 36:24–28, donde se describe una renovación y purificación de Israel, que incluye el lavamiento con agua pura de todo inmundicia y el don de un nuevo corazón y un nuevo espíritu: «Y pondré dentro de vosotros mi Espíritu» (Ez 36:27). La yuxtaposición de *hydōr* y «espíritu» en Juan 3:5 se rige por una relación escatológica. Mientras que *hydōr* evoca imágenes de purificación ritual y simbólica, «espíritu» se refiere al cumplimiento escatológico y la venida del Espíritu. La conexión entre *hydōr* y «espíritu» no deja de tener sus diferencias, ya que la actividad del Espíritu no puede quedar confinada al bautismo en agua (Jn 3:5–8).

En Juan 4:1–42 el *hydōr* que solo Jesús puede ofrecer se describe como «agua viva» (Jn 4:10), disponible para la persona que tiene sed (Jn 4:13) y en última instancia para todas las personas (Jn 4:42). El diálogo entre Jesús y la mujer *samaritana es complejo y ofrece varias capas de significado de *hydōr*. Lo que está claro es que el significado de *hydōr* viene determinado por su conexión con quien la ofrece; no se trata, pues, de agua corriente. A la luz del uso tradicional de la imaginería del agua en referencia a la sabiduría y enseñanza divinas, la fuente de esta *hydōr* es el Mesías, quien declara «todas las cosas» (Jn 4:25, 29). El *hydōr* que ofrece Jesús sacia por completo la sed; esto es, es el derramamiento de la «vida eterna» (Jn 4:14). Finalmente, Jesús es el «pozo» del que se saca la verdadera *hydōr* (Jn 4:15), un cumplimiento y ampliación del agua que ni siquiera el pozo de Jacob podía proveer. En Juan 7:37–39 se aprecia un desarrollo interesante, especialmente en relación con Juan 4 . Mientras que a *hydōr* y al Espíritu se los describe en términos de cumplimiento en Juan 4, en Juan 7:37–39 esa misma conexión se describe en el sentido de anticipación. El motivo del agua, sin embargo, es menos explícito y más implícito, ya que se establece como parte del contexto de la fiesta de los Tabernáculos (*véase* Fiestas), con su ceremonia diaria de vertido de agua, que se hace más enfática con la oferta de Jesús de una bebida escatológica. Jesús declara por segunda vez que él es quien proporciona «agua viva», la cual implanta en aquellos que acuden a él, aquellos que saben que su sed solamente puede ser saciada por la *hydōr* que él da (Jn 7:37–38). Esta descripción de *hydōr* es el clímax del desarrollo narrativo del simbolismo del agua en este Evangelio, declarando que el sentido principal del símbolo es «el

Espíritu», un don escatológico que será entregado cuando se produzca la glorificación de Jesús (Jn 7:39).

La descripción de *hydōr* en el Evangelio de Juan no siempre es tan directa; hay varias ocasiones en las que el término es significativo aunque solamente se deje entrever de una manera sutil. Por ejemplo, en Juan 5:1–15 es posible interpretar un contraste intencionado entre las aguas mágicas curativas junto a las que el paralítico confía en su sanidad y la sanidad que ofrece Jesús: «¿Quieres ser sano?» (Jn 5:6). Y a la luz de la importancia explícita de *hydōr,* se pueden considerar relevantes los episodios del lavamiento de los pies de los discípulos por Jesús (Jn 13:5) y el agua (y sangre) que manan del cuerpo crucificado de Jesús (Jn 19:34). Con el simbolismo de *hydōr* tan profusamente presentado hasta ese punto de la narración, estas apariciones sutiles no hacen sino remarcar todavía más la conexión entre el agua y Jesús. Irónicamente, el *hydōr* que Jesús usará en última instancia para lavar a sus discípulos (Jn 13) vendrá directamente de él, y el «agua viva» que Jesús proporciona solamente se puede ofrecer mediante su *muerte. La prueba de su muerte fue, al mismo tiempo, la prueba de auténtica vida (Jn 19).

Los Evangelios emplean de forma creativa el simbolismo arquetípico de *hydōr,* las realidades biológica y espiritual, así como todos sus significados y alusiones veterotestamentarios, para expresar cómo todos esos simbolismos y significados son necesarios para encontrarle sentido a la obra y la persona de Jesucristo. En virtud del papel escatológico del Espíritu Santo, el símbolo de *hydōr* se relaciona con la verdadera vida y las bendiciones salvíficas: el nuevo nacimiento, la purificación, el *gozo, la satisfacción análoga a cuando uno ve saciada su sed y la vida eterna.

Véase también BAUTISMO; ESPÍRITU SANTO; VIDA, VIDA ETERNA.

BIBLIOGRAFÍA. **O. Böcher,** «Water», *NIDNTT* 9:988–91; **S. B. Bryan,** «Power in the Pool: The Healing of the Man at Bethesda and Jesus' Violation of the Sabbath (Jn. 5:1–18)», *TynBul* 54 (2003) 7–22; **G. M. Burge,** «Revisiting the Johannine Water Motif: Jesus, Ritual Purification and Two Great Pools in Jerusalem», en *New Testament Theology in Light of the Church's Mission: Essays in Honor of I. Howard Marshall,* ed. J. C. Laansma, G. Osborne y R. Van Neste (Eugene, OR: Cascade, 2011); **J. D. G. Dunn,** *Baptism in the Holy Spirit* (SBT 2/15; Londres: SCM Press, 1970); **L. Goppelt,** «ὕδωρ», *TDNT* 8:314–33; **L. P. Jones,** *The Symbol of*

Water in the Gospel of John (JSNTSupS 145; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); **C. S. Keener,** *The Gospel of John: A Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson, 2003); **C. R. Koester,** *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community* (2ª ed.; Mineápolis: Fortress, 2003); **W. Ng,** *Water Symbolism in John: An Eschatological Interpretation* (SBL 15; Nueva York: Peter Lang, 2001).

E. W. Klink III

AMÉN

«Amén» es una transliteración de la palabra hebrea *'amen* y tiene un abanico de significados entre los que se encuentran «fiable», «cierto», «verdadero». Los intérpretes de la LXX a menudo sustituyeron el término con la palabra griega *genoito* («así sea») y ocasionalmente con *alethos* («verdaderamente»). De modo parecido, muchas versiones castellanas emplean «ciertamente» o «verdaderamente» en lugar de adoptar la transliteración. En los Evangelios, «amén» aparece cien veces (31x en Mateo, 13x en Marcos, 6x en Lucas, 25x [siempre por partida doble] en Juan).

1. Antecedentes en el judaísmo y el Antiguo Testamento
2. El uso de Jesús en los Evangelios
3. Impacto narrativo en los Evangelios

1. Antecedentes en el judaísmo y el Antiguo Testamento.

En el AT «amén» funciona como respuesta de confirmación a lo que otra persona ha dicho. Puede tratarse de profecía, maldiciones y bendiciones (Nm 5:22; Dt 27:15–26; Jr 11:5). Normalmente se trata de una afirmación pública, y a menudo tiene lugar en un marco litúrgico. Esto lo corrobora la presencia de «amén» en Salmos 41:13; 72:19; 89:52; 106:48, cada uno de los cuales marca la culminación doxológica de su respectivo libro dentro del Salterio. en estos casos se hace énfasis en la participación de la audiencia al afirmar lo que se ha dicho previamente.

2. El uso de Jesús en los Evangelios.

El uso que hace Jesús del término «amén» en los Evangelios es peculiar. Allí la palabra aparece solo en sus labios y se refiere exclusivamente a sus propios dichos o enseñanzas. Además, el término introduce sus palabras en lugar de aparecer al final de las mismas. Para Marcos, el término se usa en diferentes escenarios, como en las declaraciones provocadas por algún desafío que se le ha planteado a Jesús (Mc 3:28;

8:12), lecciones para los discípulos (Mc 9:1, 41; 10:15), ejemplos de fe y fracaso (Mc 10:29; 12:43; 14:9), y palabras proféticas que aparecen más frecuentemente durante su ministerio en Jerusalén, especialmente en la noche de su traición (Mc 13:30; 14:18, 25,30). En el Evangelio de Mateo se encuentra en las enseñanzas dirigidas a las multitudes (Mt 5:18, 26), las enseñanzas para los discípulos en particular (Mt 10:15, 23; 16:28), las declaraciones contraculturales chocantes (Mt 8:10; 18:3), las lecciones prácticas y las *parábolas (Mt 18:13; 21:21; 24:47), y las predicciones y las palabras *proféticas (Mt 23:36; 24:2; 26:21, 34). Lucas solamente incluye dos usos que no se hallen ya en los otros Evangelios sinópticos de un modo u otro: en la exclamación de Jesús de que ningún profeta es acepto en su tierra (Lc 4:24) y en su respuesta a la petición del criminal para que se acuerde de él cuando Jesús venga con su *reino (Lc 23:43). En el Evangelio de Juan «amén» siempre aparece en dobletes, a menudo en medio de enseñanzas importantes de Jesús, donde el término se utiliza dos o tres veces dentro de un tema (Jn 5:19,24,25; 6:26,32,47,53). Otros ejemplos del término aparecen en dichos que responden a un desafío (Jn 8:34, 51, 58), en momentos de enseñanza individual (Natanael [Jn 1:51], Nicodemo [Jn 3:3, 5,11], Pedro [Jn 21:18]) y en diversas predicciones y promesas de los discursos de *despedida (Jn 13:21, 38; 14:12; 16:20, 23).

3. Impacto narrativo en los Evangelios.

Repasando los ejemplos de «amén» en cada Evangelio no se alcanza a determinar una función clara y única para el término. Se podría especular sobre por qué Lucas utiliza el término rara vez (quizás esto refleje su interés en escribir un Evangelio que tenga sentido para la audiencia que pretende alcanzar, que es predominantemente gentil), o por qué Mateo lo incluye tan frecuentemente (su audiencia es judía). En cambio, dado el énfasis de Marcos sobre la autoridad de Jesús desde el principio de su Evangelio, es interesante observar que no incluye el término para reforzar la imagen autoritativa de Jesús en un momento en el que podría esperarse que lo hiciera. Por lo que respecta al Evangelio de Juan, la presencia de las declaraciones «amén» refleja su estilo dramático, en forma de dobletes y a menudo en puntos cruciales de la narración (e. g., cuando se cuestiona a Jesús [Jn 8] o cuando deja a sus seguidores con sus palabras de despedida [Jn 13–16]).

¿Qué significa «amén» en los Evangelios? Entre las sugerencias realizadas por los especialistas la palabra podría (1) indicar la divinidad de Jesús, (2) destacar la *autoridad de las enseñanzas de Jesús, (3) presentar a Jesús como quien tiene la autoridad de un mensajero de Dios (énfasis profético), (4) reflejar un trasfondo litúrgico (particularmente en el Evangelio de Juan), (5) acentuar la fuerza de las palabras de Jesús, (6) indicar la fiel transmisión de la tradición (autentificar las palabras de Jesús como históricamente exactas), (7) darle a las palabras de Jesús un sentido de solemnidad.

Aunque es posible que nunca sepamos con certeza qué tipos de significado pudo haber tenido este término para Jesús, los autores del Evangelio o sus audiencias, como mínimo se puede decir que las declaraciones «amén» llaman la atención sobre las palabras de Jesús, resaltando la naturaleza enfática de su enseñanza y afirmaciones acerca de la obra de Dios en el mundo a través de su vida, muerte y resurrección.

Véase también AUTORIDAD Y PODER; MAESTRO.

BIBLIOGRAFÍA. **R. E. Brown,** *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (2 vols.; ABRL; Nueva York: Doubleday, 1994) 1:137 - existe edición castellana: La muerte del Mesías (2 vols.; Estella: Verbo Divino, 2005, 2006); **D. Doriani,** «Jesus' Use of Amen», *Fresh* 17 (1991) 125–27; **J. Jeremias,** *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (Nueva York: Scribner, 1971) 35–36 - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1973); **H. Schlier,** «ἀμήν», *TDNT* 1:335–38; **R. H. Stein,** *The Method and Message of Jesus' Teachings* (ed. rev.; Louisville: Westminster John Knox, 1994) 121–22; **J. Strugnell,** «'Amen, I Say unto You' in the Sayings of Jesus and in Early Christian Literature», *HTR* 67 (1974) 177–82.

H. Carey

AMOR, MANDAMIENTO DEL AMOR

El mandamiento del amor aparece de diversas maneras en los Evangelios canónicos, y un estudio detenido ayuda a destacar sus matices. Pero, entre los Evangelios, Juan ofrece un tratamiento singular y detallado de este tema, que se comprende mejor en relación con las cartas y la comunidad joánicas.

1. El mandamiento del amor de Jesús en los Evangelios canónicos
2. La teología del amor de Dios en la literatura joánica

1. El mandamiento del amor de Jesús en los Evangelios canónicos.

Los Evangelios canónicos coinciden en que el mandamiento del amor encarna el motivo central de la ética de Jesús. Sin embargo, los mismos Evangelios muestran diseños literarios distintos, así como características distintivas, tanto en la sustancia como en los detalles.

1.1. Semejanzas y diferencias del mandamiento del amor en los Evangelios canónicos. La tradición sinóptica sitúa el mandamiento del amor en un debate público iniciado por las preguntas de unos extraños. Dentro del marco del conflicto de Jerusalén, las correspondientes enseñanzas siguen en Mateo 22:34–40 y Marcos 12:28–34 en respuesta a la petición de los saduceos, que aborda la cuestión de la existencia después de la muerte. De este modo, el doble mandamiento del amor es la cima de los debates y conversaciones que Jesús tuvo justo antes de su arresto en *Jerusalén. En cambio, el relato lucano del mandamiento del amor, en Lucas 10:25–28, aparece en una etapa temprana de la historia, comparativamente hablando, tras las bienaventuranzas dirigidas a los *discípulos de Jesús (Lc 10:23–24), cuando un maestro de la ley trata de cuestionar la autoridad de Jesús.

La composición joánica del mandamiento del amor se encuentra en un contexto narrativo completamente distinto. Por un lado, en Juan 13:34 Jesús actúa sin que medie la iniciativa de un tercero. No se le pide que comente sobre la importancia o relevancia de mandamientos concretos de la Torá, sino que ofrece confiadamente su propio nuevo *mandamiento. Esta narración destaca de manera extraordinaria la supremacía y la *autoridad de Jesús. Por otra parte, en la versión joánica el mandamiento del amor se dirige únicamente a los discípulos; a diferencia de la tradición sinóptica, ningún extraño escucha el mandamiento del amor mutuo.

La diferencia más importante se produce en el campo de las justificaciones del mandamiento del amor. Mateo 22:36 y Marcos 12:28 tematizan la cuestión del primer o mayor mandamiento, mientras que Lucas 10:25 tematiza la cuestión referida a las condiciones que uno debe cumplir para conseguir la vida eterna. Esta forma de entrelazar los mandamientos del amor a Dios y al prójimo, que se encuentran como

instrucciones separadas en la tradición legislativa judía (Lv 19:17–18; Dt 6:5), sigue de manera parcialmente distinta en la tradición sinóptica. Por contra, ni en Juan 13:34–35 ni en ningún otro lugar del Evangelio de Juan se justifica el mandamiento del amor apelando a las Escrituras. El mandamiento del amor es más bien un nuevo mandamiento dado por Jesús. Este tema se puede interpretar como una consecuencia de la hermenéutica joánica de las Escrituras. Las Sagradas Escrituras del judaísmo dan testimonio de Jesús (Jn 5:39), quien interpreta la voluntad de Dios tal como puede reconocerse en ellas (Jn 1:17). No es la autoridad de las Escrituras judías sino más bien la de Jesús la que justifica el mandamiento del amor.

Una diferencia más en la composición de las versiones sinóptica y joánica del mandamiento del amor queda reflejada en la medida utilizada para la conducta ética. En Levítico 19:17 y Marcos 12:28 el amor de uno hacia sí mismo sirve como medida del amor al prójimo. Sin embargo, para Juan 13:34 el amor de Jesús es la medida y el estándar del amor mutuo. Los discípulos deberían amarse los unos a los otros en el modo en que Jesús los amó. Lo normativo no es el comportamiento humano, sino el amor de Jesús, que encarna el amor de Dios y encuentra su expresión última en su sacrificio en la cruz (cf. Jn 15:13; 1 Jn 3:16) (véase MUERTE DE JESÚS).

Así pues, la base del mandamiento del amor en el cuarto Evangelio conecta el trasfondo del motivo (Lv 19:17) con una ética de la imitación orientada hacia la vida de Jesús. Dentro de los escritos joánicos este motivo se corresponde con 1 Juan 4:11, donde se hace referencia al amor mutuo dentro de la comunidad como la conducta que corresponde al amor de Dios. Juan 13:34, sin embargo, no se orienta hacia el amor de Dios sino más bien hacia el amor de Jesús. No obstante, el concepto del cuarto Evangelio es coherente con 1 Juan 4:11 en tanto que el amor de Dios se revela en la misión del Hijo de Dios. Jesús manda el amor del que él es un ejemplo.

1.2. El alcance del mandamiento del amor. Existe una notable diferencia entre la tradición sinóptica y la literatura joánica en cuanto al alcance del mandamiento del amor. Las versiones sinópticas coinciden en que el mandamiento del amor de Jesús no tiene que ver solamente con las personas que dependen inmediatamente de uno y sus compañeros sino también, y de hecho principalmente, con las personas

socialmente marginadas, incluidos los extranjeros e incluso nuestros enemigos (cf. el material de Q en Mt 5:43–48; Lc 6:27–36). Mientras que los criminales y los malvados aman a quienes dependen de ellos, los seguidores de Jesús deberían ir mucho más allá de esto y practicar el amor incondicional hacia su prójimo. Si bien esta ampliación del mandamiento del amor ya se puede observar en diversas formulaciones judías (e.g., *TestIs* 7:6; *TestZab* 5:1; *TestNef* 8:3), el mandamiento de amar a los enemigos puede interpretarse como una intensificación de la ética del amor contemporánea y debería rastrearse su origen hasta el propio Jesús. Este detalle de la historia de la tradición se vuelve aún más claro a la luz del Jesús mateano que hace referencia a un concepto contemporáneo que vincula el mandamiento de amar al prójimo con la llamada a odiar a los enemigos (Mt 5:43). Este llamamiento se puede tomar como una referencia indirecta a la interpretación del mandamiento del amor que dejó principalmente como legado la *Regla de la comunidad* de Qumrán (1QS I, 3–9; IX, 16, 21).

En contraposición con la tradición sinóptica, donde el foco se pone concreta y detalladamente en el amor al «prójimo», Juan tematiza la importancia del amor mutuo entre los seguidores de Jesús (Jn 13:34–35). Dado que en este último texto el mandamiento del amor se dirige únicamente a los Doce, y puesto que no hay rastro del llamamiento a amar a los enemigos, a veces se postula que el cuarto Evangelio es un documento «sectario» y que la comunidad joánica es un «grupo sectario» (Segovia, 272). En consecuencia, el espíritu de Jesús queda confinado entre las paredes de la comunidad joánica (véase Stauffer, 47).

Esta evaluación malinterpreta la intención general de la teología de Juan. La composición del mandamiento del amor en Juan 13:34 es una consecuencia de la cristología joánica y un intento de afrontar el cisma de la comunidad (véase el apartado 2). Asimismo, el cuarto Evangelio sitúa el relato del lavamiento de los pies (Jn 13) y el mandamiento del amor en un contexto narrativo, mientras que en este mismo punto de la narración del ministerio de Jesús la tradición sinóptica ofrece la tradición de la Cena del Señor (véase ÚLTIMA CENA). En el Evangelio de Juan la analogía temática de la Cena del Señor podemos encontrarla en la interpretación eucarística del discurso del *pan de vida (Jn 6:51–58), un tema que provoca división entre los discípulos (Jn 6:61). Resulta significativo que mientras Judas permaneció con la comunidad de los

discípulos mientras Jesús les lavaba los pies, la abandonó inmediatamente antes de que les transmitiera el mandamiento del amor. Aunque había sido testigo de la confesión de Pedro (Jn 6:66), que se produjo tras la disolución de aquellos que seguían a Jesús, no vio lo que significa el amor mutuo.

A la vista de este drama narrativo, la composición del mandamiento del amor, así como la composición del discurso sobre el pan de vida, se pueden interpretar como un intento de vencer los problemas fundamentales que había en el centro de la división de la comunidad joánica. Después de Juan 6:51, que tal vez refleja una polémica antidoceta, Juan 13:34 se centra en la falta de solidaridad comunitaria. Es como si Juan estuviera planteando una pregunta básica: ¿quién, en contraste con Judas, pertenece al verdadero círculo de los discípulos y acepta el mandamiento de Jesús, que él demostró de manera paradigmática lavando los pies de los discípulos? El marco privado e íntimo de la escena del lavamiento de los pies no debe verse como una indicación de que el cuarto Evangelio es un documento sectario o de que la comunidad joánica es un grupo sectario. Antes bien, la composición narrativa implica una exhortación a obedecer ese mandamiento de Dios que solo Jesús confió a sus fieles compañeros.

1.3. La interpretación lucana del mandamiento de amar al prójimo (Lc 10:25–37). La formulación lucana del mandamiento del amor difiere significativamente de los textos sinópticos paralelos. Si Lucas hubiera seguido la estructura narrativa de Marcos, habría colocado el mandamiento del amor en el contexto del debate de Jerusalén, donde personificó la culminación de la controversia de Jesús con los representantes del judaísmo contemporáneo. Que Lucas está abordando una preocupación concreta es evidente por el hecho de que se aparta de la línea argumental de Marcos. Mientras las versiones de Marcos y Mateo describen una discusión con los escribas sobre la dignidad de distintas leyes de la Torá, la versión de Lucas comienza con una pregunta soteriológica. Un maestro de la ley quiere saber qué tiene que hacer para alcanzar la vida eterna (Lc 10:25). A esta pregunta le sigue un cambio de lo más peculiar, al menos si se compara con la versión de Marcos. Estrictamente hablando, no es Jesús quien ahora formula el entrelazado entre el amor de Dios y el amor al prójimo, sino que es el *escriba anónimo quien lo hace. Este detalle muestra que, para Lucas, la cuestión

ya no es la justificación de cuál es el mayor de los mandamientos. Después de todo, incluso un escriba anónimo de un lugar perdido de Galilea sabe que el amor a Dios está estrechamente relacionado con el amor al prójimo.

Por otro lado, si lo comparamos con Marcos, Lucas se centra más en el asunto de la práctica ética concreta. Esto se aprecia claramente por la pregunta del escriba, que la formula en un intento por justificarse a sí mismo; la pregunta tiene que ver con la identidad del prójimo. Jesús responde seguidamente a esta pregunta ofreciendo la parábola del buen samaritano. En esta conexión resultan particularmente importantes la introducción e, incluso más todavía, la segunda parte de la parábola en la que se describe el comportamiento del samaritano. Pese a que el tratamiento de las acciones del samaritano es breve, el lector puede ver el mandamiento del amor llevado a la práctica, todo ello como parte de la misión *sanadora de Jesús.

Hasta ahí ya se puede ver en los detalles de Lucas 10:34, donde el compasivo samaritano se volvió hacia el herido, vendó sus heridas y le administró aceite y vino. A menudo se ha dado por supuesto que Lucas derivó el motivo de la unción con aceite del contexto de la misión marcana de sanidad (Mc 6:13). También se ha propuesto que la descripción de Lucas coincide con la práctica cristiana primitiva de atender las necesidades de los que no se encontraban bien dentro de su propia comunidad (e.g., Sant 5:14). Que Lucas 10:34 en realidad describe un acto de cuidado concreto hacia un enfermo se puede ver más claramente cuando se lee el texto dentro del trasfondo de las prácticas médicas contemporáneas.

Aunque la primera declaración en Lucas 10:34 no hubiera sido nada fuera de lo común para los lectores contemporáneos, lo que sigue en la segunda declaración y en el versículo siguiente probablemente pareció casi chocante. El samaritano trasladó al hombre gravemente herido a lomos de su animal hasta una posada. Allí, cuidó de él hasta el día siguiente. En el momento de su partida delegó el cuidado en el posadero y le dio los fondos por adelantado para futuros gastos. Esta acción resulta ser casi revolucionaria cuando se lee dentro del contexto de los informes contemporáneos que describen la manera de tratar a los inválidos menos privilegiados en el Imperio romano.

El modo en que Lucas entrelaza el mandamiento del amor con la

parábola del buen samaritano encaja bien con el énfasis ético de la teología lucana. Lucas quiere iniciar un *ethos* en el que los seguidores de Jesús estén preparados para dar de lo que tienen para apoyar a las personas necesitadas de ayuda y cuidado. Dentro de este trasfondo, la formulación lucana del mandamiento del amor de Jesús y la parábola del buen samaritano se puede interpretar como una ilustración lucana de la misión sanadora de Jesús.

2. La teología del amor de Dios en la literatura joánica.

La literatura joánica emplea la terminología del «amor» de un modo singular y abarcando un amplio espectro (véase Popkes). En el corpus joánico encontramos 106 del total de las 320 apariciones de palabras pertenecientes a la familia *agap-* en el NT (*agapaō*: Juan 37x; 1–3 Juan 31x; resto del NT 75x; *agapē*: Juan 7x; 1–3 Juan 21x; resto del NT 88x; *agapētos*:1–3 Juan 10x; resto del NT 51x). Asimismo, 21 de los 55 casos de palabras de la familia *phil-* en todo el NT se encuentran en la literatura joánica (concretamente, *phileō*: Juan 13x; resto del NT 12x; *philos*: Juan 6x; 1–3 Juan 2x; resto del NT 21x; *philia* solamente se encuentra una vez en NT [Sant 4:4]). Si la literatura joánica domina el NT estadísticamente en su uso de *agapaō* y *phileō*, también hay que decir que ese mismo corpus muestra un abanico muy amplio de usos semánticos (véase Popkes, 19–20).

El motivo del amor es una clave para comprender la teología de Juan. Por ejemplo, la correspondencia joánica refleja el conflicto y la ruptura de la comunidad joánica con distintos grados de intensidad. En este contexto se le atribuye una especial relevancia al problema del amor comunitario. Especialmente 1 Juan tiene por objeto aconsejar a los miembros de la comunidad que deben amarse los unos a los otros. Por un lado, el autor quiere recordarle a sus lectores que el amor mutuo es fundamental entre los mandamientos de Dios; por el otro, trata de dejar clara la relevancia de su amor mutuo. Con este fin, desarrolla un equivalente joánico retóricamente efectivo al Cantar de los Cantares (1 Jn 4:7–5:4). La intención central del mensaje es la explicación del amor comunitario como intención adecuada a la misión de Jesús (1 Jn 4:11–12).

En el Evangelio de Juan encontramos una evaluación todavía más compleja de este tema. Todas las declaraciones del cuarto Evangelio que

tienen que ver con el amor y el mandamiento del amor aparecen en una economía de la reciprocidad. Podríamos llamar a esto perfectamente como la «cristología del amor de Dios», porque las palabras y los hechos de Jesús personifican el amor de Dios hecho carne (véase ENCARNACIÓN). Los aspectos individuales del motivo del amor forman un complejo coherente, basado en un principio de organización joánico característico. El marco hermenéutico de este concepto se puede entender a la luz de las palabras finales de la oración intercesora de Jesús en Juan 17. Aquí Juan ofrece un compendio de su teología donde el diálogo íntimo entre el *Hijo de Dios y su Padre junta, comprime y diferencia anteriores motivos e ideas. Esto se aplica en particular al motivo del amor y concretamente al pasaje acumulativo, Juan 17:24–26. Tal como se aclara aquí, el Padre ya ama al Hijo desde antes de la fundación del mundo (Jn 17:24). Este amor eterno entre Padre e Hijo debe cumplirse en el seno de la comunidad de creyentes (Jn 17:26); el mismo amor proporciona también la base para su unidad (Jn 17:21, 23) (véase DIOS). El mundo, al encontrarse con esta unidad amorosa, debe venir a la fe y reconocer el derecho de Jesús a la misión y al amor mutuo de Dios, Jesús y los creyentes (Jn 17:21, 23, reiterando y formando una inclusión con Jn 13:35; 14:31).

Estas declaraciones forman un arco de suspense entre la protología y la *escatología. Al mismo tiempo, las afirmaciones implican leer las instrucciones para el propio cuarto Evangelio. Por una parte, el relato de la *pasión que viene a continuación se encuentra bajo la señal del amor eterno entre Jesús y Dios, que debería ganar terreno en los creyentes; por otra parte, el lector es invitado a releer el Evangelio como un todo para comprender las distintas facetas de las declaraciones sobre el amor.

El motivo del amor se puede encontrar primeramente en el encuentro de Jesús con Nicodemo. Dado que Dios ama el cosmos, envió a su Hijo para salvar al *mundo (Jn 3:16). Por lo tanto, todo el evento salvífico se encuentra bajo este signo universal. Puesto que Dios ama al mundo, Jesús es el Hijo de Dios rendido y enviado, el *cordero que quita el pecado del mundo (Jn 1:29) y el salvador del mundo (Jn 4:42). Por un lado, la autoridad de Jesús está justificada por el amor de Dios hacia su Hijo (Jn 3:35; 5:20; 10:17), que en cada caso se corresponde con el motivo de la gloria divina de Jesús (Jn 17:5, 24); por otro lado, el rechazo de Jesús por parte del cosmos y «los judíos» se remonta a la falta

de amor hacia él y hacia Dios (Jn 3:19–21; 5:42; 8:42; 12:42).

Más adelante, en el discurso de despedida, nos encontramos con que Juan coloca los anteriores hechos públicos de Jesús bajo el signo del amor de Jesús por sus discípulos (Jn 13:1). La narración que sigue del lavamiento de los pies ofrece un buen ejemplo de este amor (Jn 13:15), así como la justificación cristológica del mandamiento del amor en Juan 13:34. Aquí Jesús dio de forma maestra el nuevo mandamiento del amor. Teniendo en cuenta que la propia Escritura apunta a Jesús como el exégeta de Dios (Jn 1:18; 5:39), este nuevo mandamiento se puede identificar como el mandamiento de Jesús. Su amor es la medida de la norma ética. Los discípulos no deberían amar a su prójimo como se aman a sí mismos, sino como Jesús los había amado a ellos. Por lo que se refiere a la técnica de la composición, el mandamiento del amor también contrasta con el corpus principal del discurso de despedida. Se sitúa en el centro de una escena de traición y calumnia. Aunque Judas permanece en la comunidad de los discípulos mientras Jesús lava los pies de sus discípulos, sale inmediatamente antes de que Jesús transmita el mandamiento del amor. Acto seguido, Pedro hace hincapié en que está dispuesto a dar su vida por Jesús (Jn 13:36–38). Jesús, sin embargo, le confronta con su próxima calumnia (cf. Jn 18:25–27). Este marco narrativo destaca extraordinariamente el mandamiento del amor y subraya la exclusividad de la autoentrega de Jesús, que es la expresión más elevada de su amor por los discípulos (Jn 15:13).

El hecho de que este mandamiento del amor se transmita no en el marco de un debate público sino entre el círculo de los discípulos fieles de Jesús en el Evangelio de Juan no es ninguna indicación de una ética particularista y sectaria. Esta composición debe atribuirse a la superación del cisma dentro de la comunidad joánica. Destaca que el mandamiento del amor se ubique dentro de un contexto narrativo en el que la tradición sinóptica contiene la Cena del Señor. Pero esto ya se había tratado en el discurso encarnacional y antidoceta del pan de vida. Dentro del mismo contexto también está reflejado el cisma de la comunidad (obsérvese en especial la historia del desacuerdo entre los discípulos en Jn 6:60–71). Por lo tanto, la composición del discurso del pan de vida y el mandamiento del amor también sirven a la superación del cisma de la comunidad.

En el discurso de despedida se diferencian las implicaciones

cristológica y eclesial del motivo del amor de Jesús por sus discípulos y el mandamiento del amor (Jn 13:34) colocándolos en relación con otros temas joánicos (e.g., la inmanencia recíproca de Dios y los creyentes [Jn 14:23], el *gozo de Jesús y los discípulos [Jn 15:11], los motivos de la amistad [Jn 15:13–15], la idea de la elección [Jn 15:16], la comprensión de la fe [Jn 15:13–15]). Es importante fijarse en que el mandamiento del amor no se define más precisamente. Por ejemplo, si el relato del lavamiento de los pies en Juan 13:2–15 refleja e inicia una práctica dentro de la comunidad es algo que no se puede aclarar basándonos en nuestra lectura del Evangelio de Juan. Y tampoco se explica concretamente la naturaleza del «fruto» que los discípulos están destinados a dar (Jn 15:1–8, 16). Es evidente que el autor no quería estipular códigos de conducta concretos. En vez de eso, quería declarar el amor de Jesús como la base y el modelo del amor mutuo de los creyentes. Jesús es la vid a través de la cual los creyentes son capaces de producir fruto.

Además del amor de Jesús por los discípulos, el amor de los discípulos por Jesús ocupa el primer plano en el discurso de despedida (Jn 14:15, 21, 23–31; 16:27). Aunque no se manda explícitamente amar a Jesús, se identifica implícitamente como condición indispensable del discipulado: todo aquel que ama a Jesús guarda sus mandamientos y palabras. El Padre ama a los discípulos porque ellos aman a Jesús (Jn 14:21b, 23a; 16:27). El amor por Jesús es un criterio de inmanencia recíproca del Padre, el Hijo y los discípulos (Jn 14:23b). Esta concepción resulta ser la interpretación joánica del mandamiento del amor a Dios en Deuteronomio 6:4–5. El motivo del amor por Dios se «funde» en el amor por Jesús. Esta es la razón por la que el motivo del amor de los discípulos por Jesús se puede interpretar como el clímax cristológico de la teología joánica del amor y como una implementación sistemática de la cristología joánica: si Dios y Jesús ya se han unido en una comunidad de amor desde antes de la creación del mundo (Jn 17:24; cf. Jn 1:18) y el Hijo se hace visible en su Padre (Jn 14:8–10), se desprende que ese amor por el Padre queda demostrado en el amor por el Hijo de Dios. Si el Padre y el Hijo son uno (Jn 1:1–2; 10:30), el amor por Dios debe incluir también el amor por Jesús. La composición del motivo del amor hacia Jesús apoya la idea de que el Evangelio de Juan probablemente se completó después de las epístolas de Juan. Ofrece una estrategia

avanzada sobre cómo afrontar las cosas en el contexto de los conflictos acerca del significado del amor por Dios y por los demás cristianos, que aparecen documentados en las epístolas joánicas.

Esta «cristología del amor de Dios» no va dirigida solamente a la comunidad, sino también al mundo más allá de la comunidad. El destino pospascual de la comunidad está basado en el destino de Jesús en el mundo antes de la Pascua. Durante la carrera terrenal de Jesús el odio del mundo se centró no sobre los discípulos sino sobre Jesús (Jn 7:7). Una vez que Jesús hubo partido, el odio hacia Jesús llevó al odio hacia la comunidad (Jn 15:18–25). Pero la comunidad no debe reaccionar con odio a esta condenación; antes bien, debe continuar la misión del Hijo de Dios. Igual que Dios envió a Jesús al mundo, Jesús envía a sus discípulos al mundo (Jn 17:18; 20:21). El acontecimiento de la salvación —el sufrimiento y la muerte de Jesús— encuentra su desarrollo en la proclamación de la comunidad. Y el mundo obtendrá el conocimiento salvador de la reclamación de Jesús a la misión por medio del amor y la unidad de los creyentes que reflejan el amor de Jesús (Jn 13:35; 14:31; 17:21–23). El deseo universal de Dios de salvar al mundo no fracasa por la condena de Jesús, sino que es continuado por la comunidad.

Véase también MANDAMIENTO; ÉTICA DE JESÚS; MISERICORDIA.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Augenstein,** *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen* (BWANT 134; Stuttgart: Kohlhammer, 1993); **V. P Furnish,** *The Love Command in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1972); **J. Piper,** *«Love Your Enemies»: Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis; A History of the Tradition and the Interpretation of Its Uses* (Grand Rapids: Baker, 1991); **E. E. Popkes,** *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften: Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT 2/197; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005); **G. Quell y E. Stauffer,** «ἀγαπάω, κτλ.», *TDNT* 1:21–55; **F. F. Segovia,** *Love Relationships in the Johannine Tradition: Agapē/Agapan in I John and the Fourth Gospel* (SBLDS 58; Chico, CA: Scholars Press, 1982); **D. M. Smith,** «The Love Command: John and Paul?» en *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters: Essays in Honor of Victor Paul Furnish,* ed. E. H. Lovering Jr. y J. L. Sumney (Nashville: Abingdon, 1996) 207–17; **E. Stauffer,** *Die Botschaft Jesu damals und heute* (Dalp-Taschenbücher 333; Berna: Francke, 1959); **U. C.**

von Wahlde, *The Johannine Commandments:1 John and the Struggle for the Johannine Tradition* (TI; Nueva York: Paulist Press, 1990).

E. E. Popkes

ANCIANOS

Originalmente el hebreo *zāqēn* significaba «alguien con barba» o se refería a un miembro anciano de una familia, y así se utiliza frecuentemente en la Biblia para aludir a aquellos que son mayores en años. Sin embargo, el uso más habitual del término *anciano* hace referencia al cabeza de familia o clan. En tiempos de Jesús estos eran predominantemente los líderes aristocráticos de las familias patricias judías. Estos servían en los consejos locales de las aldeas y, junto a los *fariseos y los *saduceos, en el *Sanedrín, el gran consejo de los judíos en Jerusalén.

1. Antecedentes veterotestamentarios
2. Desarrollos posexílicos e intertestamentarios
3. El judaísmo del tiempo de Jesús
4. Los énfasis de los Evangelistas

1. Antecedentes veterotestamentarios.

El cargo institucional de anciano deriva de la historia más antigua de la nación, cuando las familias y clanes controlaban la política de los hebreos. Como jefes de las grandes familias, los ancianos se convirtieron naturalmente en los líderes de los clanes y formaron consejos para dirigir a las tribus. Sin embargo, no hubo ningún momento en que ellos fueran la única autoridad, porque siempre representaban al pueblo bajo el liderazgo de líderes divinamente designados como *Moisés (Ex 3:16, 18; 18:12). En el Sinaí “setenta de los ancianos de Israel” fueron convocados para ratificar el pacto (Ex 24:1, 9), un evento celebrado posteriormente por los judíos como la constitución también de la comisión divina del oficio de anciano. En Números 11:16–17, 24–25, donde claramente se indica que hubo una ceremonia de unción, leemos que el Espíritu cayó sobre ellos y comenzaron a profetizar. Desde ese momento en adelante compartieron las cargas de Moisés y le ayudaron en el desempeño de su función.

Deuteronomio habla de las responsabilidades legales de los ancianos: la administración de la justicia local (Dt 19:11–13), su papel como jueces civiles a las puertas de la ciudad, que eran las antiguas salas de

audiencia (Dt 22:15; 25:7), y encargados de fallar en los casos de disputas familiares (Dt 21:18–21; 22:13–21). Después del asentamiento en Canaán los ancianos se convirtieron en una clase gobernante, no solo detentando los poderes judiciales, sino también los políticos y militares (1 Sm 4:3; 8:4–9). Durante la monarquía su autoridad menguó debido a la creación de un gobierno centralizado, con su función pública. Pero los ancianos como gobernantes locales seguían teniendo una considerable influencia y actuaban como amortiguadores de las tendencias dictatoriales por parte de la monarquía. Saúl buscó su favor (1 Sm 15:30), y tanto David (2 Sm 3:17; 5:3) como Roboam (1 Re 12:6–8) acudieron a los ancianos cuando pretendían hacerse con el trono. Siempre hubo tensión entre los ancianos y el rey, ya que sus esferas de autoridad se solapaban, pero los ancianos todavía impartían justicia tanto en asuntos legales como religiosos entre el pueblo.

2. Desarrollos posexílicos e intertestamentarios.

Durante el exilio tanto la monarquía como la estructura tribal de Israel colapsaron, y los ancianos ganaron aún más autoridad que antes. En las comunidades del exilio (Jr 29:1) y en Palestina (Ez 8:1; 14:1) los ancianos destacaban bastante. Sin embargo, había una diferencia; ahora no era los clanes o las tribus, sino las familias individuales, las que se habían hecho con el liderazgo. Durante el período posexílico estas familias se convirtieron en una aristocracia, y sus ancianos gozaban de una gran influencia. En Esdras 5:9; 6:6–15 ellos fueron los principales instigadores de la reconstrucción del templo, y tanto Darío como el gobernador persa Tatnai trabajaron con ellos. Los ancianos de las ciudades continuaron detentando su poder (véase Esd 10:14; cf. los “jefes de casas paternas” en Esd 10:16), y Nehemías tuvo continuas batallas con estos “nobles y oficiales” (Neh 5:7; 7:5), pero fue la familia aristocrática la que sacó cada vez más ventaja.

Durante el período intertestamentario estos jefes de familia y ancianos tomaron poco a poco el control del aparato del Estado y empezaron a reunirse como consejo para gobernar la nación, convirtiéndose así en precursores del Sanedrín. Puede ser que la forma más antigua fuera la “compañía” de doce caciques mencionados en Esdras 2:2; Nehemías 7:7, posiblemente representa simbólicamente a las doce tribus. Bajo el dominio helenístico este consejo, el Gerousia, tenía

amplios poderes, ya que los griegos permitieron que los pueblos que habían sometido gobernaran sus propios asuntos internos. En algún momento llegó a haber setenta miembros (o setenta y uno, si se cuenta al sumo sacerdote) (cf. *m. Sanh.* 1:6; Josefo, *Bell.* 2.482), y el consejo constaba de ancianos y *sacerdotes aristócratas, con el sumo sacerdote a la cabeza. Durante el reinado de los asmoneos, sin embargo, la composición de la Gerousia se alteró de nuevo. Sus poderes se redujeron debido a las tendencias monárquicas de los gobernantes, y hubo una presencia cada vez mayor de líderes de los escribas (fariseos), lo que dio como resultado que la estructura de poder se dividiera entre dos facciones: la nobleza (ancianos y sacerdotes) y los laicos (escribas). Esto continuó hasta el período del NT.

Se produjeron otras dos restricciones de la autoridad de Sanedrín (y por tanto de los ancianos) en los cincuenta años anteriores a Jesús. Bajo el gobernador romano Gabinio (57–55 a. C.) Palestina fue dividida en cinco *synedria*, y durante diez años el Sanedrín solamente tenía jurisdicción sobre las tres de Judea, aproximadamente una tercera parte de su antiguo territorio. Las viejas líneas de autoridad fueron reinstauradas bajo Hircano II (47 a. C.), pero eso también duró poco, puesto que *Herodes el Grande comenzó su reinado ejecutando a cuarenta y cinco miembros del Sanedrín que habían apoyado a Antígono (Josefo, *Ant.* 15.1.2) y obligando a la nobleza a someterse. Durante este período, sin embargo, los ancianos continuaron sirviendo como jefes de familias influyentes y como líderes de la comunidad. Es más, el "consejo de ancianos" representaba a la nación en sus relaciones con los griegos y los romanos, y también realizaba funciones judiciales en el país. En Qumrán al parecer no existía ese cargo, pero los ancianos, en su calidad de cabezas de familia, seguían en rango a los sacerdotes en cuanto a autoridad judicial y haláquica se refiere, y había un consejo de doce laicos y tres miembros sacerdotales que gobernada la comunidad (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO).

3. El judaísmo del tiempo de Jesús.

En el siglo I A. D., los *presbyteroi* servían principalmente una función comunitaria. Sus deberes se describen en el tratado misnaico Sanedrín, aunque la medida en que éste representa el judaísmo anterior al año 70 es objeto de mucho debate. Tanto en Judea como en las comunidades de

la diáspora parece haber habido un consejo de siete ancianos que funcionaban principalmente a nivel cívico, y un comité ejecutivo de tres *archontes* ("gobernantes") -el jefe de la sinagoga, el ministro de la congregación y el recaudador de limosnas- que operaban principalmente a nivel de la sinagoga (cf. Jdt 6:15–17; 7:9–10). Sin embargo, no había una distinción clara entre la vida cívica y religiosa en las comunidades judías, y los dos grupos controlaban conjuntamente la vida cotidiana del pueblo judío. En las ciudades cosmopolitas, con una población mixta y sinagogas especiales (por ejemplo, Roma), puede que hubiera consejos de ancianos separados para la sinagoga y la comunidad, pero en la comunidad judía promedio el mismo grupo de ancianos gobernaba tanto los asuntos cívicos como los relacionados con la sinagoga, y a menudo los *archontes* se escogían de entre los ancianos.

Los *presbyteroi* tenían plena jurisdicción sobre la vida civil, así como sobre la religiosa. Ellos decidían qué tipo de acción disciplinaria resultaba apropiada, si la flagelación o, la más grave de todas, la separación o excomunión. Aunque los ancianos no controlaban el culto de la sinagoga (que estaba bajo la jurisdicción de los *archontes*), ocupaban los asientos de honor y oficialmente hacían cumplir la ley. También administran tanto los asuntos del pueblo como de la sinagoga, tomando decisiones en una amplia variedad de situaciones. A menudo, el presidente de la sinagoga era un anciano, y el cargo pasaba más allá de los líderes hereditarios de las familias nobles para abarcar a los líderes laicos electos de la comunidad (probablemente elegidos anualmente).

En correspondencia con los consejos locales estaba la Gerousia suprema, o Sanedrín, en Jerusalén. Allí, el término "anciano" se utiliza generalmente para describir a todos los miembros (cf. el *presbyterion*, "consejo de ancianos", en Lc 22:66; Hch 22:5) o específicamente para referirse a los líderes laicos que constituían la tercera parte, y la menos influyente, del grupo (con los saduceos y fariseos) en el Sanedrín, la nobleza laica. Un tercer uso del término denota a los escribas como intérpretes de la ley (cf. la "tradición de los ancianos" en Mc 7:3, 5 par.). Este último uso se hizo predominante en el período posterior al año 70, cuando fue utilizado en referencia a los estudiosos escribas que desarrollaron la tradición tanaítica.

4. Los énfasis de los Evangelistas.

Presbyteros como título solamente aparece en los Evangelios en las *predicciones sobre la pasión y en los propios relatos de la *pasión. Siempre (salvo en Lc 7:3, donde los "ancianos" de una sinagoga dan testimonio de la piedad de un centurión) se refiere a los miembros laicos del Sanedrín, y en todos los casos excepto en la primera predicción de la pasión (Mc 8:31 par., donde puede que se destaque su función jurídica) aparece después de la mención de los «principales sacerdotes". Esto probablemente se deba a la mayor influencia de los miembros sacerdotales en el Sanedrín.

Marcos conserva la lista completa de los «principales sacerdotes, ancianos y escribas" que constituían el Sanedrín, en este orden, en Marcos 14:53; 15:1 (vinculando así a los ancianos con la facción sacerdotal, el alineamiento político normal), pero nombra a los "escribas" por delante de los ancianos en Marcos 11:27; 14:43 (probablemente debido a la mayor influencia política de los escribas en el siglo I A. D.)

Mateo muestra un mayor interés en la participación de "los ancianos" en los acontecimientos de la pasión (once referencias en contraste con las cinco de Marcos, tres en Lucas y ninguna en Juan), mientras que omite la referencia a "los escribas», salvo en Mateo 16:21; 26:57; 27:41. Si bien esta redacción no indica menos interés en la crítica a los escribas (véase Mt 23:1–39), sí podría sugerir que Mateo entiende que los ancianos son un mejor emparejamiento con los principales sacerdotes a la hora de representar tanto al liderazgo sacerdotal como laico del pueblo judío. Mateo añade el descriptor adicional "del pueblo" (*tou laou*) a *presbyteroi* en cuatro ocasiones (Mt 21:23; 26:3, 47; 27:1). Tal vez este añadido pretenda describir a los ancianos en un sentido más general como representantes de la nación en su conjunto (Francia, 798) (aunque véase Mt 2:4 para su uso con los principales sacerdotes y los escribas). La misma frase aparece en el Antiguo Testamento, y en la versión de la LXX de Isaías 3:14 describe el juicio de Dios contra "los ancianos del pueblo y sus líderes" por tratar injustamente al pueblo de Dios. Es posible que Mateo use la frase para indicar la responsabilidad que los ancianos iban a tener sobre Israel y como denuncia de la falta de un verdadero liderazgo por su parte (cf. Mt 9:36; 23:4, 15).

Lucas conserva la lista completa en Lucas 9:22 (// Mc 8:31); Lucas 20:1 (// Mc 11:27), pero en Lucas 22:66 (// Mc 15:1) la lista se

sustituye por “el consejo de los ancianos del pueblo” (Hch 22:5). El interés de Lucas no está tanto en los distintos grupos cuanto en los líderes de Israel en su conjunto.

Juan no demuestra ningún interés en los ancianos y menciona solo a los «principales sacerdotes y los fariseos» (Jn 18:3; cf. “los principales sacerdotes y los alguaciles” en Jn 19:6). En el resto de pasajes solamente utiliza el plural “ellos” para referirse al Sanedrín (cf. Jn 18:28–31) o bien alude en términos más generales a «los judíos» (Jn 18:38; 19:14).

Véase también FARISEOS; SACERDOTES Y SACERDOCIO; SADUCEOS; SANEDRÍN; ESCRIBAS.

BIBLIOGRAFÍA. **S. Crawford**, «Mothers, Sisters, and Elders: Titles for Women in Second Temple Jewish and Early Christian Communities», *Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, ed. J. R. Davila (STDJ 46; Leiden: E. J. Brill; 2003) 177–91; **E. Ferguson**, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987); **R. T. France**, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); **A. E. Harvey**, «Elders», *JTS* 25 (1974) 318–32; **B. Reicke**, «The Constitution of the Primitive Church in the Light of Jewish Documents», en *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl (Nueva York: Harper, 1957) 143–56; **S. Safrai**, «Jewish Self-Government», en *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural, and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai y M. Stern (Filadelfia: Fortress, 1974) 377–419; **E. Schürer**, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, rev. y ed. G. Vermes y F. Millar (3 vols.; Edimburgo: T & T Clark, 1973–1979) 2, §§23, 27 - existe edición castellana: Historia del pueblo judío (Madrid: Cristiandad, 1985); **E. Schweizer**, *Church Order in the New Testament*, trad. F. Clarke (Londres: SCM, 1961).

G. R. Osborne y J. K. Brown

ÁNGELES

Hay un vivo interés en los ángeles en el judaísmo del Segundo Templo que se extiende y amplía los temas ya presentes en el AT. Existen tanto referencias explícitas a ángeles como otros lugares en los que se reflejan la angelología judía o pasajes veterotestamentarios sobre ángeles. Tras algunos años de descuido, los ángeles han sido objeto de mucho debate

académico en los últimos veinte años, en los que el foco se ha puesto en dos asuntos clave: la naturaleza de los ángeles en relación con *Dios y con la humanidad, y la importancia de las tradiciones sobre ángeles para los orígenes y forma de la temprana *cristología.

1. Terminología en el Antiguo Testamento y en la antigüedad judía
2. Naturaleza de los ángeles en la antigüedad judía
3. Los Evangelios sinópticos
4. El Evangelio de Juan
5. Ángeles y cristología

1. Terminología en el Antiguo Testamento y en la antigüedad judía.

Si bien se pueden identificar paralelos con motivos relativos a diversos seres divinos en la literatura grecolatina, el lenguaje de los Evangelios es básicamente bíblico y judío. El vocablo castellano «ángel» traduce la palabra griega *angelos* en el NT y el término *mal'āk* en el AT. Tanto la palabra hebrea como la griega se refieren, básicamente, a alguien que es enviado con un menaje. El *mal'āk* del AT y el *angelos* de la LXX suele ser un ser celestial enviado por Dios (e. g., Gn 16:7; Jue 2:1) pero también puede ser un ser humano enviado por otro ser humano (e. g., Gn 32:3) o un ser humano enviado por Dios que le representa (e. g., Is 9:5, LXX [VE 9:6]; Mal 2:7; cf. Zac 12:8; Ex 23:20–22, LXX). Algunos textos son ambiguos (Is 63:9; Mal 3:1–3).

Mientras que la traducción habitual de *mal'āk* es *angelos,* la LXX reflejan una tendencia a utilizar *angelos* como un término que abarca a diversos seres espirituales cuando utiliza *angelos* para traducir otras expresiones hebreas, tales como *'ĕlōhîm* (e. g., Sal 8:6, LXX [VE 8:5]; 96:7 [VE 97:7]; 137:1 [VE 138:1]) y *bĕnê 'ĕlōhîm/bar 'ĕlāhîn* (e. g., Job 1:6; 2:1; 38:7; Dn 3:92 [VE 3:25]). No está claro qué importancia interpretativa habría que darle a este patrón de traducción homogeneizante, ya que el período tardío del Segundo Templo también revela una ampliación de la terminología que podía emplearse en relación a los seres espirituales, especialmente en textos hebreos y arameos (tal como se refleja especialmente en los MMM). Por ejemplo, leemos habitualmente acerca de «vigilantes» (ya en Dn 4:13, 23; véase también, e. g., *1 En* 1:2, 5; 6:2), «autoridades», «gloriosos», «espíritus» angélicos y otros términos. De manera que es posible que el mismo Jesús utilizara diversos términos y que en los Evangelios se transmitieran

todos ellos mediante la palabra griega *angelos*.

2. Naturaleza de los ángeles en la antigüedad judía.

2.1. Ángeles en la Biblia. En el AT, los ángeles aparecen principalmente como mensajeros de la revelación divina e intérpretes de experiencias visionarias (e. g., Ez 40–48; Zac 1–6). Las criaturas vivientes del trono de Dios (Ez 1), los querubines (e. g., Ex 25:19; 2 Sm 22:11) y los serafines alados (Is 6:2–7) no son, estrictamente hablando, «ángeles», ya que no actúan como mensajeros. Sin embargo, el papel de los ángeles como mensajeros se ve complementado por una serie más amplia de responsabilidades y temas. Yahvé está rodeado por «huestes» de ángeles (Dt 33:2; 1 Re 22:19–22) —su fuerza militar— y aquellos que le sirven en adoración (Sal 103:20; 148:2). Estos seres protegen (Sal 34:7; 91:11) o rescatan (1 Re 19:5; Dn 3:28; 6:22) al justo y amenazan (Sal 35:5–6) o ejecutan el juicio sobre los enemigos de Dios (Gn 19; Nm 22:33; 1 Cr 21; Sal 35:5–6; 78:49; Is 37:36). Poseen forma humana (Gn 18–19) y a menudo no se les reconoce de inmediato como seres sobrehumanos.

En los textos del Pentateuco hay un ángel principal concreto (véase el apartado 2.2), y puede no estar claro si el ángel es un ser diferenciado o simplemente se trata de Yahvé en forma humana (Gn 16:7–11; 18–19). En esos textos, y desde luego a lo largo de todo el material bíblico, la angelología expresa la creencia en la presencia de Dios (su inmanencia) al tiempo que mantiene su trascendencia y la creencia en que no es seguro para los seres humanos que lo vean (e. g., Jue 6:22–23; 13:22).

2.2. Desarrollos postbíblicos en la angelología judía. Los ángeles aparecen en todos los tipos de literatura judía, y existía la tendencia a añadir referencias a ángeles cuando se contaban nuevamente las historias bíblicas. Los ángeles aparecen sobre todo en textos de visiones (o textos «apocalípticos»), y los autores que escriben para una audiencia grecolatina tienden a evitar el lenguaje tradicional sobre los ángeles (sin negar su existencia). *Josefo, por ejemplo, habla de un *neanias* o *neaniskos* («joven» [*Ant.* 5.213, 277) y un *phantasma* («fantasma» [*Ant.* 1.325, 333]). Filón traduce al «ángel» bíblico como «palabra divina» (*theion logos* [e. g., *De Fug et Inv.* 5; *De Cher.* 3]).

Pero más allá de una creencia compartida y universal en los ángeles, los desacuerdos abundan. Los saduceos, que deben de haber tomado las referencias a los ángeles en la Biblia Hebrea al pie de la letra, no creían

que después de la muerte (y la resurrección) los justos fueran transformados en seres semejantes a los ángeles (Mc 12:18–27; Hch 23:6–9). Algunos textos hablan de cuatro arcángeles (*1 En* 9–10; 40), mientras que otros mencionan a siete (*1 En* 20–36; 81:5; 87:2–4; Tob 12:15; *TestLev* 8:2). Según Josefo, la comunidad de Qumrán creía que los asuntos angélicos constituían una revelación secreta y esotérica (*Bell.* 2.142). No existía una angelología judía definida como tal, y deberíamos resistirnos a la tentación de imponerle una organización, una coherencia y una sistematización a una «literatura bastante poco sistemática» (Mach 2000, 25). De hecho, los Evangelios parecen tener su propia perspectiva característica sobre la esfera angélica, su lugar dentro de los propósitos de Dios en general y su relación con Jesús en particular.

Más allá del ámbito limitado de roles y características que se aprecian en el AT, en el material judío encontramos una notable ampliación de funciones y temas angélicos. A veces se amplían ideas ya presentes que no se han desarrollado en el AT. En otras ocasiones aparecen nuevas ideas que no cuentan con un precedente bíblico claro.

Junto a la ampliación del número y los nombres de los ángeles también llegan funciones o cargos específicos (cf. ya en Jos 5:14). Allí donde el AT habla de un ángel principal, ahora aparece un equipo ejecutivo de ángeles con nombres (Miguel, Gabriel [véase ya en Dn 10:13, 21; 12:1; 8:16; 9:21], Rafael, Uriel, Sariel y otros). Algunos ángeles tienen responsabilidades concretas en la esfera de la creación: supervisando la acción del sol, la luna, los planetas, la lluvia, la nieve, el granizo, el fuego, los terremotos, los vientos y los rayos (Jub 2:2; *1 En* 60:16–21; *2 En* 14:3; 19:4–5).

En el ámbito de la historia las «huestes» de ángeles tienen una responsabilidad especial empoderando y luchando con el justo contra sus enemigos. La evidencia de la literatura macabea (2 Mac 3:24–26; 10:29–30; 11:5–12; 15:22–23; 3 Mac 6:16–29; 4 Mac 4:10), la *Regla de la Guerra* de Qumrán (esp. 1QM XII, 7–17; XVII, 5–8), Josefo (*Bell.* 6.298–300) y otros textos (e. g., *1 En* 90:14; *TestLev* 5:3; *TestJud* 3:10; *PsFilón* 27:10–11; 61:7–9) sugiere que los movimientos revolucionarios estaban especialmente interesados en los ángeles y sus poderes.

Los nuevos temas que aparecen en el material postbíblico sobre los ángeles ilustran su papel más que principalmente funcional de portadores de un mensaje. Los textos sobre ángeles expresan de diversas

maneras las aspiraciones de un estilo de vida que trasciende la vida humana corriente o «caída». Los justos anhelan compartir la vida con los ángeles y emularlos. Hay un gran interés, por ejemplo, en su permanente estado de adoración, alrededor del trono de Dios y en el santuario (*1 En* 14; los *Cánticos del Sacrificio Sabático* de Qumrán; *2 En* 22:2). Los ángeles no necesitan alimentos, o al menos no los alimentos terrenales habituales (véase *JyA* 16:14; *VidAd* 4:2; cf. Sal 78:25), no duermen (son «vigilantes» o «los que velan» [Dn 4:13, 23; *1 En* 1:2, 5; 39:12–13]), y no tienen necesidad de mantener relaciones sexuales y conyugales (1 *En* 6–15). Al ayunar, evitar las relaciones sexuales y asumir modelos de adoración celestiales, el justo podía adoptar un estilo de vida o una identidad angélica (véase Fletcher-Louis 1996). Los ángeles no solo inspiran prácticas religiosas distintivas, sino que también validan las obligaciones concretas de Israel bajo la Torá. En un texto los ángeles, al igual que los israelitas, guardan la Torá: son circuncidados y descansan en el día de reposo (Jub 2:17–21; 15:25–27).

Por otro lado, algunos textos presagian una rivalidad entre los ángeles y los seres humanos, o la superioridad de estos últimos sobre los primeros (un tema que se amplía en la literatura del período rabínico [cf. *PsFilón* 32:1–2; *3 En* 1:4; 4:6–10; 5:10–6:3]). Se desarrolla la noción de que las naciones (Dn 12:1; *PsFilón* 15:5) y los individuos (*PsFilón* 59:4) tienen ángeles de la guarda. En una tradición existe incluso la creencia de que Dios exigió a los ángeles que adoraran a Adán, antes de su caída, en su condición de imagen de Dios, como su ídolo (ṣelem) representante (*VidAd* 12–16; cf. 4Q381 1, 10–11; Filón, *De Opif.* 83).

2.3. Asuntos objeto del debate académico. En la actualidad se debate sobre algunas cuestiones relativas a los ángeles que son relevantes para la interpretación de los Evangelios.

2.3.1. ¿Creían los judíos que los seres humanos podían ser angélicos? La Vulgata Latina utilizó dos palabras (*nuntius* para un mensajero humano y *angelus* para un ser sobrenatural) donde el griego y el hebreo tenían una sola. Las versiones castellanas continúan con esa distinción, y los intérpretes del NT han asumido tradicionalmente que existe una clara diferencia entre «mensajeros humanos» (véase, e. g., *angelos* en Mt 11:10; Mc 1:2; Lc 7:24, 27; 9:52) y «ángeles». Algunos estudios recientes apuntan a que esta separación lingüística oscurece el hecho de que a menudo los judíos podían describir a seres humanos utilizando el

lenguaje del «ángel» porque creían que ahora estos seres humanos eran, de hecho, humanos celestiales. C. Fletcher-Louis y C. Gieschen han investigado las tradiciones en las que los seres humanos tienen una identidad «angelomórfica»; esto es, «dondequiera que *hay señales de que un individuo o una comunidad poseen unas características o un estatus angélicos, a pesar de que su identidad no se puede reducir a la de un ángel*» (Fletcher-Louis 1996, 14–15).

Está claro que muchos judíos albergaban la esperanza de tener comunión con ángeles, especialmente en la adoración común, y esto parece haber promovido igualmente una creencia en la transformación de los adoradores humanos en una identidad angélica (en esta vida). En Qumrán, por ejemplo, al sacerdote se le insta a ser «como un Ángel de la Presencia en la morada de santidad» (1Q28b IV, 25). Toda una serie de héroes del pasado, aspirantes a místicos, individuos y comunidades reclaman de diversas maneras una identidad angelomórfica. En concreto, el (sumo) sacerdocio destaca como el cargo que más frecuentemente se describe con tintes angélicos (véase ya en Mal 2:7; cf. Hecateo de Abdera en Diodoro Sículo, *Bib. hist.* 40.3.5; *TestMo* 10:2; 1Q28b IV, 24–28; 4Q511 35, 4).

Algunos concebían esta identidad como una recuperación de la identidad que tenía Adán antes de su caída (e. g., *1 En* 69:11; *VidAd* 4:2), y era algo que motivaba todavía más ciertas formas de ascetismo, como el ayuno, con vistas a emular la vida de los ángeles (véase 2.2). Este tema «angelomórfico» tiene consecuencias para nuestra interpretación del retrato que aparece en algunos textos evangélicos tanto de Jesús como de sus seguidores (véase 3.1). No obstante, algunos estudios han minimizado el alcance de estas ideas en el contexto formativo del cristianismo primitivo (e. g., Sullivan).

2.3.2. ¿Transmiten los ángeles la presencia de Dios o solo hacen su voluntad? Se ha debatido mucho sobre la naturaleza de los ángeles. ¿Se trata simplemente de mensajeros, agentes de Dios, o poseen una identidad que va más allá de lo funcional dado que, en ocasiones, pueden transmitir algo de la presencia de Dios?

A favor del primer punto de vista está el hecho de que las palabras *mal'āk* y *angelos* básicamente describen a alguien que transmite un mensaje, y *angelos* se utiliza para traducir otros términos hebreos en los que *theoi* («dioses») podría ser una traducción más literal del original

hebreo. En otras palabras, la angelología bíblica expresa un firme rechazo al politeísmo: la tradición judía acepta la existencia de un consejo divino, si bien la sala del trono de Dios está ocupada por ángeles, no por otros dioses. Y esos ángeles son «seres creados», lo que sin duda quiere decir que no son divinos.

Por otra parte, muchos judíos podían seguir utilizando el lenguaje divino para referirse a los «ángeles». En primer lugar, los vocablos hebreos *ēlîm* y *'ĕlōhîm* («dioses») se emplean para los ángeles en la literatura de Qumrán (compárese con el arcángel que es «un dios» en *JyA* 17:9), Josefo hace referencia a un «ángel divino» (*theios angelos* [e. g. *Ant.* 1:219, 332]), otros textos utilizan la expresión «*logos divino*» para referirse a un ángel (e. g., *EzTrag* 99; Filón, *De Fug et Inv.* 5; *De Cher.* 3; *Quod Deus* 182). Segundo, si bien las palabras *mal'āk* y *angelos* son fundamentalmente una expresión de función, esa función puede incluir llevar la presencia de Dios (no solo transmitir sus mensajes). En el mundo antiguo, el embajador puede ser aquel a quien representa (véase *m. Ber.* 5:5). Tercero, el lenguaje y la imaginería de la gloria de Dios en las teofanías bíblicas (el fuego, la luz y las piedras y metales preciosos en Ez 1) se transfieren a los ángeles (véase Dn 10:5–6; 2 Mac 3:25–26; *JyA* 14:9; *2 En* 1:3–5; *ApAbr* 11:1–3; *ApSof* 6:11–15). Normalmente, el ser humano reacciona con temor y temblor ante la presencia del ángel (Dn 10:7–9; *2 En* 1:3–8; *ApAbr* 11:2–6), y, comprensiblemente, comete el error de pensar que el ángel debería ser adorado (*JyA* 15:11–12; *ApSof* 6:11–15; cf. Ap 19:10; 22:8–9). No es en modo alguno seguro que los judíos en la antigüedad pensaran que un ser creado no podía poseer algo del carácter o la naturaleza propios de Dios (cf. la Sabiduría en Eclo 24). De hecho, en Lucas 2:9 parece establecerse una clara conexión entre la angelofanía y la presencia del Señor.

Por otro lado, los textos prohíben explícitamente la adoración de ángeles (*ApSof* 6:11–15; *AscIs* 7:21), en consonancia con la prohibición bíblica del culto a otros dioses. En el mundo grecolatino en general, los seres divinos reciben cánticos, sacrificios y diversas expresiones de devoción. Según esos estándares, los ángeles judíos no son reconocidos claramente como «divinos».

2.4. El ángel del Señor y el ángel principal en la tradición judía. El AT, especialmente el Pentateuco, describe un «ángel de Yahvé» principal y singular a quien resulta imposible distinguir del propio Yahvé (véase

Gn 16:11, 13; 22:1–18; Nm 22:22–35). En un importante pasaje se dice que este ángel lleva el nombre de Dios (Ex 23:20–21). Mientras que algunos textos postbíblicos conciben a un equipo de cuatro o siete arcángeles, en otras tradiciones se aprecia un interés particular en este ángel principal; los textos bíblicos relevantes se releen de maneras creativas, y al ángel del Señor se le asignan nuevas características y responsabilidades (véase Rowland 1982; Barker).

En cambio, más que en ningún otro caso, aquí se desarrolló la creencia en un ser angélico que llevaba la presencia de Dios y al que, al igual que el «ángel de Yahvé» del AT, resultaba imposible distinguirlo de Dios mismo. Por ejemplo, en una tradición se le llama «Iaoel» [Yahoel] (*ApAbr* 10:3, 8; cf. *PsFilón* 26:12; *3 En* 48D:1), que puede ser tanto el nombre del ángel como el del propio Dios (comparar *ApAbr* 10:3, 8 con 17:13 y véase *ApMo* 29:4; 33:5; *EscJac* 2:18). A su vez, el nombre «Yahoel» deriva de la descripción de un ángel que lleva el nombre de Dios (en la forma «Yaho» o «Iao») en Éxodo 23:20–22. Otros textos identifican al ángel del Señor con la Palabra (logos) (*EzTrag* 99) o con la Sabiduría (e. g., Ex 14:19 en Eclo 24:4).

Por su parte, hay textos en los que las tradiciones bíblicas sobre el «ángel de Yahvé» se relacionan con un ser humano concreto. A. van der Kooij ha defendido que ya en la antigua versión griega (LXX) el ángel que lleva el nombre de Dios en el texto hebreo de Éxodo 23:20–22 es identificado con el sumo sacerdote que lleva el nombre «en él» (en su turbante).

2.5. La angelología de los Evangelios en el contexto judío. Todas las referencias a ángeles en los Evangelios reflejan o bien ideas bíblicas sobre ángeles o bien desarrollos postbíblicos debidamente contrastados. Su descripción es la convencional en estos casos: tienen forma humana (Mc 16:5; Lc 24:4), van vestidos con vestiduras blancas (Mt 28:3; Mc 16:5; Jn 20:12), irradian luz (Mt 28:3; Lc 24:4), alaban a Dios (Lc 2:13–14), le traen mensajes al pueblo de Dios y causan temor y temblor en aquellos que se encuentran con ellos (Mt 28:1–8; Mc 16:5–8; Lc 1:11–12; 2:9–10; 24:5).

Frecuentemente su apariencia refleja las tradiciones judías contemporáneas. Por ejemplo, el Hijo del Hombre que viene con sus ángeles (Mc 8:38 = Lc 9:26; Mt 16:27; 25:31) refleja la creencia en que los ángeles situados alrededor del trono de Dios en Daniel 7:9

acompañarían a «uno como un hijo de hombre» cuando recibiera poder y autoridad (Dn 7:14). Su aparición junto al Hijo del Hombre quizás dé por supuesto su papel como jueces y ejecutores en los últimos tiempos (véase *1 En* 62:11).

Por otro lado, hay muchas cosas en la tradición judía contemporánea que no se recogen en los Evangelios. Por ejemplo, la rica terminología para los seres celestiales (ēlîm, vigilantes, santos, gloriosos, querubines, serafines, *'ôpannîm,* criaturas vivientes, espíritus) está ausente. No se explora el lugar de las diferentes órdenes de ángeles en un cosmos compuesto por múltiples estratos. Solamente se menciona a un ángel por su nombre (Gabriel en Lc 1:19, 26). Los ángeles no actúan como intercesores (contrástese Zac 1:12–17; *1 En* 15:2; 99:3; *3 Bar* 11–16), ni comisionan a nadie (cf. Ex 3:2; Jue 6:11–24; *1 En* 81:5–10; *TestLev* 5:3; 8). Jesús es consciente de la existencia de ángeles que protegen, pero decide no recurrir a ellos (Mt 4:5–7; 26:53; Lc 4:9–12; cf. Gn 48:16; Ex 14:19–20; 23:20; Sal 34:7; 91:11; Dn 3:25, 28; *1 En* 100:5; *PsFilón* 38:3; 59:4; 3 Mac 6:18–19). Los ángeles aparecen con instrucciones (en el relato del nacimiento y la historia de la resurrección), pero hay muy poco para compararlo con su habitual papel como intérpretes de misterios (como en Dn 7–12; Zac 1–6; *1 En* 17–36; *JyA* 14–16; *Jub* 1:27–29; 10:10–14; *ApAbr* 10–18; *4 Esd* 3–14).

Varios textos evangélicos reflejan pasajes clásicos sobre el «ángel del Señor» (compárese el anuncio de Gabriel del nacimiento de Jesús en Lc 1:26–38 con Gn 16:11, sobre el nacimiento de Ismael; Jue 13:3–5, sobre el nacimiento de Sansón). Sin embargo, estos pasajes no parecen interesados en la especulación postbíblica sobre *el* ángel del Señor. Los Evangelios hablan de *un* ángel del Señor (Mt 1:20, 24; Lc 2:9–12) y reflejan la creencia en que de hecho existía una serie de ángeles principales que representaban al Señor (e. g., Gabriel en Lc 1:19, 26).

La ausencia de estos temas angelológicos en los Evangelios se explica mejor como una expresión de su cristología (véase el apartado 5). También es coherente con las formas peculiares en que sí aparecen en los Evangelios los ángeles y otras tradiciones angelológicas.

3. Los Evangelios sinópticos.

Con la valoración de la amplitud y la creatividad de las tradiciones judías sobre ángeles, vemos que además de las referencias explícitas a

ángeles, los Evangelios se basan implícitamente en diversas tradiciones sobre ángeles.

3.1. Textos sobre ángeles compartidos por todos los sinópticos. Los ángeles preparan el terreno para el cumplimiento escatológico en los tres Evangelios sinópticos. En Mateo y Lucas, los ángeles anuncian las intenciones de Dios a través del *nacimiento de Jesús (y *Juan el Bautista), de modo muy parecido a como lo había hecho el ángel de Yahvé en los nacimientos de Ismael (Gn 16:11–12), Isaac (Gn 18:9–15) y Sansón (Jue 13:3–5). Las angelofanías iniciales de Lucas hacen hincapié en los propósitos de Dios en y para la auténtica piedad del *templo y la Torá: el encuentro de Zacarías con Gabriel en el santuario es natural porque es la casa de Dios, el cuartel general de su ejecutiva angélica (cf. Is 6; Zac 3; Josefo, *Bell.* 6:299–300; *VidPro* 23:2; *1 En* 14:8–25).

A su modo, tal como señala C. Rowland (en Rowland y Murray-Jones 2009, 113–16), Marcos también presenta a un ángel que prepara el camino para el Señor Jesús: Juan el Bautista es un *angelos* (Mc 1:2; cf. el ángel sacerdote en Ex 23:20–22, LXX) y como alimentos especiales, como la miel: la ambrosía reservada para los ángeles (cf. *JyA* 16:14; Orígenes, *Comm. Jo.* 2.25 sobre Jn 1:6).

En el desierto Satanás invita a Jesús a poner su confianza en la protección angélica prometida en el Salmo 91:11–12 (Mt 4:5–7; Lc 4:9–12) y a forzar una espectacular demostración divina de su estatus especial como hijo de Dios. Jesús rechaza la oferta en Lucas y Mateo (véase más adelante). Aun así, Mateo y Marcos mencionan a ángeles que le sirven (Mt 4:11; Mc 1:13). La fidelidad de Jesús bajo presión significa que sale victorioso allí donde Adán capituló ante la serpiente. Así, la escena de Mateo y Marcos con los ángeles ministradores tal vez evoque la tradición de que los ángeles prestaron un honorable servicio a Adán cuando éste fue creado (véase el apartado 2.2).

La respuesta autoritativa de Jesús a la prueba que le plantean los saduceos demuestra que él y sus seguidores habían adoptado el emergente punto de vista mayoritario de que después de la resurrección los justos iban a vivir una nueva clase de existencia: una existencia angelomórfica libre de compromisos conyugales y actividad sexual (Mt 22:30; Mc 12:25; Lc 20:34–36; cf., e. g., Dn 12:3; *4 Esd* 7:97; *2 Bar* 51:10). No es que se creyera que los ángeles no fueran capaces de mantener relaciones sexuales (cf. Gn 6:1–4; *1 En* 6–15), sino más bien

que el sexo resultaba innecesario e inadecuado para la vida celestial que los justos iban a experimentar tras la resurrección.

Marcos 13:27 (// Mt 24:31, pero no Lc 21) predice que el *Hijo del Hombre mandará a sus ángeles a reunir a los elegidos desde los cuatro puntos cardinales cuando venga en *gloria. En una concienzuda lectura de Marcos 13 desde la óptica de la destrucción del templo en el año 70 de nuestra era, N. T. Wright ha argumentado que estos ángeles son los apóstoles enviados en una misión cristiana (Wright 1996, 362–63). Esto resulta plausible, especialmente si tenemos presente esos textos que describen a los líderes cristianos que se comportan como ángeles (Hch 6:15; 8:26–40; cf. Gal 4:14) y también el uso de *angelos* en referencia a los apóstoles en Lucas 9:52 (cf. Lc 10:1 con Ex 23:20; Mal 3:1).

En la tradición sinóptica se aprecian muestras de un interés en los ángeles en Getsemaní. En algunos manuscritos de Lucas 22:43–44 Jesús es fortalecido por un ángel cuando su sudor es como gotas de sangre; en Mateo 26:53 Jesús afirma que puede solicitar la ayuda de doce legiones de ángeles; y en Marcos 14:51–52 el «joven» (neaniskos) que huye desnudo puede que fuera un ángel. Los primeros dos textos, y quizás también el tercero, reflejan la tradición de la ayuda angélica que se le ofrece a los héroes justos en la batalla (véase más arriba).

Los ángeles vuelven a hacer su aparición en los relatos de la *resurrección, recordando su papel de los relatos de la infancia. La resurrección (y la muerte en sí) es un momento *apocalíptico: la tumba del jardín de la Pascua es un lugar y una hora «despoblados». Marcos y Lucas se abstienen de identificar explícitamente a los jóvenes que saludaron a las mujeres en la tumba como ángeles (Mc 16:5; Lc 24:4–7), si bien su descripción es un estereotipo de los seres celestiales (véase a los «jóvenes» de Josefo como ángeles en el apartado 2.2). La ausencia de una identificación explícita también puede servir para crear suspense, al estilo de los héroes de antaño que a menudo eran saludos por ángeles de improviso (Jue 6; Tobías).

3.2. El Evangelio de Mateo. Mateo tiene un interés especial en el papel protector de los ángeles como guardianes (véase Mt 4:5–7; 26:51–53). Los ángeles de su relato de la infancia protegen a Jesús eficazmente (Mt 2:13, 19–21), y Jesús dice que los «pequeños» tienen ángeles que los representan y los protegen, ya que tienen acceso directo a Dios en el cielo (Mt 18:10). Es posible que aquí esté presente la creencia en el ángel

de la guardia de un individuo, aunque en Mateo 18:10 puede que el justo tenga una especie de doble angélico o de yo celestial angélico (cf. 2 Cor 12:2; Ef 2:6; Flp 3:20).

En Mateo 13:39, 41, 49 hay ángeles para el juicio de los últimos tiempos (véase 2.1), y Mateo 25:41 observa que el diablo tiene ángeles (cf. *1 En* 6–18; *2 En* 29:4–5). D. C. Allison ha elaborado una argumentación sólida según la cual la estrella que guió a los magos era de hecho un ángel (cf. Ex 14:19; 23:20).

3.3. El Evangelio de Lucas. En el contexto de los dos primeros capítulos de Lucas, que están impregnados de las esperanzas de una redención para Israel, la «multitud de huestes [*stratia*] celestiales» (Lc 2:13) está compuesta por ángeles guerreros cuya alabanza señala el poder de Dios para derrotar a sus enemigos y traer «paz» (Lc 2:14). Hay otra escena de *gozo y *adoración angélicos en el capítulo de Lucas sobre «lo perdido y lo encontrado» (Lc 15:10). Allí, en el anuncio a los pastores y en la entrada triunfal, es probable que Lucas asuma que la adoración de los ángeles es reflejada o imitada por los justos: los pastores «alaban y glorifican a Dios» (Lc 2:20) al igual que los ángeles (Lc 2:13–14), y las multitudes congregadas en la *entrada triunfal (Lc 19:38) repiten la letra del cántico angélico (Lc 2:14) (véase Fletcher-Louis 1996, 72–78).

En la versión de Lucas sobre el debate de Jesús con los *saduceos acerca de la vida después de la resurrección también se aprecia un interés en la vida angélica como modelo para la vida humana ideal. Su versión difiere de la de Marcos (y Mateo) en varios sentidos, incluido el hecho de que en Lucas 20:34–36 Jesús describe a los justos, los «hijos de Dios», como aquellos que ya expresan una existencia angélica al no casarse (véase Fletcher-Louis 1996, 78–86).

Después de su resurrección Jesús se aparece a sus discípulos y ellos piensan que se trata de un espíritu, que para Lucas viene a ser prácticamente lo mismo que un ángel (cf. Hch 23:8–9). Para demostrar que no es un espíritu, Jesús come algo de pescado asado (Lc 24:36–43). Esta historia probablemente refleja la creencia judía contemporánea de que los ángeles no comen (véase Tob 12:19; *ApAbr* 13:4; *TestAbr* 4:9–10; Filón, *De Abr.* 118; Josefo, *Ant.* 1.197) (véase Fletcher-Louis 1996, 63–70), al menos no la comida terrenal habitual (cf. Sal 78:5; *JyA* 16:15–16).

4. El Evangelio de Juan.

Comparativamente hablando hay pocas referencias a ángeles en Juan. La imagen de los ángeles ascendiendo y descendiendo sobre el Hijo del Hombre en Juan 1:51 probablemente se base en las tradiciones interpretativas judías sobre el significado de Génesis 28:12, donde los ángeles ascienden y descienden por una escalera (o «sobre Jacob») mientras el patriarca duerme en Bet-el (véase Rowland 1984). Este trasfondo sugiere que los ángeles ascienden al cielo, donde ven el mismo rostro en el trono de Dios que el que observan en el Hijo del Hombre. Aquí, y de otras maneras (véase el apartado 5), la angelología está al servicio de la característica elevada cristología de Juan.

5. Ángeles y cristología.

En las últimas décadas se ha venido produciendo un animado debate sobre las formas en que las tradiciones sobre ángeles contribuyeron a la cristología del NT (véase Fletcher-Louis 1996; Gieschen; Hannah; Sullivan; Garrett). Evidentemente, Jesús no es un ángel en los sinópticos (contrástese *EvTom* 13), pero los ángeles contribuyen de diferentes maneras a su identidad.

Algunos creen que en Daniel 7:13 la figura de «uno como un hijo de hombre» es un ángel. En Lucas 9:26 Jesús habla del Hijo del Hombre teniendo la gloria de los ángeles (contrástese Mt 16:27; Mc 8:38), pero también tiene la gloria del Padre y la suya propia. Como Hijo del Hombre, Jesús sufre hasta la muerte, de un modo que no cabría esperar de un ángel, y en algunas afirmaciones se distingue claramente a los ángeles del Hijo del Hombre de un modo que refleja la creencia en que él es exaltado por encima de ellos (Mc 8:38; 13:26–27; Mt 13:41; 25:31; Jn 1:51; cf. Lc 12:8). Asimismo, la presencia de una gran compañía de ángeles, fuera del templo, con ocasión del nacimiento de Jesús en Lucas 2 indica la presencia de alguien superior a los ángeles.

La *transfiguración (Mt 17:1–13; Mc 9:2–13; Lc 9:28–36) se puede interpretar por analogía a los textos que describen una transformación en esta vida, incluyendo a aquellos en los que al individuo justo se le da una identidad angelomórfica (e. g., *2 En* 22:8–10) (Fletcher-Louis 2001).

Mientras que las historias postpascuales de Lucas afirman que Jesús no es un ángel incorpóreo (Lc 24:36–43), la historia de Emaús también evoca el modo de comportarse del ángel de Yahvé en Génesis 18–19,

Jueces 6; 13 (y Tob 5–12) (véase Fletcher-Louis 1996, 62–63). También es posible que en la tradición sinóptica en general, y especialmente en Juan, el patrón de un ángel que viene del cielo a la tierra haya contribuido a los dichos en los que Jesús describe cómo él (o el Hijo del Hombre) «ha venido» (a la tierra) (sobre la cristología de Juan, véase Gathercole, 113–47; Ashton; Fossum; Gieschen, 270–93).

La relativa ausencia de actividad angélica durante el ministerio de Jesús, si se compara con los relatos de la infancia y la resurrección, y el rechazo de Jesús a la ayuda angélica durante la tentación, se explican como un motivo cristológico implícito: mientras Jesús está sobre la tierra, los ángeles no hacen falta porque aquí hay uno mayor que ellos. Es un error ver la necesidad de ángeles durante este tiempo (Jn 12:29).

Véase también APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA; DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; SUEÑOS Y VISIONES.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison Jr.,** «The Magi's Angel (Matt. 2:2, 9–10)», en *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005) 17–41; **J. Ashton,** «Bridging Ambiguities», en *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University Press, 1994) 71–89; **M. Barker,** *The Great Angel: A Study of Israel's Second God* (Londres: SPCK, 1992); **C. Fletcher-Louis,** *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT 2/94; Tubinga: Mohr Siebeck, 1996); ídem, «The Revelation of the Sacral Son of Man: The Genre, History of Religions Context and the Meaning of the Transfiguration», en *Auferstehung-Resurrection: The Fourth Durham-Tubinga Symposium; Resurrection, Transfiguration, and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism, and Early Christianity,* ed. F. Avemarie y H. Lichtenberger (WUNT 135; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001) 247–98; ídem, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 42; Leiden: E. J. Brill, 2002); ídem, «Jewish Mysticism and the New Testament», en *The New Testament and Rabbinic Literature,* ed. R. Bieringer et al. (JSJSup 136; Leiden: E. J. Brill, 2010) 429–70; **J. E. Fossum,** «In the Beginning Was the Name: Onamology as the Key to Johannine Christology», en *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA 30; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) 109–34; **S. R. Garrett,** *No Ordinary Angel: Celestial Spirits and Christian Claims About Jesus* (New Haven, CT: Yale University Press, 2008); **S. J. Gathercole,** *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew,*

Mark, and Luke (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **C. A. Gieschen,** *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGJU 42; Leiden: E. J. Brill, 1998); **D. D. Hannah,** *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity* (WUNT 2/109; Tubinga: Mohr Siebeck, 1999); **W. Horbury,** *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (Londres: SCM, 1998); **M. Mach,** *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (TSAJ 34; Tubinga: Mohr Siebeck, 1992); ídem, «Angels», en *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls,* ed. L. H. Schiffman y J. C. VanderKam (Oxford: Oxford University Press, 2000) 24–27; **C. C. Rowland,** «John 1:51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition», *NTS* 30 (1984) 498–507; ídem, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptics in Judaism and Early Christianity* (Nueva York: Crossroad, 1982); **C. C. Rowland y C. R. A. Murray-Jones,** *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament* (Leiden: Brill, 2009); **K. P. Sullivan,** *Wrestling with Angels: A Study of the Relationship Between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament* (AGJU 55; Leiden: E. J. Brill, 2004); **A. van der Kooij,** «LXX Exod 23 and the Figure of the High Priest», en *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies,* ed. J. K. Aitken, K. J. Dell y B. A. Mastin (BZAW 420; Berlín: de Gruyter, 2012) 537–49; **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (Londres: SPCK, 1996).

C. Fletcher-Louis

ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL

En el judaísmo del Segundo Templo a menudo las expresiones teológicas importantes se basan en la Escritura. Por consiguiente, al describir el clímax de los actos de Dios en la historia no es sorprendente encontrarse con que los primeros autores cristianos sitúan la vida y *muerte de su Señor Jesús dentro de la matriz de los escritos sagrados de Israel. A partir de las pruebas que encontramos en los cuatro Evangelios, está claro que esta interpretación de Jesús dentro del contexto del plan general de Dios para la historia no es una invención de la iglesia primitiva. Un análisis del uso del AT en los Evangelios nos llevará de manera natural a apreciar las formas en que Jesús mismo utiliza el AT.

Un estudio del uso del AT en los Evangelios tiene que considerar tanto las citas explícitas como los usos más generales que incluyen alusiones, temas, patrones y personajes del pasado sagrado. Al hacerlo

así, tal vez las funciones de cada uno de esos usos queden más claras.

1. El Antiguo Testamento en Marcos
2. El Antiguo Testamento en Mateo
3. El Antiguo Testamento en Lucas
4. El Antiguo Testamento en Juan
5. El uso del Antiguo Testamento por parte de Jesús

1. El Antiguo Testamento en Marcos.

Cuando se compara con el uso del AT en los demás Evangelios, el Evangelio de Marcos a menudo se considera el que menos saturado está de material del AT. No contiene las abundantes citas explícitas que uno se encuentra en Mateo ni presenta el mismo uso intensivo del lenguaje veterotestamentario que conforma la narración de Lucas-Hechos. La interconexión de temas y motivos del AT en el Evangelio de Juan también parece dejar al descubierto una reflexión profunda sobre la importancia de Cristo a la luz de la historia sagrada de Israel. Por otra parte, si el Evangelio de Marcos es realmente el primer Evangelio canónico escrito, entonces coloca los cimientos para los Evangelios posteriores que reflejan una evocación más explícita del AT. Además, más allá de las citas individuales, uno se encuentra con que el AT sirve como marco dominante de una serie de subsecciones de este Evangelio. Después de todo, en Marcos Jesús afirma la importancia de la Torá mosaica (Mc 10:3) y espera que el pueblo de Dios esté familiarizado con sus Escrituras (Mc 12:24). Además, considera su vida y su muerte como una forma de «cumplir las Escrituras» (14:49).

1.1. Citas explícitas. Resulta engañoso centrarse únicamente en las citas explícitas en cualquier análisis del uso del AT en los Evangelios. No obstante, las citas a menudo aportan un marco dentro del cual los relatos encuentran su combustible. De estas citas individuales, tal vez la más significativa sea aquella con la que comienza esta narración, la única cita que se presenta directamente en forma de comentario editorial (Mc 1:2–3 [Mal 3:1; Ex 23:20; Is 40:3]). Con esta cita, Marcos llama la atención sobre el hecho de que el «principio del evangelio de Jesucristo» (Mc 1:1) es el clímax de las promesas de Dios a Israel. La transformación de la tradición del éxodo en Isaías 40 y Malaquías 3 permite que Marcos emplee esta tradición para describir la llegada del nuevo éxodo escatológico. La importancia icónica de Isaías 40:3 como símbolo de la

llegada de la era escatológica está bien establecida (cf. Bar 5.6–9; *TestMo* 10:1, *1 En.* 1:6–7; 1QS VIII, 13–16; IX, 16–21), y es posible que su aparición al comienzo de Marcos proporcione la clave para desentrañar la relevancia de la vida y muerte de Jesús (véase Marcus, 12–47). La presencia de Malaquías 3:1 en esta cita compuesta puede que matice esta declaración de buenas nuevas (véase EVANGELIO: BUENA NUEVA), sin embargo, ya que introduce el tema del *juicio, un tema que desempeña un papel importante en Marcos en relación con aquellos que rechazan la *salvación de Dios (véase Watts 1997, 53–90).

Tras el pronunciamiento de esta buena nueva de la llegada de la era escatológica, la siguiente cita explícita, tomada de Isaías, está insertada en la explicación de Jesús sobre el propósito de sus parábolas y apunta a la obstinación del pueblo de Dios (Mc 4:12 [Is 6:9–10]) (véase DUREZA DE CORAZÓN). Este mensaje se reafirma a través de otra cita de Isaías que aparece un poco más adelante en este mismo Evangelio: «Este pueblo de labios me honra, mas su corazón está lejos de mí. Pues en vano me honran, enseñando como doctrinas mandamientos de hombres» (Mc 7:6–7 [Is 29:13]).

El fracaso del pueblo de Dios y sus líderes a la hora de reconocer la llegada de esta era escatológica queda ilustrada en sus interpretaciones contradictorias de la *ley (Mc 7:10 [Ex 20:12; 21:17; Lv 20:9; Dt 5:16]; 10:6–8 [Gn 1:27; 2:24; 5:2]; 10:19 [Ex 20:12–16; Dt 5:16–20]; 12:29–33 [Dt 6:4–5; Lv 19:18]) y su incapacidad para llevar a cabo las prácticas cúlticas adecuadas (Mc 11:17 [Is 56:7; Jr 7:11]). Más aún, rehusan reconocer a Jesús como el Señor (Mc 12:36 [Sal 110:1]) y el *pastor procedente de Dios (Mc 14:27 [Zac 13:7]). Pero esta «piedra» rechazada se convertirá en «la piedra angular» (cf. Mc 11:9 [Sal 118:25–26]; 12:10–11 [Sal 118:22–23]).

Estas citas explícitas reflejan diferentes tradiciones textuales. En muchas de las citas Marcos parece basarse en la LXX. El uso de Malaquías 3:1 y Éxodo 23:20 en Marcos 1:2 parece apuntar, no obstante, a que era conocedor del texto hebreo, si bien puede que se basara en tradiciones más antiguas a la hora de utilizar esta cita compuesta. En otros lugares es posible que exista una influencia de tradiciones prototargúmicas (cf. Mc 4:12 con Is 6:9–10). Las soluciones basadas en la crítica de fuentes tal vez expliquen algunos de estos textos, pero no se puede descartar la mano creativa de Marcos.

1.2. Patrones y temas. Más allá de las citas individuales se pueden observar patrones más generales en el uso que hace Marcos del AT. Tal como evoca la cita que aparece al comienzo de esta obra (Mc 1:2–3 [Mal 3:1; Ex 23:20; Is 40:3]), detrás de este Evangelio puede detectarse un patrón más general del nuevo éxodo. W. Swartley, por ejemplo, señala la importancia de los temas del Sinaí en la primera mitad de Marcos: la selección de Doce (Mc 3:13–19; cf. Ex 24:4), la adoración de falsos dioses (Mc 3:20–30; cf. Ex 32), la definición de la nueva comunidad (Mc 3:35; cf. Ex 19:3–5) y la formación de una nueva alianza (Mc 4:1–34; cf. Ex 19:1–31:18) (Swartley, 52–59). Detrás de las historias de milagros también se pueden identificar dos ciclos de relatos de milagros que se parecen a los actos poderosos de Dios en el primer éxodo (véase Achtemeier 1972) (véase Tabla 1). Estos dos ciclos que comienzan con un milagro en el mar puede que evoquen el paso del Mar Rojo, y las historias de alimentación finales tal vez traigan a la mente la alimentación en el desierto. Si este es el caso, Jesús está recreando el éxodo al traer liberación al pueblo de Dios. Además, como nuevo Moisés, su autoridad sobrepasa a la de sus contemporáneos (cf. Mc 1:22), ya que él es el que tiene la llave de la comprensión de la voluntad de Dios (véase Watts 1997).

Tabla 1. Dos ciclos de relatos de milagros en Marcos

Milagro en el mar (Mc 4:35–41)	Milagro en el mar (Mc 6:45–52)
Milagro de sanidad (Mc 5:1–20)	Milagro de sanidad (Mc 6:53–56)
Milagro de sanidad (Mc 5:21–24, 35–43)	Milagro de sanidad (Mc 7:24–30)
Milagro de sanidad (Mc 5:25–34)	Milagro de sanidad (Mc 7:31–37)
Milagro de alimentación (Mc 6:30–44)	Milagro de alimentación (Mc 8:1–10)

Pasando al relato de la *pasión de Marcos encontramos una concentración de lenguaje veterotestamentario. Sin dar por hecho que Marcos esté elaborando de forma intencionada una nueva hagadá para la celebración de la pasión de Cristo (véase Bowman), vemos que el evangelista claramente apunta al AT para explicar tanto el hecho como la importancia de la *muerte de Cristo. Hay tres libros del AT que juegan

un papel notable en este relato de la pasión. En primer lugar, los salmos que representan al justo sufriente proporcionan el lenguaje que se emplea en la descripción del sufrimiento de Cristo (Moo, 285–86). Del mismo modo que los salmos apuntan a la vindicación del justo sufriente, también el sufrimiento de Jesús afirma la soberanía de Dios (véase Tabla 2).

Segundo, el *Siervo del Señor de Isaías también aporta el marco para la descripción de la muerte de Jesús. Aunque no se cita explícitamente, puede detectarse el lenguaje de Isaías 53 detrás de algunas frases y oraciones: Marcos 8:31 («le era necesario al Hijo del Hombre padecer mucho» [cf. Is 53:10]); Marcos 9:12 («Hijo del Hombre, que padezca mucho y sea tenido en nada» [cf. Is 53:3]); Marcos 10:45 («el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos» [cf. Is 53:10]); Marcos 14:24 («esto es mi sangre… que por muchos es derramada» [cf. Is 53:11–12]); Marcos 14:61 («Mas él callaba, y nada respondía» [cf. Is 53:7]); Marcos 15:27 («Crucificaron también con él a dos ladrones, uno a su derecha, y el otro a su izquierda» [cf. Is 53:12]).

Por último, el rechazo del pastor en Zacarías 13–14 puede que también contribuya al lenguaje de algunas de las descripciones de Marcos, especialmente a la luz de la cita explícita de Zacarías 13:7 en Marcos 14:27: «Heriré al pastor, y las ovejas serán dispersadas». Posiblemente se puedan identificar otras alusiones en referencia a Jesús detrás de la referencia al «Monte de los Olivos» en Marcos 11:1 (cf. Zac 14:4) y la advertencia de Jesús contra los mercaderes del templo en Marcos 11:16 (cf. Zac 14:21). Y lo que es más importante, el relato general de Zacarías 13–14 sobre el rechazo del siervo de Dios por el pueblo de Dios y el juicio que ha de recaer sobre este último sirve de contexto para comprender tanto el sufrimiento de Cristo como la atención que se presta al juicio escatológico en los últimos capítulos de Marcos.

El uso de Salmos, Isaías y Zacarías sirve como marco dentro del cual se puede entender la muerte de Jesús. El hecho de que Marcos utilice estas obras puede que apunte al propio uso del AT por parte de Jesús a la hora de interpretar su propia misión y destino. Además, tales usos también sirven para preparar el terreno para las alusiones a estas obras en Evangelios posteriores.

Tabla 2. Los sufrimientos de Cristo y el Justo Sufriente de los Salmos

Mc 14:18 (Sal 41:9)	Traición a manos de un conocido/amigo cercano
Mc 14:34 (Sal 42:5–11; 43:5)	Profunda aflicción
Mc 15:24 (Sal 22:18)	Dados, reparto de vestidos
Mc 15:29 (Sal 22:7)	Burla y escarnio
Mc 15:34 (Sal 22:1)	“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?”
Mc 15:35–36 (Sal 69:21)	Ofrecimiento de vinagre

2. El Antiguo Testamento en Mateo.

La importancia del AT en Mateo no requiere de demostración alguna. Contiene, con mucha diferencia, más citas explícitas que cualquiera de los demás Evangelios canónicos, y muchas de estas citas se estructuran en una de las dos series de fórmulas. A cada giro de su narración Mateo evoca temas y tradiciones del AT. Haciéndose eco de su fuente con una formulación más enfática, Mateo consigna que los acontecimientos que rodean la vida y muerte de Jesús tuvieron lugar «para que se cumplan las Escrituras de los profetas» (Mt 26:56). Lo que mejor ilustra la importancia de la relación de Jesús con la Escritura es un pasaje propio de Mateo: «No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir» (Mt 5:17). Jesús deja claro que este cumplimiento no ha de entenderse en el sentido de una abrogación del AT (cf. Mt 5:18) sino más bien como una afirmación de su relevancia a través de su propia vida y ministerio.

2.1. Citas explícitas. Mateo incluye más de cincuenta citas explícitas en su Evangelio, entre ellas citas utilizadas por personajes que no son Jesús (e.g., Mt 4:6 [Sal 91:11–12]; Mt 19:7 [Dt 24:1]; Mt 21:9 [Sal 118:25–26]; Mt 22:24 [Gn 38:8; Dt 25:5]) y debates relativos al significado de la ley (Mt 5:27 [Ex 20:14; Dt 5:17]; Mt 5:38 [Ex 21:24; Lv 24:20; Dt 19:21]; Mt 5:43 [Lv 19:18]; Mt 19:4–5 [Gn 1:27; 2:24; 5:2]; Mt 19:18–19 [Ex 20:12–16; Dt 5:16–20; Lv 19:18]; Mt 22:32 [Ex 3:6];

Mt 22:37–39 [Dt 6:5; Lv 19:18]). Lo más destacable son las diez citas editoriales que comienzan con una forma que incluye el pasivo del verbo *plēroō* («cumplir») (véase Tabla 3).

Se ha dicho que estas citas de cumplimiento «parecen poco refinadas» (Moyise, 39) porque no se centran en la condición cristológica de Jesús o el significado de su muerte y resurrección. Al hacer que estas citas no se centren en la muerte de Jesús, es posible que Mateo pretenda suplementar el Evangelio de Marcos, donde el relato de la pasión ya está firmemente enraizado en la Escritura (véase Stanton, 214–15). También es posible considerar que estas citas tienen su origen en la intención de destacar la misión de Jesús a las ovejas perdidas de Israel (Rothfuchs). En cualquier caso, está claro que estas citas sí proporcionan una matriz general para la lectura de la historia de Mateo, y lo que se enfatiza a través de ellas es que cada detalle de la vida de Jesús apunta al cumplimiento de las promesas bíblicas. Por tanto, estas citas deberían leerse a la luz de la declaración programática que encontramos en Mateo 5:17, donde Jesús afirma «cumplir» la ley y los profetas. Como tal, es posible que no sea la cita exacta lo importante, sino el hecho de que toda la Escritura apunta a la persona y ministerio de Jesús. El uso de la fórmula de cumplimiento en Mateo 2:23 que introduce la frase «que habría de ser llamado nazareno» sin una cita claramente identificable del AT ilustra perfectamente este punto (véase NAZARENO). Una vez establecido que la totalidad de la vida y el ministerio de Jesús «cumple» las antiguas promesas de Dios, las demás citas que no emplean esta «fórmula de cumplimiento» también deberían tomarse como pertenecientes a esta categoría general de citas (e.g., Mt 2:6 [Miq 5:2, 4]; Mt 3:3 [Is 40:3]; Mt 11:10 [Ex 23:20; Mal 3:1]).

Tabla 3. Citas con la forma pasiva de “cumplir”

Mt 1:23 (Is 7:14)	Jesús como Emanuel
Mt 2:15 (Os 11:1)	Regreso de Jesús de Egipto
Mt 2:18 (Jr 31:15)	Llanto de Raquel por sus hijos
Mt 4:15 (Is 9:1–2)	Jesús en Galilea
Mt 8:17 (Is 53:4)	Curación de enfermos por Jesús
Mt 12:18–21 (Is 42:1–4)	Jesús como el siervo de Dios

Mt 13:35 (Sal 78:2)	Uso de parábolas por Jesús
Mt 21:5 (Zac 9:9)	Entrada de Jesús en Jerusalén como rey
Mt 27:9 (Zac 11:12–13; Jr 18:2–6)	Jesús traicionado

Puede que un análisis más profundo de la primera de estas citas de cumplimiento ilumine su función dentro del relato de Mateo. Al final del primer capítulo, un capítulo que utiliza nombres de personas para ilustrar la importancia de Jesús en la historia de la obra de Dios entre su pueblo, encontramos una cita de Isaías 7:14 utilizada para referirse a Jesús como «Emanuel» (Mt 1:23). Que esto no pretende ser una «prueba» de la identidad de Jesús queda claro por el hecho de que en ningún otro lugar de Mateo se le llama «Emanuel» a Jesús. Sin embargo, esta cita sirve para «explicar» la importancia de Jesús como «Dios con nosotros» (Mt 1:23; cf. Mt 28:20). Además, a la luz del contexto más general de Isaías 7, donde la presencia de Dios debe entenderse como una señal de juicio para aquellos que rehusaron darle la acogida adecuada a la presencia de Dios (véase Is 7:16–25), es probable que Mateo también esté utilizando este versículo para presentar el rechazo de Jesús por parte del propio pueblo de Dios en su Evangelio. Como en tiempos de Isaías, aquellos que rechazan la presencia de Dios no podrán escapar a su juicio (véase Watts 2004). La importancia interpretativa de esta y otras citas de cumplimiento para la comprensión de la historia mateana resalta el profundo uso que hace Mateo de las antiguas Escrituras de Israel.

Las tradiciones textuales de las citas que aparecen en Mateo son más difíciles de determinar. Las que compartió con Marcos conservan su sabor a Septuaginta. En cuanto a las citas que dejan ver una intervención mayor de Mateo, la influencia de las tradiciones textuales hebrea y aramea parece más evidente. Es posible que Mateo se base en una tradición textual que no ha sobrevivido, pero muchos especialistas actuales sugieren que el propio Mateo pudo haber sido responsable de las citas al traducir directamente del texto hebreo (en una tradición que antecede al posterior TM) con influencias arameas contemporáneas.

2.2. Patrones y temas. Comenzando con la *genealogía y el relato

del nacimiento ya se puede detectar una tipología de *Israel que apunta tanto a Cristo como el cumplimiento de la promesa de Dios a Israel como también a sus seguidores como el pueblo de Dios escatológico. Este «libro de la génesis» (*biblos geneseōs* [Mt 1:1]), que empieza con Abraham (Mt 1:1–2), evoca el pacto abrahámico, y las numerosas referencias a David (Mt 1:1, 6–7) señalan a Jesús como el heredero legítimo del trono de David. Más importante todavía, las referencias al «exilio» (Mt 1:11–12, 17) sitúan la historia de Jesús dentro de la promesa de Dios de restaurar a su propio pueblo a través de alguien que cumpla el pacto eterno de Dios con David (cf. 2 Sm 7:14–16). Como el pueblo de Dios fue al exilio cuando pecó contra su Dios, Jesús «salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1:21). Que Jesús cumple el papel de Israel se puede ver mejor que en ningún otro sitio en la cita de Oseas 11:1 en Mateo 2:15: «De Egipto llamé a mi Hijo». Al igual que Israel fue liberado de Egipto, el regreso de Jesús de Egipto también significaría la liberación definitiva del pueblo de Dios de su estado de exilio.

Esta tipología de Israel se alimenta de modo natural del uso del paradigma del éxodo en la representación del acto de salvación escatológico de Dios, dentro del cual se describe a Jesús como el nuevo *Moisés. El Evangelio de Mateo contiene cinco discursos (Mt 5–7; 10; 13; 18; 24–25), que pueden recordar a los cinco libros de Moisés. Especialmente D. C. Allison ha detectado más correspondencias entre el ministerio de Jesús y la vida de Moisés (Allison 1993, 268) (véase Tabla 4).

Tabla 4. Correspondencias entre Jesús y Moisés

Mt 1:1–2:23 (cf. Ex 1:1–2:10)	Relato de la infancia
Mt 3:13–17 (cf. Ex 14:10–31)	Paso por el agua
Mt 4:1–11 (cf. Ex 16:1–17:7)	Tentación en el desierto
Mt 5:1–7:29 (cf. Ex 19:1–23:33)	Entrega de la Torá
Mt 11:25–30 (cf. Ex 33:1–23)Conocimiento de Dios	Curación de enfermos por Jesús
Mt 17:1–9 (cf. Ex 34:29–35)	Transfiguración
Mt 28:16–20 (cf. Dt 31:7–9; Jos 1:1–9)	Encomendación del sucesor

Más allá del Pentateuco, también hay varios profetas que tienen un papel importante en el Evangelio de Mateo. Entre los profetas, el nombre de Isaías es el que aparece con mayor frecuencia. En muchos sentidos podría decirse que Isaías aporta el patrón de la interacción de Dios con su pueblo en los últimos tiempos: el acto salvífico de Dios se manifiesta entre su pueblo (Mt 3:3 [Is 40:3]) a través de su siervo sufriente (Mt 8:17 [Is 53:4]; 12:17–21 [Is 42:1–4]), pero su pueblo lo rechaza (Mt 13:14–15 [Is 6:9–10]; 15:7–9 [Is 29:13]). Dentro de la misión de este siervo rechazado se encuentra un movimiento hacia aquellos que se encuentran en los márgenes, incluidos los gentiles (Mt 4:14–15 [Is 9:1–2]; 12:17–21 [Is 42:1–4]). Es tanto la proclamación de las buenas nuevas de la obra de Dios entre su pueblo como el rechazo de este a estas buenas nuevas lo que atrae a muchos autores cristianos primitivos, incluido Mateo, a la obra de este antiguo profeta.

El tema del profeta rechazado se intensifica todavía más mediante las referencias explícitas a Jeremías, dos de ellas con citas de este profeta (Mt 2:17–18 [Jr 31:15]; 16:14; 27:9–10 [Jr 18:2–6; cf. Zac 11:12–13]). Se pueden identificar otras alusiones a este libro, especialmente en Mateo 21; 23 (véase Knowles). Al igual que en Marcos, Zacarías también contribuye a esta presentación del profeta rechazado cuando se representa a Jesús como el pastor-rey rechazado, tanto a través de citas explícitas (Mt 21:5 [Zac 9:9]; Mt 26:31 [Zac 13:7]; Mt 27:9–10 [Zac 11:12–13]) como de alusiones que aparecen entre Mateo 21 y Mateo 27 (véase Ham; Nolland).

En un sentido más general, en Mateo los «profetas» apuntan a la *misericordia de Dios que tiene que tomarse junto con la santidad de Dios, tal como queda reflejado en la Torá de Moisés (véase Borg). Donde mejor se aprecia esto, sin llegar a limitar el tema, es en las dos referencias a Oseas 6:6 («Misericordia quiero, y no sacrificio») en Mateo 9:13; 12:7 (cf. Mt 23:23). Así pues, las referencias a «la ley y los profetas» (véase Mt 5:17; 7:12; 11:13; 22:40; 23:29) no se referirían simplemente a esas dos partes de la Escritura, sino más bien a las dos facetas de Dios que deben considerarse conjuntamente.

3. El Antiguo Testamento en Lucas.

A diferencia de Marcos y Mateo, Lucas escribió una obra en dos volúmenes que conecta la vida y muerte de Jesús con la misión de la

iglesia primitiva. El Evangelio de Lucas contiene unas treinta citas explícitas del AT, y en Hechos se puede identificar un número ligeramente superior. Estas dos obras, ambas escritas por el mismo autor, están conectadas de muchas maneras, sobre todo en su uso de citas y temas del AT. Aunque probablemente se tratara de un gentil (y posiblemente un temeroso de Dios), Lucas se apoya mucho en el AT a la hora de construir su narración. El producto final da fe de la actuación poderosa de Dios en la culminación de la historia de la salvación. Después de todo, al enseñar a sus discípulos se presenta al propio Jesús resucitado situando su propia historia dentro del contexto de las Escrituras de Israel: «Y comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían» (Lc 24:27).

3.1. Citas explícitas. Aunque está repleto del lenguaje y las imágenes del AT, el relato lucano del nacimiento solamente contiene una serie de citas explícitas en relación con el hecho de que los padres de Jesús cumplen con los requisitos legales de la ley (Lc 2:23–24 [Ex 13:2, 12, 15; Lv 12:8]).

La primera cita significativa aparece al comienzo de los ministerios de *Juan el Bautista y Jesús (Lc 3:4–6 [Is 40:3–5]). Esta extensa cita de Isaías apunta a la llegada de la era escatológica: «Preparad el camino del Señor; enderezad sus sendas» (Lc 3:4 [Is 40:3]); también anticipa la narración de Hechos porque incluye una referencia a la misión a los gentiles: «Y verá toda carne la salvación de Dios» (Lc 3:6 [Is 40:5]). Esta visión isaiana se vuelve a evocar en el sermón programático de Jesús en la sinagoga de Nazaret cuando se señala a sí mismo como el mensajero ungido de las buenas nuevas (Lc 4:18–19 [Is 58:6; 61:1–2]). Esta nota jubilosa se ve enfriada, no obstante, por los signos iniciales del rechazo de los judíos hacia Jesús (Lc 4:24). Esta nota de rechazo reaparece en Lucas 8:10 con otra cita (aunque sin fórmula de cita) de Isaías (Is 6:9).

Al igual que sucede en Mateo, en el Evangelio de Lucas también se presenta a Jesús como aquel que tiene la autoridad para interpretar la Torá. En Lucas 10:27 Jesús evoca versículos que representan el centro de la piedad judía (Dt 6:5; Lv 19:18), pero al hacerlo redefine la definición de prójimo (Lc 10:29–37). En Lucas 18:20 Jesús también cita los Diez Mandamientos (Ex 20:12–16; Dt 5:16–20), pero al pedirle a la persona que le había preguntado que abandone todo y le siga (Lc 18:22), Jesús

adopta el papel de Dios Padre, que es a quien hay que considerar como el único objeto de *adoración.

La frecuencia de las citas explícitas aumenta en el relato de la pasión de Lucas, que comienza con la entrada de Jesús en Jerusalén (Lc 19:45). Estas citas incluyen referencias a Jesús como la piedra rechazada pero vindicada por Dios (Lc 20:17 [Sal 118:22]), Jesús como el Mesías davídico que triunfará sobre todos sus enemigos (Lc 20:42–43 [Sal 110:1]), y Jesús como el siervo sufriente que fue «contado con los transgresores» (Lc 22:37 [Is 53:12]). Así pues, la muerte de Jesús no es simplemente un evento que hay que explicar, sino algo que revela su verdadera identidad.

Al final de su Evangelio Lucas utiliza una fórmula de cita, aunque sin una cita explícita del AT, a la hora de describir la importancia de la muerte y resurrección de Jesús: «Así está escrito, y así fue necesario que el Cristo padeciese, y resucitase de los muertos al tercer día; y que se predicase en su nombre el arrepentimiento y el perdón de pecados en todas las naciones, comenzando desde Jerusalén» (Lc 24:46–47). Esta «cita» señala el hecho de que a veces lo importante no son las citas individuales, sino que todo el AT encuentra su cumplimiento en esta era escatológica. Además, esta nota vincula la vida y muerte de Jesús con el período de la iglesia: ambos deben entenderse a la luz de las antiguas promesas de Dios a Israel.

A juzgar por las citas explícitas, parece que la Biblia de Lucas es la Septuaginta. Los cambios a la lectura de la LXX a menudo se pueden explicar por el intento de encajar los textos dentro de su nuevo contexto. Sin embargo, no deberíamos dar por sentado que el uso de estas citas es simplemente una creación de Lucas que tan solo funcionaría en el plano de los textos griegos. D. Bock en especial ha defendido la influencia de los textos fuente hebreos que hay detrás de las tradiciones en las que se basa Lucas en su uso de citas concretas del AT (Bock, 271).

3.2. Patrones y temas. El hecho de que las citas explícitas no cuentan toda la historia del uso que hace Lucas del AT puede verse claramente en el relato del *nacimiento, al inicio de su Evangelio, que solamente contiene una serie explícita de citas (Lc 2:23–24 [Ex 13:2, 12, 15; Lv 12:8]) pero está saturado de imágenes y temas veterotestamentarios. Más allá de los numerosos alusiones y ecos insertados en las palabras y frases individuales, el AT se utiliza de muchas formas creativas. En

primer lugar, el evidente influjo de la Septuaginta sobre el griego de Lucas 1–2 se ha atribuido a las fuentes que hay detrás del relato de Lucas, pero el estilo peculiarmente lucano se puede detectar a lo largo de estos dos capítulos. Una mejor explicación consiste en considerarlo como un resultado de la intención de Lucas de escribir «historia bíblica» mientras va reflexionando sobre la culminación de la obra de Dios entre su pueblo. Segundo, la intensa presencia del Espíritu (Lc 1:15, 35, 41, 67; 2:25, 26; cf. Is 32:15; Joel 2:28–32), la reaparición de actividades proféticas (Lc 1:67, 70, 76) y el uso del nombre «Gabriel» (Lc 1:19, 26; cf. Dn 8:16; 9:21) apuntan a la inauguración de la era escatológica. Tercero, el uso del motivo de la «mujer estéril» al inicio mismo de este relato del nacimiento (Lc 1:6–7) también evoca las antiguas historias de Sara (Gn 18), Rebeca (Gn 25), Raquel (Gn 30), la madre de Sansón (Jue 13) y Ana (1 Sm 1–2). Estas historias llegan a través del uso de este motivo en Isaías 54:1 en referencia a la inversión escatológica que tendrá lugar entre el pueblo de Dios en la era escatológica (cf. *Pesiq. Rab Kah.* 20:2). El uso que hace Lucas de este motivo en la descripción de Zacarías y Elisabet (Lc 1:6–7), así como los paralelos entre el Magnificat (Lc 1:46–55) y el antiguo Cántico de Ana (1 Sm 2:1–10) apuntan a la obra renovada de Dios entre su pueblo. Estos usos del AT en el relato del nacimiento colocan los cimientos de la historia lucana de Jesús como aquel a través del cual se cumplen las promesas escatológicas de Dios.

Tal como ya se ha dicho, la primera cita explícita extensa del relato procede de Isaías (Lc 3:4–6 [Is 40:3–5]), y esta cita introduce el programa isaiano general del nuevo éxodo tanto en Lucas como en Hechos (véase Pao, 37–69). En primer lugar, el programa escatológico tal como aparece en Isaías 40:1–11 apunta tanto a la restauración de Israel (Is 40:1–2, 9–11) (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN) como a la *misión de los gentiles (Is 40:5). Mientras que la llegada de la salvación de Dios a Jerusalén (Is 40:2) se cumple en el Evangelio de Lucas, la restauración de Israel y la misión a los gentiles son el centro de atención del relato lucano en Hechos. En segundo lugar, la terminología del «camino» que se presenta en Lucas 3:4 (Is 40:3) se convierte en uno de los términos aplicados a la iglesia en Hechos (Hch 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22). Como pueblo de Dios, el cumplimiento de las promesas de Dios en Israel se puede encontrar ahora en la iglesia. Por último, igual que Lucas comienza su obra en dos volúmenes con una cita de Isaías 40,

donde se anuncia el comienzo del acto salvífico escatológico de Dios, también finaliza su relato con otra cita tomada de ese libro, Isaías 6:9–10, un pasaje que anuncia el juicio de Dios sobre su pueblo que rehusó recibir la obra que Dios hizo a su favor (Hch 28:26–27). Leyendo ambos volúmenes conjuntamente se puede detectar el trágico tono de la obra cuando las buenas nuevas se convirtieron en una nota de juicio cuando el propio pueblo de Dios rechazó su acto de salvación entre ellos.

Otro patrón destacado del AT puede observarse en la sección central del Evangelio de Lucas (Lc 9:51–19:44). En su intento por explicar la forma de esta extensa sección central que describe el viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén, C. F. Evans fue de los primeros en plantear que Lucas construye esta sección siguiendo el orden de los acontecimientos registrados en Deuteronomio 1–26. En lugar de abogar por una estricta correspondencia entre las dos obras, D. Moessner sostiene que varios temas deuteronómicos dominan esta sección: (1) la naturaleza incrédula y rebelde del pueblo de Dios; (2) la comisión de un profeta para que anuncie el llamamiento al *arrepentimiento; (3) el rechazo de este profeta por el pueblo de Dios; (4) el juicio del pueblo de Dios. Por lo tanto, esta sección central apunta tanto a Jesús como el *profeta escatológico de Dios como a Israel como el pueblo rebelde de Dios. La tesis fundamental de esta propuesta ha sido ampliamente aceptada y posteriormente matizada por M. Strauss, quien destaca tanto la importancia del programa isaiano del nuevo éxodo como la centralidad del paradigma mesiánico real davídico en esta sección de Lucas.

En el relato de la pasión de Lucas encontramos otra vez la notable influencia del AT. Como sucede en Marcos, hay una serie de libros veterotestamentarios que ejercen su influencia sobre esta sección. Especialmente digno de mención es el uso de salmos en esta parte del Evangelio. El uso del Salmo 118 en varios lugares dentro y más allá del relato de la pasión tanto en Lucas (Lc 2:34; 13:35; 19:38) como en Hechos (Hch 4:11) señala la importancia de este salmo para explicar el rechazo humano y la vindicación divina de Jesús el Mesías. Las alusiones a otros salmos davídicos reales en el marco del relato de la pasión también proporcionan el nexo con el rey David, a quien se representaba como el rey y, al mismo tiempo, como el justo sufriente (Lc 23:34 [Sal 22:18]; Lc 23:35 [Sal 22:8]; Lc 23:36 [Sal 69:21]; Lc 23:46 [Sal 31:5]; Lc 23:47 [Sal 31:18]) (véase Jipp, 260–64). Ya no debería sorprendernos a

estas alturas que el glorioso Mesías sea también el que sufre a manos de aquellos que han «desechado los designios de Dios» (Lc 7:30).

A través de estos usos de los patrones bíblicos generales Jesús es presentado como el nuevo Moisés, el siervo de Isaías y el justo sufriente real. Esto le permite a Lucas continuar su relato en Hechos interpretando la persecución de los primeros cristianos a la luz del sufrimiento del propio Jesús, y haciendo hincapié en que aquellos que siguen a este Mesías sufriente deben ser considerados como el pueblo escatológico de Dios. Después de todo, tanto Lucas como Hechos buscan describir un tiempo que ha sido predicho por «todos los profetas» (Hch 3:24).

4. El Antiguo Testamento en Juan.

La importancia del AT en Juan se puede establecer en los distintos planos de este Evangelio. No solo hay numerosas citas explícitas y alusiones al AT, sino que el uso de diversos patrones e imágenes del AT también aporta la estructura fundamental del argumento de Juan. Además, si la lucha con la *sinagoga cabe considerarla como una parte constituyente del contexto que llevó a escribir este Evangelio, no debería sorprendernos el ver una presencia significativa del AT en la presentación de sus argumentos.

Juan comparte con los sinópticos el uso de cuatro textos veterotestamentarios: Salmo 118:25–26 (Jn 12:13); Isaías 6:10 (Jn 12:40); Isaías 40:3 (Jn 1:23); Zacarías 9:9 (Jn 12:15). A estos añade otras once citas explícitas, tal vez para complementar la interpretación sinóptica de la historia de Jesús (véase Köstenberger, 417). Al menos tres de estas cuatro citas (Sal 118:25–26; Is 6:10; 40:3) parecen haber sido utilizadas ampliamente en la proclamación cristiana primitiva, y el uso que hace Juan de ellas no debería considerarse como prueba de su dependencia de la tradición sinóptica. Tomadas en conjunto, todas las citas explícitas parecen haber sido cuidadosamente seleccionadas para apoyar el argumento de Juan.

4.1. Citas explícitas. Al igual que en los sinópticos, la cita de Isaías 40:3 en Juan 1:23 anuncia la llegada de la era escatológica mediante un lenguaje que evoca el nuevo éxodo isaiano, un tiempo en que «serán todos enseñados por Dios» (Jn 6:45 [Is 54:13]). Sin embargo, tal como había proclamado Isaías, el mensaje de salvación de Dios es rechazado por su propio pueblo: «Señor, ¿quién ha creído a nuestro anuncio? ¿Y a

quién se ha revelado el brazo del Señor?» (Jn 12:38 [Is 53:1]); y esto confirma su naturaleza rebelde y obstinada: «Cegó los ojos de ellos, y endureció su corazón; para que no vean con los ojos, y entiendan con el corazón, y se conviertan, y yo los sane» (Jn 12:40 [Is 6:10]). Este mensaje del rechazo del mensajero de Dios se ve reforzado por los salmos, algunos de los cuales se centran en la experiencia del justo sufriente (Jn 13:18 [Sal 41:9]; Jn 15:25 [Sal 35:19; 69:4]; Jn 19:24 [Sal 22:18]).

En el Evangelio de Juan podemos apreciar el peculiar énfasis cristológico de las citas del AT. Jesús es «la simiente de David» (Jn 7:42 [Sal 89:4]) y es «de Belén» (Jn 7:42 [Miq 5:2]). Es el rey que va a entrar en Jerusalén (Jn 12:13 [Sal 118:25–26]; Jn 12:15 [Zac 9:9]). Además, en la polémica contra las pretensiones de los judíos, Jesús también utiliza un texto del AT para establecer su propia condición de hijo (Jn 10:34 [Sal 82:6]). La muerte y el sufrimiento de Jesús solamente pueden probar que que él es el justo y el Mesías, aquel que es vindicado por Dios (cf. Jn 19:36 [Ex 12:10, 46; Nm 9:12; Sal 34:10]; Jn 19:37 [Zac 12:10]).

Tabla 5. Fórmula introductoria en las dos mitades del Evangelio de Juan

Juan	**Evento**
Jn 1:23	Como dijo Isaías el profeta
Jn 2:17	Está escrito
Jn 6:31	Como está escrito
Jn 6:45	Está escrito en los profetas
Jn 7:38	Como dijo la escritura
Jn 7:42	Acaso no dice la escritura
Jn 10:34	No está escrito en vuestra ley
Jn 12:14	Como está escrito
Jn 12:38	De manera que se cumpliese la palabra de Isaías el profeta, que dijo

Jn 12:39	Porque Isaías dijo otra vez
Jn 13:18	Para que se cumpliese la escritura
Jn 15:25	Para que se cumpliese la palabra escrita en su ley
Jn 19:24	Para que se cumpliese la escritura
Jn 19:36	Para que se cumpliese la escritura
Jn 19:37	Como dice otra (escritura)

Más allá del contenido de las citas individuales, resulta especialmente digna de atención la diferencia en la fórmula introductoria de las citas que aparecen en las diferentes mitades de este Evangelio (véase Tabla 5). Con pocas excepciones, el patrón general es el uso de los verbos «decir» (*legō*) o «escribir» (*grapheō*) en fórmulas de cita en la primera mitad del Evangelio, y de «cumplir» (*plēroō*) en las de la segunda mitad. Esto se corresponde, más o menos, con las dos secciones de Juan, generalmente conocidas como el Libro de las señales (Jn 2–11) y el Libro de la pasión (Jn 13–20), siendo Juan 12 un capítulo de transición. La importancia de la sección que contiene las dos primeras citas de cumplimiento (Jn 12:38, 39) debería resaltarse. En Juan 12:36 Jesús todavía estaba llamando a los judíos al arrepentimiento: «Entre tanto que tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de luz». En Juan 12:37, sin embargo, el tono claramente cambió como consecuencia del rechazo de los judíos a Jesús: «Pero a pesar de que había hecho tantas señales delante de ellos, no creían en él». Inmediatamente después hay dos citas del AT que se centran en el patrón de la incredulidad entre el pueblo de Dios (Jn 12:38 [Is 53:1]; 12:40 [Is 6:10]). El resto de estas citas de cumplimiento tienen que ver con este tema del rechazo humano. El uso de las citas de cumplimiento «sugiere una audiencia que necesita que se le dé una explicación, una explicación bíblica, del rechazo sustancial hacia Jesús por parte de sus compatriotas judíos» (Carson, 248).

Podemos ver una forma más de entender estas citas de cumplimiento por el uso del verbo *teleioō* («llevar a su consumación, perfeccionar») en una fórmula de cumplimiento (Jn 19:28) que aparece en medio de dos fórmulas que emplean el verbo *plēroō* («cumplir» [Jn 19:24, 36]). Leyendo juntas ambas series de fórmulas, vemos que a Juan no le preocupa simplemente el cumplimiento de las predicciones individuales contenidas en el AT; también pretende llamar la atención sobre el hecho de que este relato de la pasión representa «el 'cumplimiento definitivo' de toda la profecía cristológica contenida en las Escrituras» (Hengel, 393). En la muerte y resurrección de Cristo encontramos el verdadero cumplimiento de toda la historia del AT, ya que supone la culminación de la obra de Dios entre su pueblo.

Algunos insistirían en que la LXX es la única Biblia detrás del Evangelio de Juan (e.g., Schuchard), incluso cuando Juan parece ser bastante capaz de traducir directamente del texto hebreo (e.g., Jn 12:40; 13:18) (véase Menken). También es posible que Juan conociera la tradición targúmica (e.g., Jn 12:48), aunque tales desviaciones del texto griego podrían deberse simplemente a que estaba citando de memoria (véase Achtemeier 1990). Puesto que toda la Escritura apunta a Cristo, el argumento de Juan no siempre se apoya en los detalles concretos contenidos en una tradición textual determinada. Además, como discípulo de Jesús, no hubiera huido de la autoridad derivada de Jesús al interpretar las enseñanzas de Jesús en arameo para sus lectores griegos.

4.2. Patrones y temas. En su Evangelio Juan se centra no solo en el cumplimiento de versículos individuales del AT, sino también en movimientos más generales que apuntan a Cristo como la meta adecuada de la historia bíblica. En particular se destacan tres personajes del AT como testigos de este clímax de la historia de la salvación: Moisés, Abraham, Isaías (véase Hengel, 386–89; Hengel también incluiría a Juan el Bautista como testigo «veterotestamentario»).

En el prólogo de su evangelio Juan ya ha presentado a sus lectores un contraste esencial entre la era de la promesa y la era del cumplimiento: «Pues la ley por medio de Moisés fue dada, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo» (Jn 1:17). Por consiguiente, este Evangelio debe interpretarse como aquello que reemplaza a la era anterior. No obstante, también se enfatiza la continuidad entre las dos cuando se observa que este Jesús es «aquel de quien escribió Moisés en

la ley» (Jn 1:45). Donde más evidentemente se declara el testimonio de Moisés es en Juan 5:46: «Porque si creyeseis a Moisés, me creeríais a mí, porque de mí escribió él». Por tanto, este Jesús no pretende destruir la ley de Moisés (Jn 7:19, 22–23; 8:5); la obra de Moisés al sacar al pueblo de Egipto y guiarlo a través del desierto no es sino un testimonio de la propia obra salvífica de Cristo (Jn 3:14; 6:32).

La relación entre Jesús y Abraham es el tema del discurso de Jesús en Juan 8:31–59, donde Jesús señala explícitamente a Abraham como testigo suyo: «Abraham vuestro padre se gozó de que había de ver mi día; y lo vio, y se gozó» (Jn 8:56) Este discurso es importante por motivos tanto cristológicos como eclesiológicos. Cristológicamente, cuando se le pregunta si él es más grande que Abraham, Jesús responde señalando su propia glorificación por Dios (Jn 8:53–54). Más llamativa resulta, tal vez, su declaración: «Antes que Abraham fuera, yo soy [*egō eimi*]» (Jn 8:58). Esta declaración, que alude tanto al clásico nombre de Dios, «Yo soy el que soy» (*egō eimi ho ōn* [Ex 3:13–14]), como a las referencias isaianas a Dios como «Yo soy» (*egō eimi* [Is 41:4]), apunta a la condición singular de Jesús (véase «YO SOY» DE JESÚS). Eclesiológicamente, la pretensión de los judíos de ser «hijos de Abraham» (Jn 8:39) hace que Jesús identifique a su «padre» como «el diablo» (Jn 8:44) porque han rechazado al Dios de Abraham. Además, Jesús también proporciona una definición del pueblo de Dios basada en su respuesta a su persona, aquel que es «de Dios» (Jn 8:42). Así, al centrarse en este patriarca, Jesús puede abordar tanto su propia identidad como la identidad de aquellos que creen en él.

Tal como ya se ha dicho al tratar las citas explícitas, Isaías desempeña un papel importante en este Evangelio. En Juan 1:23 Juan evoca el programa escatológico isaiano con su cita de Isaías 40:3. Es en Juan 12:37–41 donde encontramos el uso repetido del nombre «Isaías» (Jn 12:38, 39, 41). Dentro de esta sección se encuentran dos citas que apuntan a Cristo como el siervo sufriente isaiano (Jn 12:38 [Is 53:1]) y a los judíos como aquellos que rechazan la obra de Dios, tal como hicieron sus antepasados (Jn 12:40 [Is 6:10]). Los comentarios finales consideran claramente que Isaías estaba hablando directamente acerca de Cristo: «Isaías dijo esto cuando vio su gloria [i.e., la de Cristo], y habló acerca de él». Con los testimonios de estos tres testigos se revela la importancia y la gloria del Mesías, así como su destino entre el propio pueblo de

Dios.

Más allá de estos tres testigos, David, tal como se le evoca en los salmos reales, también juega un papel importante en el Evangelio de Juan (véase HIJO DE DAVID). En comparación con los Evangelios sinópticos, aquí se pueden identificar más referencias explícitas o citas de los salmos en el relato de la pasión (esp. Jn 12:13 [Sal 118:25–26]; 15:25 [Sal 35:19; 69:4]; 19:24 [Sal 22:18]; 19:28 [Sal 69:21]). En este relato de la pasión estos salmos reafirman la anterior identificación que hace Juan de Jesús (por boca de Natanael) como «Rey de Israel» (Jn 1:49), pero este rey también es el justo sufriente que será rechazado por su propio pueblo. A través de estos personajes del AT Jesús es presentado como aquel a quien apuntaba el pasado sagrado.

Otra manera en que se usa el AT en el Evangelio de Juan es mediante las imágenes y *fiestas con un rico trasfondo veterotestamentario: cordero de Dios (Jn 1:29–34), banquete escatológico (Jn 2:1–11; 6:25–29), templo y lugares cúlticos de adoración (Jn 2:12–25; 4:1–26; 7:14–52; 11:55–57), la serpiente en el desierto (Jn 3:14), el pastor y su rebaño (Jn 10:1–21), la vid y los pámpanos (Jn 15:1–17). También merece la pena reparar en las numerosas referencias a fiestas y festivales judíos en este Evangelio: sábado (Jn 5:2–15; 7:20–24; 9:13–34; 19:31), día de la Preparación (Jn 19:14, 31, 42), Pascua (Jn 2:13, 23–25; 4:45; 6:4; 11:55; 12:1; 13:1; 18:28–19:37), fiesta de los Tabernáculos (Jn 7:1–43), fiesta de la Dedicación (Jn 10:22–30).

Por último, parece que para Juan es importante destacar la estrecha relación que existe entre las antiguas Escrituras y las palabras de Jesús. En Juan 2:22, por ejemplo, Juan declara: «y creyeron la Escritura y la palabra que Jesús había dicho». El hecho de recordar se aplica asimismo tanto a las Escrituras (Jn 2:17, 22; 12:16) como a las palabras de Jesús (Jn 15:20; 16:4), aunque se emplean distintos verbos griegos para estos dos grupos de pasajes. Si bien Juan no identifica explícitamente las palabras de Jesús con las de la Escritura, la estrecha relación entre las dos es un aspecto importante que no deberíamos pasar por alto.

5. El uso del Antiguo Testamento por parte de Jesús.

Un examen detallado del uso del AT por el Jesús histórico exigiría un análisis de cada dicho individual a la luz de una serie de criterios de autenticidad aceptables. Incluso para aquellos que rehusan aceptar la

fiabilidad general de las tradiciones evangélicas, resulta difícil argumentar en contra el papel significativo que desempeña el AT en las palabras y obras de Jesús. Esto concuerda con el hecho de que los judíos que vivían en la Palestina del siglo I eran capaces de usar e interactuar con el AT, y que los maestros judíos basaban sus enseñanzas en sus Escrituras. Incluso aunque no se considerara a Jesús como un rabino bien educado según el modelo desarrollado en su máxima expresión en las escuelas rabínicas posteriores, al menos era capaz de evocar el texto bíblico, el lenguaje y la tradición como haría cualquier líder de un movimiento profético popular. Esto lo afirma indirectamente un texto que es menos halagador y que por tanto probablemente no sería obra de la iglesia primitiva, pero que indirectamente reconoce el poder de las enseñanzas de Jesús: «¿Cómo puede éste conocer las Escrituras si no ha estudiado?» (Jn 7:15 [trad. Meier, 269]).

En los cuatro evangelios canónicos, igual que en otros escritos cristianos primitivos como las epístolas paulinas y el libro de Hebreos, encontramos «la historia judía básica centrada ahora en Jesús» (Wright, 417). En esta historia común se observa el uso profético del AT en la proclamación de la llegada de la era escatológica, la afirmación cristológica de la identidad de Jesús a la luz de los antiguos modelos y paradigmas judíos, la discusión legal que deriva de las pretensiones proféticas y cristológicas y las ramificaciones eclesiológicas de esta llegada de la era escatológica. El hecho de que estos cuatro Evangelios converjan en estos puntos anima a los lectores a considerar que el Jesús histórico fuera el responsable de tal uso del AT.

Proféticamente, todos los Evangelios sitúan a Jesús dentro de los paradigmas del éxodo y el nuevo éxodo. La relevancia de los patrones del éxodo originales muy probablemente indica que Jesús se concebía a sí mismo como el que libera a su pueblo de la esclavitud. Esto se puede articular en el sentido de salvar «al pueblo de sus pecados» (Mt 1:21) o de liberar a este pueblo de modo que «todo aquel que en él cree no se pierda, mas tenga vida eterna» (Jn 3:16). El cumplimiento escatológico de este paradigma del éxodo a menudo se arbitra a través de Isaías cuando se utilizan textos como Isaías 40:3 (Mt 3:3; Mc 1:3; Lc 1:76; 3:4–6; Jn 1:23) e Isaías 61:1–2 (Mt 5:3; 11:5; Lc 4:18–19; 6:20; 7:22) en más de un Evangelio. Con la evocación de este paradigma, Jesús anuncia la llegada del «año agradable del Señor» (Lc 4:19 [Is 61:2]) (véase

JUBILEO).

Cristológicamente, a Jesús se le aplican numerosos títulos, y muchos de ellos cuentan con una rica historia en los textos veterotestamentarios. Relacionado con los programas del éxodo y el nuevo éxodo que se han mencionado antes, a Jesús se le presenta como el nuevo Moisés y el siervo de Isaías. El texto clásico que apunta a un nuevo profeta como Moisés en Deuteronomio 18:15–20 se cita explícitamente en Hechos 3:22, pero también es evocado en los cuatro Evangelios (Mt 17:5; Mc 9:7; Lc 9:35; Jn 1:21). La tipología mosaica que aparece tanto en Marcos como en Q se extiende a los estratos más antiguos de las tradiciones evangélicas y merece ser tomada seriamente en cualquier reconstrucción del Jesús histórico (véase Allison 2000, 217). Por lo que respecta a la figura del siervo de Isaías, ya hemos señalado los frecuentes usos y alusiones a textos como Isaías 42; 49; 53. Tanto el sufrimiento como la gloria de Cristo se interpretan también a la luz del paradigma mesiánico real de los salmos. Otros títulos, como *«hijo de hombre» (véase Dn 7) y «pastor» (véase Zac 13), tampoco se pueden entender aparte del AT. El uso de los títulos cristológicos es posible que también apunten a la autocomprensión de Jesús influida por el AT.

A medida que Jesús se considera a sí mismo el nuevo Moisés, frecuentemente ofrece la interpretación autoritativa de la ley mosaica. Donde mejor puede verse esto es en el uso recurrente de la fórmula «Oísteis que fue dicho… pero yo os digo» en Mateo 5:21–48. El conflicto con otros en su interpretación de la ley también se refleja en las abundantes historias de controversias sobre el sábado que encontramos en los cuatro Evangelios (e.g., Mt 12:1–8, 9–14; Mc 2:23–28; 3:1–6; Lc 6:1–5, 6–11; Jn 5:1–18; 7:14–24). Igualmente importante es la reinterpretación que hace Jesús de los Diez Mandamientos al aplicárselos a sí mismo cuando insta a los discípulos a abandonarlo todo para seguirle a él (Mc 10:17–31; Mt 19:16–30; Lc 18:18–30; cf. Jn 12:20–26).

Por último, también deberíamos notar el énfasis eclesiológico de Jesús en el uso del AT. Ahí se incluye la interpretación del rechazo judío del evangelio a través del prisma profético del AT (e.g., el uso de Is 6:9–10 en Mt 13:14; Mc 4:12; Lc 8:10; Jn 12:40), la inclusión de los gentiles (e.g., Mt 4:15 [Is 9:1–2]; Lc 2:32 [Is 42:6]; 3:6 [Is 40:5]) y el uso del símbolo «doce» en los cuatro Evangelios (Mt 10:1–4; Mc 3:13–19; Lc 6:12–16; cf. Jn 6:66–71). La era escatológica puesta en marcha a través

de la vida y ministerio de Jesús creó un nuevo pueblo escatológico a través del cual continúa manifestándose la fidelidad de Dios a sus antiguas promesas.

A la luz de estos usos, la siguiente declaración, que solamente aparece en Lucas, es coherente con la evidencia que encontramos en los cuatro Evangelios: «era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mí en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos» (Lc 24:44). Los cuatro Evangelios presentan la manera exacta en que se cumplen estas antiguas promesas de Dios.

Véase también ABRAHAM, ISAAC Y JACOB; CRISTO; ELÍAS Y ELISEO; EXILIO Y RESTAURACIÓN; ISRAEL; JUBILEO; LEY; MOISÉS; RELATO DE LA PASIÓN; TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS; SÁBADO; SIERVO DE YAHVÉ; PASTOR, OVEJAS; SEÑAL DE JONÁS; HIJO DE DAVID; HIJO DE DIOS; HIJO DEL HOMBRE; Ttemplo.

BIBLIOGRAFÍA. **P. J. Achtemeier,** «*Omne verbum sonat*: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity», *JBL* 109 (1990) 3–27; ídem, «The Origin and Function of the Pre-Marcan Miracle Catenae», *JBL* 91 (1972) 198–221; **D. C. Allison Jr.,** *The New Moses: A Matthean Typology* (Mineápolis: Fortress, 1993); ídem, *The Intertextual Jesus: Scripture in Q* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000); **D. L. Bock,** *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology* (JSNTSup 12; Sheffield: JSOT Press, 1987); **M. J. Borg,** *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (SBEC 5; Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1984); **J. Bowman,** *The Gospel of Mark: The New Christian Jewish Passover Haggadah* (StPB 8; Leiden: E. J. Brill, 1965); **D. A. Carson,** «John and the Johannine Epistles», en *It Is Written: Scripture Citing Scripture; Essays in Honour of Barnabas Lindars*, ed. D. A. Carson y H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 245–64; **C. F. Evans,** «The Central Section of St. Luke's Gospel», en *Studies in the Gospels: Essays in Honour of R. H. Lightfoot*, ed. D. E. Nineham (Oxford: Blackwell, 1955) 37–53; **C. A. Ham,** *The Coming King and the Rejected Shepherd: Matthew's Reading of Zechariah's Messianic Hope* (NTM 4; Sheffield: Sheffield Phoenix, 2005); **T. R. Hatina,** *In Search of a Context: The Function of Scripture in Mark's Narrative* (JSNTSup 232; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002); **M. Hengel,** «The Old Testament in the Fourth Gospel», en *The Gospels and the Scriptures of Israel*, ed. C. A. Evans y W. R. Stegner (JSNTSup 104;

Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 380–95; **J. W. Jipp,** «Luke's Scriptural Suffering Messiah: A Search for Precedent, A Search for Identity», *CBQ* 72 (2010) 255–74; **M. P. Knowles,** *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected Prophet Motif in Matthaean Redaction* (JSNTSup 68; Sheffield: JSOT Press, 1993); **A. Köstenberger,** «John», en *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed., G. K. Beale y D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007) 415–512; **J. Marcus,** *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville: Westminster John Knox, 1992); **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 1: *The Roots of the Problem and the Person* (Nueva York: Doubleday, 1991) - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, 1: Las raíces del problema y de la persona (Estella: Verbo Divino, 1997); **M. J. J. Menken,** *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form* (CBET 15; Kampen: Kok Pharos, 1996); **D. P. Moessner,** *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Mineápolis: Fortress, 1989); **D. J. Moo,** *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond, 1983); **S. Moyise,** *The Old Testament in the New: An Introduction* (Londres: Continuum, 2001); **J. Nolland,** «The King as Shepherd: The Role of Deutero-Zechariah in Matthew», en *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels*, 2: *Gospel of Matthew*, ed. T. R. Hatina (LNTS 310; Londres: T & T Clark, 2008) 133–46; **D. W. Pao,** *Acts and the Isaianic New Exodus* (WUNT 2/130; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); **S. E. Porter,** ed., *Hearing the Old Testament in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **W. Rothfuchs,** *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (BWANT 88; Stuttgart: Kohlhammer, 1969); **B. G. Schuchard,** *Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John* (SBLDS 133; Atlanta: Scholars Press, 1992); **G. Stanton,** «Matthew», en *It Is Written: Scripture Citing Scripture; Essays in Honour of Barnabas Lindars*, ed. D. A. Carson y H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 205–19; **M. L. Strauss,** *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfilment in Lukan Christology* (JSNTSup 110; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); **W. M. Swartley,** *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994); **R. E. Watts,** *Isaiah's New Exodus and Mark*

(WUNT 2/88; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997); ídem, «Immanuel: Virgin Birth Proof Text or Programmatic Warning of Things to Come (Isa 7:14 in Matt 1:23)?» en *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*, ed. C. A. Evans (Peabody, MA: Hendrickson, 2004) 92–113; **N. T. Wright,** *The New Testament and the People of God* (Mineápolis: Fortress, 1992).

D. W. Pao

ANTIJUDAÍSMO. *Véase* ANTISEMITISMO.

ANTIPAS. *Véase* DINASTÍA HERODIANA.

ANTISEMITISMO

El deleznable horror del antisemitismo es la antítesis de la enseñanza cristiana del amor. La Shoá (el Holocausto), perpetrado en un país nominalmente cristiano, fue una contradicción del corazón mismo del cristianismo. El denominado antisemitismo cristiano es un oxímoron. Así pues, es una trágica ironía que se haya alentado el antisemitismo debido a un uso desafortunado e incorrecto de los textos neotestamentarios, especialmente, aunque no únicamente, de los Evangelios. Hay una conclusión rápida y extendida que parece plausible: en términos generales el NT es responsable del antisemitismo. Aunque frecuentemente se escucha este argumento tanto en boca de judíos como de no judíos, resulta simplista e injustificable. El tema es complejo y requiere de cuidadosas definiciones y distinciones.

1. Antisemitismo y antijudaísmo
2. Marcos y Mateo
3. Lucas
4. Juan
5. Antisemitismo, antijudaísmo y la muerte de Jesús

1. Antisemitismo y antijudaísmo.

Es sumamente importante distinguir entre antisemitismo y antijudaísmo. El primero es un odio racial/cultural y una hostilidad de base amplia hacia los judíos como pueblo que puede incluir, aunque no se limita a ello, la religión de los judíos. El antijudaísmo, por su parte, consiste específicamente en el desacuerdo con los puntos de vista religiosos y prácticas del judaísmo como religión o, por ser más precisos, con algunos de estos puntos de vista y prácticas. Si aceptamos esta distinción, podemos concluir que la negatividad que encontramos en el

NT no es antisemitismo, sino más bien una expresión de antijudaísmo. Y dado que es cierto que casi todos los autores del NT eran judíos, no tiene sentido hablar de un odio racial o cultural hacia los judíos por su parte, ya que eso sería una forma de odio hacia sí mismos.

Lo que encontramos en el NT es antijudaísmo. Sin embargo, incluso esta conclusión resulta altamente problemática. Jesús era judío, los Doce eran judíos, y el cristianismo primitivo estaba compuesto en un principio exclusivamente por judíos. Estos judíos nunca habrían considerado su fe como antijudaísmo. De hecho, el propio cristianismo se puede interpretar como una forma de judaísmo. Los creyentes judíos en Jesús no dejaron de ser judíos. Ellos no se consideraban a sí mismos como conversos de una nueva religión. Antes bien, concebían su nueva fe como el cumplimiento de su judaísmo. Era el verdadero judaísmo.

Al mismo tiempo, sin embargo, no debemos minimizar la novedad implícita en su nueva fe en Jesús. Había aspectos de sus nuevas convicciones que difícilmente resultaban compatibles con sus anteriores puntos de vista, particularmente en áreas como la cristología y la soteriología, con evidentes implicaciones para la ley y el templo. Muy rápidamente estos puntos de vista comenzaron a imposibilitar que se considerase a estos creyentes en Jesús como una secta dentro del *judaísmo: esto es, como otra manifestación de la diversidad del judaísmo del Segundo Templo. En la medida en que estas creencias diferían de las del emergente judaísmo formativo, podrían verse efectivamente señales de un necesario antijudaísmo. Sin embargo, es importante dejar claro que antijudaísmo no equivale a ser antijudío. Esto hay que tenerlo presente en el uso de la palabra *antijudaísmo* en la discusión que sigue. Los primeros creyentes judíos en Jesús, incluidos los evangelistas, no se pueden considerar antijudíos.

Al principio, los desacuerdos entre los judíos que creían en Jesús y los que no consistían en un argumento intramuros: judíos discutiendo con judíos. Sin duda este fue el caso dentro del propio NT, donde la crítica del judaísmo no se puede catalogar de antisemitismo, como tampoco lo fueron las denuncias que hacían los profetas de Israel. Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que estos creyentes judíos en Jesús fueran excluidos de las *sinagogas. Aunque es un asunto que se debate mucho, muy probablemente la llamada separación de los caminos se inició bastante antes de finalizar el siglo I y cada vez se hizo una

realidad más innegable con el paso del tiempo (para un repaso a la discusión, véase Hagner). Durante el mismo período, la iglesia había acogido a un gran número de creyentes *gentiles, y los creyentes judíos en Jesús llegaron a ser una clara minoría. Aquí encontramos, por primera vez, el auténtico potencial para el antisemitismo.

2. Marcos y Mateo.

La narración de Marcos presenta aspectos de antijudaísmo que han sido recogidos y aumentados por Mateo. Ni en Marcos ni en Mateo es significativo el término *hoi Ioudaioi* («los judíos») en este sentido. Son mucho más importantes las referencias a los *fariseos, que son los más representativos del judaísmo.

Los fariseos disputan con Jesús para «ponerlo a prueba» (Mc 8:11; 10:2) y «tenderle una trampa» (Mc 12:13 // Mt 22:15). Ya en Marcos 3:6 los fariseos se unen a los *herodianos para tramar la muerte de Jesús (así ocurre también en Mt 12:14, pero sin mencionar a los herodianos), aunque sorprendentemente no se menciona a los fariseos en los relatos del arresto, *juicio y *pasión.

El Evangelio de Mateo recoge la mayor parte de la polémica de Marcos contra los judíos. Esto es tanto más interesante cuanto que Mateo, a diferencia de Marcos, está escrito para cristianos judíos más que gentiles. La descripción negativa de los fariseos se intensifica en Mateo, especialmente en el bien conocido capítulo de Mateo 23. Jesús, según Mateo, los llama repetidamente *«hipócritas», pero también «hijos del infierno», «guías ciegos», «insensatos (necios)», «serpientes» y «generación de víboras» (cf. Mt 3:7, donde se vincula a los fariseos con los *saduceos). Aunque Marcos hace una presentación negativa de los fariseos, este lenguaje concreto no se usa en alusión a ellos en ese Evangelio, salvo por una única referencia a «hipócritas» en Marcos 7:6 (aludiendo expresamente a Is 29:13). Mateo se hace eco del hecho de que los fariseos atribuyeron la capacidad de Jesús para exorcisar *demonios al «príncipe de los demonios» (Mt 9:34; 12:24; cf. Mc 3:22).

Aparte de la mención negativa de estos grupos, el antijudaísmo marcano también se puede apreciar en la disputa sobre la *ley. Los fariseos estaban angustiados por la postura de Jesús hacia la ley. Marcos nota la libertad de Jesús en relación con el *sábado (Mc 2:23–3:6 // Mt 12:1–14) y la ley sobre los alimentos (Mc 7:1–23 // Mt 15:1–20, donde

Marcos añade el comentario «Esto decía, haciendo limpios todos los alimentos» [Mc 7:19], un comentario que, sin embargo, no recoge Mateo), así como su rechazo al *divorcio, contradiciendo así a *Moisés (Mc 10:2–9 // Mt 19:3–9). Además, Jesús también se muestra crítico con el *templo: lo limpia (Mc 11:15–18 // Mt 21:12–13), profetiza su destrucción (Mc 13:1–2 // Mt 24:1–3), y en su crucifixión el velo del templo se rasga (Mc 15:38 // Mt 27:51), dando a entender el fin del culto como medio de expiación.

Marcos también contiene la parábola de los labradores malvados (Mc 12:1–12 // Mt 21:33–46). Los labradores, representando a los judíos, a al menos a las autoridades judías, matan al hijo del dueño de la viña, lo que da lugar a que les sea quitada la viña y entregada a otros. Con este motivo de la trasferencia del reino podemos comparar Mateo 8:10–11, donde se afirma que muchos (gentiles como el centurión) del este y el oeste se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, mientras «los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera».

Es importante fijarse en que la visión negativa hacia los judíos en los cuatro Evangelios es producto del rechazo judío a Jesús, y este motivo tiene como foco principal a las autoridades judías. En Marcos 11:18 los principales *sacerdotes y los *escribas buscan la manera de destruirle. Jesús predice su sufrimiento y muerte a manos de «los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas» (Mc 8:31 // Mt 16:21) o de «los sumos sacerdotes y los escribas» (Mc 10:33 // Mt 20:18); son ellos quienes «le entregarán en manos de los gentiles». Concretamente son los principales sacerdotes, escribas y *ancianos (Mc 14:43, 53; 15:1, 3, 11, 31), los miembros del *Sanedrín (Mc 14:55) y el sumo sacerdote (Mc 14:60–63) quienes están implicados en la muerte de Jesús. Hacia el final de la narración los fariseos aparecen junto a los principales sacerdotes tan solo en Mateo 27:62.

Sin embargo, a lo largo de Marcos y Mateo a los fariseos también se les vincula con las autoridades judías: los herodianos (Mc 3:6; 12:13; cf. Mc 8:15; Mt 22:15–16) y los escribas (Mc 7:1, 5). En Mateo son los «escribas» a quienes se relaciona más a menudo con los fariseos (e. g., Mt 12:38; 15:1; 23:2), una relación que destaca sobre todo en los siete ayes contra los fariseos en Mateo 23. En Mateo 3:7 se menciona a los fariseos en compañía de los saduceos, como ocurre también en Mateo 16:1, 6, 11–12; 22:34, mientras que en Mateo 21:45 se les relaciona con los

principales sacerdotes.

El tema antijudío más virulento en los Evangelios es la culpa por la muerte de Jesús. Sin duda, una de las declaraciones más graves es la de Mateo 27:25, donde «todo el pueblo [*laos*]» grita: «Su sangre sea sobre nosotros, y sobre nuestros hijos». No se puede negar que esta afirmación, lamentablemente, ha sido utilizada para promover el antisemitismo. Sin embargo, debería tenerse en cuenta que esta declaración es una fórmula, y que las referencias a «nuestros hijos» no los convierte en culpables de la muerte de Jesús, y mucho menos a los hijos o a los judíos de generaciones posteriores. Hay que enfatizar enérgicamente que está mal generalizar estas palabras aplicándolas a todos los judíos en cualquier lugar y época.

3. Lucas.

Los dos capítulos iniciales de Lucas hablan elocuentemente sobre cómo el *nacimiento de Jesús es el cumplimiento inicial de la esperanza de *Israel (Lc 1:13–17, 30–33, 46–55, 67–79; 2:10–11, 25–38). Al comienzo de su ministerio en Galilea, sin embargo, Jesús es rechazado en su ciudad natal de Nazaret (Lc 4:28–29). Como sucede también en Marcos y Mateo, los fariseos son los principales antagonistas de Jesús. En Lucas 5:21 los fariseos acusan a Jesús de *blasfemia porque perdona los pecados del paralítico al que había sanado. Un pasaje único de Lucas dice que «los fariseos y los intérpretes de la ley desecharon los designios de Dios respecto de sí mismos» (Lc 7:30). En Lucas 16:14–15 se describe a los fariseos como «avaros», y Jesús les dice: «Vosotros sois los que os justificáis a vosotros mismos delante de los hombres; mas Dios conoce vuestros corazones; porque lo que los hombres tienen por sublime, delante de Dios es abominación». Lucas 18:9–14 contiene la parábola del fariseo y el publicano, dirigida a «unos que confiaban en sí mismos como justos, y menospreciaban a los otros». El versículo final se centra en la autoexaltación del fariseo. En otra parábola lucana se contrasta la compasión de un *samaritano con la indiferencia de un sacerdote y un levita (Lc 10:29–37).

También en Lucas los fariseos están enfadados porque Jesús no guarda el sábado para su entera satisfacción (Lc 6:1–11; cf. Lc 14:1–6). En Lucas 6:7 los escribas y los fariseos «le acechaban… para ver si en el día de reposo lo sanaría, a fin de hallar de qué acusarle». Estaban «llenos

de furor, y hablaban entre sí qué podrían hacer contra Jesús» (Lc 6:11). El responsable de la sinagoga estaba «indignado porque Jesús había sanado en sábado» (Lc 13:14, NVI). Lucas 15:2 informa de que «los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo: Este a los pecadores recibe, y con ellos come».

La única referencia en Lucas que relaciona a los fariseos explícitamente con la hipocresía se encuentra en Lucas 12:1, donde Jesús les dice a sus discípulos: «Guardaos de la levadura de los fariseos, que es la hipocresía». Inmediatamente después del pasaje paralelo de Lucas a Mateo 23, que contiene los ayes contra los fariseos y los intérpretes de la ley (véase Lc 11:37–52; cf. Lc 20:45–47), Lucas escribe: «los escribas y los fariseos comenzaron a estrecharle en gran manera, y a provocarle a que hablase de muchas cosas; acechándole, y procurando cazar alguna palabra de su boca para acusarle» (Lc 11:53,54).

En algunos momentos Lucas utiliza la palabra «intérpretes de la ley» (*nomikoi*, sinónimo de «escribas») mientras que Mateo se refiere a los escribas y fariseos. Así, en Lucas 11:46 son los «intérpretes de la ley» los que cargan a las personas con cargas duras de llevar (cf. Mt 23:4). Así también en el siguiente ay: «¡Ay de vosotros, intérpretes de la ley! porque habéis quitado la llave de la ciencia; vosotros mismos no entrasteis, y a los que entraban se lo impedisteis» (Lc 11:52 // Mt 23:13). En Lucas 20:46–47 (// Mt 23:5–7) Jesús advierte a sus discípulos sobre «los escribas, que gustan de andar con ropas largas, y aman las salutaciones en las plazas, y las primeras sillas en las sinagogas, y los primeros asientos en las cenas, que devoran las casas de las viudas, y por pretexto hacen largas oraciones; éstos recibirán mayor condenación» (cf. el material similar sobre los fariseos en Lc 11:43).

Al mismo tiempo, y de forma un tanto paradójica, la imagen de los fariseos y escribas en Lucas no es siempre negativa. Varias veces vemos que fariseos invitan a Jesús a comer (Lc 7:36; 11:37; 14:1). En un caso se describe a escribas valorando la enseñanza de Jesús: «Respondiéndole algunos de los escribas, dijeron: Maestro, bien has dicho. Y no osaron preguntarle nada más» (Lc 20:39, 40). Y, sorprendentemente, algunos fariseos advierten a Jesús de una amenaza contra su vida: «Sal, y vete de aquí, porque Herodes te quiere matar» (Lc 13:31).

Como en Marcos y Mateo, los responsables de la muerte de Jesús son las autoridades judías. En la primera *predicción de la pasión Lucas

sigue de cerca a Marcos: «Es necesario que el Hijo del Hombre padezca muchas cosas, y sea desechado por los ancianos, por los principales sacerdotes y por los escribas, y que sea muerto, y resucite al tercer día» (Lc 9:22). Una vez más, cuando Jesús estaba enseñando en el templo, «los principales sacerdotes, los escribas y los principales del pueblo procuraban matarle» (Lc 19:47). Los principales sacerdotes y los escribas con los ancianos cuestionan la fuente de la autoridad de Jesús (Lc 20:2). En Lucas 20:19–20 son los escribas y los principales sacerdotes los que «procuraban echarle mano en aquella hora, porque comprendieron que contra ellos había dicho esta parábola [de los labradores malvados]... Y acechándole enviaron espías que se simulasen justos, a fin de sorprenderle en alguna palabra, para entregarle al poder y autoridad del gobernador» (cf. Lc 22:2). Son los «principales sacerdotes, los jefes de la guardia del templo y los ancianos» quienes inicialmente apresan a Jesús en el huerto (Lc 22:52). Y finalmente, «los ancianos del pueblo, los principales sacerdotes y los escribas» «llevaron a Jesús a Pilato» (Lc 22:66–23:1). El sumo sacerdote y los escribas acusan vehementemente a Jesús ante Herodes (Lc 23:10).

Aunque de hecho fueron los romanos los que crucificaron a Jesús, dado que lo hicieron a instancias de las autoridades judías es posible conectar a estos últimos con la crucifixión. Esto ocurre en Lucas 24:19–20, donde los discípulos de Emaús dicen: «le entregaron los principales sacerdotes y nuestros gobernantes a sentencia de muerte, y le crucificaron». La conexión se hace especialmente estrecha en el segundo volumen de Lucas, donde en repetidas ocasiones el pueblo de Israel en general es considerado responsable de la muerte de Jesús: Hch 2:22–23, 36; 3:13–15; 4:8–10 («gobernantes del pueblo y ancianos»); Hch 5:30 (el concilio y el sumo sacerdote); Hch 7:51–52; 10:39; 13:27–28 («habitantes de Jerusalén y sus gobernantes»). In Hechos Pablo habla tres veces de dejar a los judíos y volverse a los gentiles (Hch 13:46; 18:6; 28:28).

4. Juan.

En todo el NT tal vez sea en Juan donde más cerca estamos del antisemitismo. Aquí la polémica a menudo se centra de forma más general en «los judíos». Es posible traducir *hoi Ioudaioi,* que aparece frecuentemente en Juan, como «habitantes de Judea», como hacen

ocasionalmente algunas versiones, pero esto no alivia el problema. Como sucede en los Evangelios sinópticos, muy pronto en la narración los fariseos se ponen nerviosos con Jesús. Así, aunque en Juan 1:19 «los judíos enviaron de Jerusalén sacerdotes y levitas» para interrogar a Jesús, en Juan 1:24 se dice que «habían sido enviados por los fariseos» (NVI). Lo que inquieta a los fariseos no es solo la actitud de Jesús hacia el sábado (Jn 7:23; 9:16), sino también, mucho más aún, lo que se consideran sus declaraciones sobre su persona: «Y por esta causa los judíos perseguían a Jesús, y procuraban matarle, porque hacía estas cosas en el día de reposo… Por esto los judíos aun más procuraban matarle, porque no solo quebrantaba el día de reposo, sino que también decía que Dios era su propio Padre, haciéndose igual a Dios» (Jn 5:16–18). «Murmuraban entonces de él los judíos, porque había dicho: Yo soy el pan que descendió del cielo» (Jn 6:41).

Las declaraciones de Jesús sobre sí mismo dan lugar a que los judíos tomen piedras para apedrearlo. En Juan 8:58–59, cuando Jesús dice «Antes que Abraham fuese, yo soy», «Tomaron entonces piedras para arrojárselas». Lo mismo sucede cuando Jesús afirma: «Yo y el Padre uno somos» (Jn 10:30). Ellos consideraban esto como una blasfemia: «tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jn 10:33). Ya en Juan 4:1 los fariseos son la causa de que Jesús abandone Judea y se marche a Galilea. La hostilidad aumenta a medida que avanza la narración. Los judíos tratan de matar a Jesús (Jn 7:1, 19, 25; 8:37). «los principales sacerdotes y los fariseos enviaron alguaciles para que le prendiesen» (Jn 7:32; cf. Jn 7:30, 45; 10:39).

Es en un diálogo entre los judíos y Jesús que se encuentran las que son, sin duda, las palabras más corrosivas pronunciadas contra los judíos: «Vosotros sois de vuestro padre el diablo, y los deseos de vuestro padre queréis hacer» (Jn 8:44). La reacción de los judíos es preguntar: «¿No decimos bien nosotros, que tú eres samaritano, y que tienes demonio?» (Jn 8:48 [cf. Jn 8:52]). El evangelista habla de una división a causa de Jesús entre los judíos, donde unos decían: «Demonio tiene, y está fuera de sí», y otros se preguntaban: «¿Puede acaso el demonio abrir los ojos de los ciegos?» (Jn 10:20–21).

En el relato del arresto de Jesús Judas trae consigo al huerto «una compañía de soldados, y alguaciles de los principales sacerdotes y de los fariseos» (Jn 18:3 [cf. Jn 18:12, refiriéndose a los «alguaciles de los

judíos»]). Cuando finalmente Jesús es llevado ante su presencia, Pilato comenta: «Tu nación, y los principales sacerdotes, te han entregado a mí» (Jn 18:35). Los judíos le dicen a Pilato: «Nosotros tenemos una ley, y según nuestra ley debe morir, porque se hizo a sí mismo Hijo de Dios» (Jn 19:7). Cuando Pilato quería soltar a Jesús, «los judíos daban voces, diciendo: Si a éste sueltas, no eres amigo de César; todo el que se hace rey, a César se opone'» (Jn 19:12) (*véase* Poncio Pilato).

Es importante notar que el retrato de los fariseos y las autoridades judías no es siempre negativo en Juan. Nicodemo, «un principal entre los judíos», se presenta como un fariseo bueno y conocido por todos que reconoce que Jesús es «un maestro enviado de Dios» (Jn 3:1–2; véase también Jn 7:50–51; 19:39). En Juan 12:42 el evangelista observa de forma algo sorprendente: que «con todo eso, aun de los gobernantes, muchos creyeron en él; pero a causa de los fariseos no lo confesaban, para no ser expulsados de la sinagoga» (cf. Jn 9:22).

Al igual que en los Evangelios sinópticos, el marcado antijudaísmo de Juan es el resultado del rechazo de Jesús por parte de los judíos y la responsabilidad que tuvieron éstos en la muerte de Jesús. El prólogo de Juan dice lo siguiente al principio: «A lo suyo vino, y los suyos no le recibieron» (Jn 1:11). Y en Juan 5:43 Jesús dice: «Yo he venido en nombre de mi Padre, y no me recibís». Al rechazar a Jesús, los judíos estaban de hecho apartándose de Dios: «el que me desecha a mí, desecha al que me envió» (Lc 10:16).

Por encima de todo, lo que impide la simple conclusión de que el Evangelio de Juan es antisemítico es una declaración que hace Jesús durante su diálogo con una mujer samaritana: «Vosotros [samaritanos] adoráis lo que no sabéis; nosotros [judíos] adoramos lo que sabemos; porque la salvación viene de los judíos» (Jn 4:22).

5. Antisemitismo, antijudaísmo y la muerte de Jesús.

A modo de conclusión merece la pena resaltar algunos puntos. (1) Se afirma con bastante frecuencia que los Evangelios contienen textos antisemíticos. Ahora bien, dicho con más exactitud, estos textos son más antijudaicos que antisemíticos. No se puede negar que estos textos potencialmente se pueden tomar en un sentido antisemítico, pero eso es básicamente malinterpretar y utilizar mal estos textos. (2) La visión negativa de los judíos en los Evangelios no es universal. No se condena a

los judíos simplemente por ser judíos, por su identidad judía, como suele ser el caso del antisemitismo. Ni siquiera en Juan la referencia a «los judíos» indica a todos los judíos. Es solamente de algunos judíos, en particular de los fariseos y de las autoridades judías, los ancianos, los miembros del Sanedrín, juntamente con los principales sacerdotes y el sumo sacerdote, que se habla en términos negativos, esto es, de aquellos que estuvieron implicados directamente en el arresto, juicio y entrega de Jesús a Poncio Pilato, el procurador romano. (3) Contrariamente a lo que dicen algunos (e. g., Carter), no hay forma alguna, a menos que se ignoren los textos por completo, de convertir a los romanos en los responsables principales de la muerte de Jesús. Los romanos crucificaron a Jesús incitados por las autoridades judías. (4) Aunque se han hecho llamamientos a rechazar de plano el antijudaísmo del NT, esto equivaldría a revisar totalmente la fe cristiana. Resulta innegable que el antijudaísmo ha alimentado el antisemitismo, pero ese hecho, e incluso el mal del Holocausto, no se debe permitir que anulen la teología cristiana. El antijudaísmo forma parte intrínseca de los postulados del cristianismo. Simplemente por ello, es asunto de la mayor importancia que se tomen medidas contra el mal uso de los textos neotestamentarios. Hay que oponerse al potencial antisemítico de estos textos no alterándolos, sino interpretándolos correctamente. A la luz de la historia del antisemitismo, compete ahora a todos los cristianos enfatizar constantemente lo que estos textos antijudaicos *no* significan. (5) Un punto fijo en la Escritura es la importancia especial de los judíos a los ojos de Dios. Jesús era judío; los *apóstoles eran judíos. Estos hechos por sí solos deberían descartar el antisemitismo. Cuando una aldea samaritana no recibió a Jesús, Santiago y Juan le preguntaron: «Señor, ¿quieres que mandemos que descienda fuego del cielo, como hizo Elías, y los consuma?» (Lc 9:54). La respuesta de Jesús fue un reproche, al que algunos manuscritos antiguos añaden: «y dijo: Vosotros no sabéis de qué espíritu sois; porque el Hijo del Hombre no ha venido para perder las almas de los hombres, sino para salvarlas». El odio y el deseo de venganza no tienen lugar entre aquellos que quieren seguir a Jesús. (6) El papel de los judíos al matar a Jesús, incorrectamente llamado «deicidio», es solo inmediato o instrumental. La causa última de la muerte de Jesús es el pecado de la raza humana, tanto judíos como gentiles. Todos son culpables. Desde la cruz, el Jesús crucificado dice:

«Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23:34), y esto sin duda se aplica a las autoridades judías, no solo a los romanos.

Véase también BLASFEMIA; ANCIANO; ÉTICA DE JESÚS; GENTILES; ISRAEL; JERUSALÉN; JUDAÍSMO COMÚN; LEY; GENTE, MULTITUD; FARISEOS; SACERDOTES Y SACERDOCIO; SÁBADO; SADUCEOS; SANEDRÍN; ESCRIBAS; SINAGOGA; TEMPLO; JUICIO DE JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA. **R. J. Allen y C. M. Williamson,** *Preaching the Gospels Without Blaming the Jews: A Lectionary Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 2004); **G. Baum,** *The Jews and the Gospel: A Re-examination of the New Testament* (Westminster, MD: Newman Press, 1961); **J. Beutler,** *Judaism and the Jews in the Gospel of John* (SubBi 30; Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2006); **R. Bieringer, D. Pollefeyt y F. Vandecasteele-Vanneuville,** eds., *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium, 2000.* (Assen: Van Gorcum, 2001); **W. Carter,** *Pontius Pilate: Portraits of a Roman Governor* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003); **T. L. Donaldson,** *Jews and Anti-Judaism in the New Testament: Decision Points and Divergent Interpretations* (Waco, TX: Baylor University Press, 2010); **J. D. G. Dunn,** «The Question of Anti-Semitism in the New Testament Writings of the Period», en *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135; The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September 1989),* ed. J. D. G. Dunn (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) 177–211; **C. A. Evans y D. A. Hagner,** eds., *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith* (Mineápolis: Fortress, 1993); **W. R. Farmer,** ed., *Anti-Judaism and the Gospels* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999); **P. Fredriksen y A. Reinhartz,** eds., *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament After the Holocaust* (Louisville: Westminster John Knox, 2002); **L. C. Freudmann,** *Anti-semitism in the New Testament* (Lanham, MD: University Press of America); **D. A. Hagner,** «Another Look at 'The Parting of the Ways'», en *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology; Essays from the Tyndale Fellowship in Honor of Martin Hengel,* ed. M. F. Bird y J. Maston (WUNT 2/320; Tubinga: Mohr Siebeck, 2012) 381–427; **J. Nolland,** «Matthew and Anti-Semitism», en *Built upon the Rock: Studies in the Gospel of Matthew,* ed. D. M. Gurtner y J. Nolland (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 154–69; **P. Richardson,** ed., *Anti-Judaism in Early Christianity,* 1: *Paul and the Gospels* (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier

University Press, 1986); **A. Saldarini,** «Reading Matthew Without Anti-Semitism», en *The Gospel of Matthew in Current Study: Studies in Memory of William G. Thompson,* ed. D. E. Aune (Grand Rapids: Eerdmans, 2001) 166–84; **S. Sandmel,** *Anti-Semitism in the New Testament?* (Filadelfia: Fortress, 1983); **D. M. Smith,** *The Fourth Gospel in Four Dimensions: Judaism and Jesus, the Gospels and Scripture* (Columbia: University of South Carolina Press, 2008); **J. A. Weatherly,** *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts* (JSNTSup 106; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).

D. A. Hagner

AÑO DEL JUBILEO. *Véase* JUBILEO.

APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA

En el español contemporáneo la palabra *apocalíptico* a menudo tiene connotaciones negativas. Se suele utilizar para describir a personas que tienen una perspectiva milenaria radical, que están obsesionados con la especulación sobre el fin del mundo, que tienden a considerar como algo que se puede calcular y que es inminente. Empleado de esta forma negativa, es un término que muchos cristianos serían reacios a relacionar con Jesús de Nazaret.

Sin embargo, en el lenguaje de los estudios académicos el término tiene un uso más matizado, y se ha convertido en una parte fija del estudio no solo de los Evangelios, sino también del Jesús histórico, su contexto judío, sus expectativas sobre el futuro y la manera en que utilizó el lenguaje para describir ese futuro. Lamentablemente, incluso el debate académico contemporáneo está plagado de buenas dosis de ambigüedad por lo que se refiere al significado exacto de la palabra *apocalíptico*. El término deriva de la palabra griega *apokalypsis*, que significa «revelación», o «desvelar» (cf. Gal 1:12; Ap 1:1). No obstante, entre los especialistas actuales, la raíz *apocalipsis* se utiliza en al menos tres formas distintas, que resulta importante distinguir en cualquier discusión sobre la enseñanza apocalíptica de Jesús y los Evangelios (Aune).

En primer lugar, el término *apocalipsis* se suele usar para referirse a un género literario que existía en tiempos de Jesús, caracterizado por obras escritas del período del Segundo Templo y posteriores. Segundo, los términos *apocalíptico* y *apocalipticismo* a menudo se utilizan para describir una cosmovisión social y religiosa compartida por muchos de los contemporáneos de Jesús y frecuentemente, aunque no de forma exclusiva, presente en los apocalipsis escritos (e. g., Koch; Russell). Tercero, el término *escatología apocalíptica* hace referencia a aquellos rasgos de los apocalipsis y de la cosmovisión apocalíptica que se centran en el final cataclísmico del cosmos.

Este artículo mantiene estas distinciones y analiza cada uno de estos aspectos de la apocalíptica y su relación con Jesús.

1. Jesús y el género apocalíptico
2. Jesús y la cosmovisión apocalíptica
3. Jesús y la escatología apocalíptica

4. Jesús, el Discurso Escatológico y el lenguaje apocalíptico
5. Enseñanza apocalíptica en los cuatro Evangelios
6. La muerte y resurrección apocalípticas de Jesús

1. Jesús y el género apocalíptico.

Según una influyente definición, el género literario de la apocalíptica se puede describir como «un género de literatura profética o reveladora que está inserta en un marco narrativo, en el que un ser de otro mundo transmite una revelación a un receptor humano en la que desvela una realidad trascendente que es tanto temporal, en la medida en que contempla una salvación escatológica, como espacial, en tanto que tiene que ver con otro mundo de carácter sobrenatural» (Collins, 4–5). Si bien esta definición no ha estado exenta de críticas, sigue siendo, tal vez, «el intento más completo y sistemático por definir el género en el plano pragmático» con el que contamos (Aune, 42). Fuera de la Biblia existen numerosos ejemplos de apocalipsis judíos antiguos que conforman este género y resultan relevantes para la investigación en torno a Jesús. Los más importantes de estos para el estudio de Jesús y los Evangelios son *1 Enoc, 4 Esdras, 2 Baruc, Testamento de Moisés* y el *Apocalipsis de Abraham.* Son relevantes porque estaban circulando en los siglos alrededor de la época de Jesús (ca. siglo II a. C. hasta el siglo II A. D.), y porque contienen abundantes paralelismos temáticos y lingüísticos con las enseñanzas de Jesús en los Evangelios.

Por un lado puede parecer que el género apocalíptico como tal no tenga una importancia directa para los estudios sobre Jesús. Primera y principalmente, porque las enseñanzas de Jesús durante su ministerio público no se han conservado en forma de apocalipsis. En vez de eso, se encuentran en los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento, cuyo género literario se aproxima más a la antigua biografía grecolatina, o *bios* (Burridge) (*véase* Evangelio: género). Además, pese a determinados paralelismos temáticos entre los apocalipsis extrabíblicos del período del Segundo Templo, no hay pruebas de que Jesús leyera, conociera o citara ninguno de estos antiguos textos judíos. Por ejemplo, a diferencia de la Epístola de Judas, que cita directamente *1 Enoc* (Jds 9), no encontramos esta tipo de citas en ninguno de los cuatro Evangelios.

Por otra parte, hay un apocalipsis que tiene una importancia capital para el estudio sobre Jesús: el libro de Daniel. Daniel es el único libro de

las Escrituras judías que según los eruditos encaja en el género del apocalipsis (Collins). Resulta significativo que también sea el único apocalipsis judío de cuantos nos han llegado al que Jesús aluda o cite directamente en los cuatro Evangelios. La influencia de este apocalipsis concreto sobre Jesús en los Evangelios se puede observar al menos de cuatro maneras.

Primero, hay evidencias de que Jesús se basó directamente en el «hijo del hombre» de Daniel (*véase* Hijo del Hombre). Existe un amplio acuerdo entre los expertos en que la forma más característica que tenía Jesús de referirse a sí mismo era mediante la misteriosa expresión «el hijo del hombre» (*ho huios tou anthrōpou)*. Hay que reconocer que muchos de los dichos sobre el Hijo del Hombre en el Evangelio no cuentan con paralelos en el libro de Daniel, más allá de la expresión «hijo del hombre» en sí (e. g., Mt 8:20; Lc 9:58), pero otros dichos sobre el Hijo del Hombre se basan claramente en el apocalipsis de Daniel. Por ejemplo, los diversos dichos sobre la «venida» del «Hijo del Hombre» (Mt 10:23; Mc 8:38; Lc 18:8) evocan la «venida» de «uno como un hijo de hombre» en Daniel 7:14. El ejemplo más trascendental de ello, con diferencia, es la declaración de Jesús ante Caifás y el *Sanedrín de que verían «al Hijo del Hombre» sentado a la diestra de Dios y/o viniendo sobre las nubes del cielos (Mt 26:64; Mc 14:62; Lc 22:69), una imagen inequívocamente derivada de «uno como un hijo de hombre» que «viene» con «las nubes del cielo» para tomar su asiento junto al Anciano de días en Daniel 7:13–14.

En segundo lugar, e igualmente importante, está el énfasis de Jesús sobre la venida del *«reino de Dios». Como dice un biblista: «La centralidad del reino de Dios (*basileia tou theou)* en la predicación de Jesús es uno de los hechos menos discutibles, o discutidos, acerca de Jesús» (Dunn, 383). Y sin embargo solamente hay un libro de las Escrituras hebreas que se centre explícitamente en la venida del «reino» de «Dios»: el apocalipsis de Daniel. En contraste con los escritos de otros profetas bíblicos, que no hablan de un «reino» reino futuro, sino más bien de la reunión de los exiliados (*véase* Exilio y restauración), de la venida de un nuevo *templo, de un segundo éxodo o de una nueva creación (e. g., Is 9; 11; 40; 54; 64–66; Jr 3; 16; 30; Ez 36–37; 40–48), la visión inicial del libro de Daniel culmina con el «Dios del cielo» estableciendo su «reino» futuro (Dn 2:44–45). Más adelante en el libro,

este mismo «reino» eterno es entregado por Dios a «uno como un hijo de hombre» después de ser exaltado en su trono (Dn 7:14–16). De hecho, incluso en el Evangelio de Juan la única ocasión en que Jesús habla del «reino de Dios» (en su diálogo con Nicodemo [Jn 3:1–15]), también encontramos una enseñanza acerca del «Hijo del Hombre» ascendiendo al «cielo» (Jn 3:13), igual que ese «uno como un hijo de hombre» en Daniel 7:13–15. A la luz de esas pruebas, parece que la enseñanza más característica de Jesús sobre el reino de Dios deriva directamente del apocalipsis de Daniel. En otras palabras, cuando Jesús habla de la venida del reino, está hablando del reino de Dios de Daniel (Evans).

Tercero, algunos especialistas también han sugerido que las *predicciones de Jesús sobre el sufrimiento y la muerte del «Hijo del Hombre» (Mc 8:31; 9:30–31; 10:33–34 par.) también están influenciadas por Daniel. Aunque se hace difícil encontrar pruebas explícitas en la Escritura judía sobre un mesías sufriente y muriente, se puede argumentar que la descripción que hace Jesús del sufriente Hijo del Hombre está basada en una combinación de dos personajes que aparecen en el libro de Daniel: (1) «uno como un hijo de hombre» que viene durante la tribulación escatológica (Dn 7:13–14, 24–25); (2) el «mesías» (mašîaḥ) de Daniel que muere más adelante durante la tribulación escatológica (Dn 9:24–25) (Pitre). En apoyo de esta interpretación mesiánica del hijo de hombre de Daniel, resulta crucial observar que en el propio libro de Daniel se contrasta a ese uno como un hijo de hombre con las cuatro «bestias», a las que se identifica explícitamente como «cuatro reyes» (Dn 7:17) y, a la vez, como cuatro «reinos» (Dn 7:23–24). Si las bestias en Daniel representan explícitamente tanto reyes como reinos, no hay razones para negar que el hijo de hombre de Daniel funciona del mismo modo. Ese uno como un hijo de hombre es un rey (dimensión individual) que encarna a su pueblo (dimensión colectiva) (Bird). Esto explicaría por qué las interpretaciones judías más antiguas de Daniel 7 que poseemos identifican de forma unánime al hijo de hombre de Daniel con el Mesías (*1 En* 47; 62; *4 Esd* 13).

Cuarto, el oráculo de Jesús sobre la aparición de la «abominación desoladora» (Mt 24:15; Mc 13:14; cf. Lc 21:20), que podría considerarse como uno de los dichos apocalípticos más característicos que cuantos se le atribuyen, está tomado directamente del libro de Daniel (véase Dn 9:24–26). Prestaremos más atención a esta imaginería más adelante, al

analizar el Discurso Escatológico (véase el apartado 4).

En suma, en la medida en que el libro de Daniel encaja dentro del género del apocalipsis, su influencia sobre las enseñanzas características de Jesús acerca del Hijo del Hombre y el reino de Dios pone de manifiesto la importancia capital de al menos uno de los textos pertenecientes a este género literario para el estudio sobre Jesús.

2. Jesús y la cosmovisión apocalíptica.

Además de estar influenciado por el apocalipsis escrito de Daniel, también hay abundantes pruebas en los Evangelios de que Jesús compartió de un modo más general la cosmovisión religiosa conocida como «apocalíptica» o «apocalipticismo».

No obstante, antes de examinar estas evidencias es necesario hacer dos advertencias. Por una parte, no se trata de que ninguna característica por sí sola de las que se enumeran a continuación, cuando se toma aislada del resto, justifique el hecho de identificar a Jesús como alguien que compartía una cosmovisión apocalíptica. Por ejemplo, la creencia en la existencia de *ángeles y *demonios no se limita en modo alguno al apocalipticismo judío. Más bien, es la combinación de varias ideas la que hace a Jesús merecedor de que se le atribuya una cosmovisión apocalíptica en los Evangelios. Además, la autenticidad o inautenticidad de prácticamente todo el material de los cuatro Evangelios continúa debatiéndose. De ahí que se ofrezca el siguiente catálogo sin prejuzgar la cuestión de la autenticidad de cualquier elemento de la evidencia, sino simplemente para mostrar que esas palabras y hechos atribuidos en los Evangelios a Jesús, cuando se toman en conjunto, constituyen o son bastante coherentes con lo que sabemos del apocalipticismo judío primitivo.

En primer lugar, tal como sugiere la palabra griega *apokalypsis* («revelación»), la cosmovisión apocalíptica a menudo se caracteriza por un interés destacado en la revelación procedente del otro mundo (Rowland). Mediante ese tipo de revelación, un *profeta o visionario frecuentemente tiene acceso o visita realidades invisibles como el cielo o el infierno, las actividades angélicas y demoníacas, y el futuro de la humanidad (e. g., Dn 2; 7; 9; 11–12; *1 En* 1–36; *4 Esd* 3–14; *2 Bar* 1–3; 53–74). En una línea parecida, en los Evangelios se atribuyen a Jesús experiencias visionarias (*véase* Sueños y visiones) en acontecimientos

como su *bautismo por Juan en el Río Jordán (Mt 3:13–17; Mc 1:10–11; Lc 3:21–22; cf. Jn 1:32–34), la *transfiguración de Jesús en la cima de la montaña (Mt 17:1–8; Mc 9:2–8; Lc 9:28–36) y la voz del Padre que habla desde el cielo en los días de la Pascua (Jn 12:27–30). Con respecto a sus enseñanzas, Jesús habla de «misterios del reino» (Mt 13:11–12; Mc 4:10–12; Lc 8:10) y de revelaciones que están «ocultas» a los sabios pero que son reveladas a los niños (Mt 11:25–27; Lc 10:21–22). En una ocasión Jesús incluso se refiere al hecho de que «vio» a Satanás «caer del cielo como un rayo» (Lc 10:18), aparentemente una referencia a la tradición judía de la «caída» de los ángeles malvados (cf. Jds 6). En el Evangelio de Juan, Jesús da testimonio de «lo que vio y oyó» (Jn 3:32), y como aquel que ha descendido del cielo (Jn 3:13), declara lo que ha «visto y oído» del Padre celestial (Jn 8:28, 38). Sin embargo, dicho esto, merece la pena observar que los relatos sobre las revelaciones y visiones de Jesús en los Evangelios están relativamente velados si los comparamos con las descripciones a menudo elaboradas de visiones similares que se encuentran en la literatura apocalíptica judía.

Segundo, la cosmovisión apocalíptica se caracteriza a menudo por una pronunciada creencia en la existencia y actividad de seres de otro mundo, especialmente ángeles y demonios. En los apocalipsis judíos antiguos tales seres juegan un papel predominante en el devenir de la historia humana, tanto personal como política (e. g., Dn 7–10; *1 En* 1–5; 7–8; 17–36; 56; 90–100; *ApAbr* 10–18; *4 Esd* 3–14; *2 Bar* 6–7). En la misma línea, en los Evangelios Jesús no solo asume la existencia de ángeles y demonios; también les otorga un lugar destacado tanto en sus palabras como en sus acciones. Por ejemplo, los santos ángeles actúa como guardianes sobre los «pequeños» de Dios (Mt 18:10); se regocijan cuando un pecador se arrepiente (Lc 15:10); llevan el alma del difunto Lázaro al seno de Abraham (Lc 16:22); reúnen a los elegidos de Dios desde los cuatro puntos cardinales (Mt 24:31; Mc 13:27); separan a los justos de los malvados en el juicio final (Mt 13:36–42); ayudan a castigar a los malvados (Mt 13:41–42, 49–50); y están relacionados directamente con la gloria del Hijo del Hombre celestial (Mt 25:31; Jn 1:51). En respuesta a uno de sus discípulos que utiliza la fuerza física, Jesús declara que podría hacer que bajaran «más de doce legiones de ángeles» (i. e., más de setenta y dos mil) a ayudarle (Mt 26:53).

Es significativo que el énfasis de Jesús sobre los demonios sea en

algunos casos incluso más pronunciado que sus enseñanzas sobre los seres angélicos. De hecho, en los Evangelios sinópticos una franja considerablemente grande del ministerio público de Jesús se dedica a enseñar sobre «Satanás» (Lc 10:18), «el maligno» (Mt 5:37) y «Beelzebú, el príncipe de los demonios» (Mt 12:24–29; Mc 3:22–27; Lc 11:15–22). En todos estos pasajes se dan por sentados la existencia y el poder de los seres demoníacos (Mc 9:38–41; Lc 9:49–50). En consonancia con esto, muchas de las acciones de Jesús se centran en derrotar y echar fuera a estos espíritus malignos (e. g., Mc 1:23–28 // Lc 4:33–37; Mt 8:28–34 // Mc 5:1–17 // Lc 8:26–37; Mt 17:14–18 // Mc 9:14–27 // Lc 9:37–43). Y a pesar de que el Evangelio de Juan no recoge ningún relato de exorcismo, Jesús se refiere al diablo como «el príncipe de este mundo» (Jn 14:30) e incluso describe su inminente pasión y muerte como una especie de exorcismo en el que «el príncipe de este mundo» será «echado fuera» (Jn 12:30–32). Evidentemente, en los cuatro Evangelios Jesús comparte la creencia apocalíptica judía de que los ángeles y los demonios son reales y están activos en las vidas de los seres humanos.

Tercero, el apocalipticismo judío primitivo también es conocido por su destacado interés en las esferas del otro mundo, como el cielo, el infierno (o Hades), la Gehena, el seno de Abraham y el paraíso. Una vez más, un rasgo común del apocalipsis judío temprano que refleja una cosmovisión apocalíptica son los «viajes» o «visitas» a estas diversas esferas espirituales (e. g., *1 En* 14–16; 17–36; *ApAbr* 15–17; *TestLev* 2–5; *2 En* 1–9) (Himmelfarb). Si bien en los Evangelios Jesús no habla en ningún lugar de tales visitas, sus enseñanzas no solo asumen la existencia de estas esferas, sino que también les otorgan un papel sumamente destacado, cuando no central. Por ejemplo, hay más referencias a la Gehena como lugar de castigo espiritual en los Evangelios que en el todo el resto del Nuevo Testamento (e. g., Mt 5:27–30; Mc 9:43–48; Mt 10:26–33; Lc 12:2–7; cf. Mt 18:8–9). En la mayoría de estos casos la Gehena se describe como un lugar de castigo eterno. En al menos una de estas ocasiones, sin embargo, Jesús parece describir a la Gehena como un ámbito de castigo temporal mediante el fuego, comparándolo a una «prisión» espiritual de la que uno finalmente es liberado (Mt 5:21–26; cf. *t. Sanh.* 13:3; *m. ʻEd.* 2:10) (Jeremias, *TDNT* 2:657–58). En otros casos, Jesús habla del «seno de Abraham» como un lugar de descanso y paz después de la muerte, que contrasta con el

«Hades», un lugar de tormento para los muertos (Lc 16:19–31).

Conviene reseñar que a pesar de la popular insistencia en que el «reino de Dios» no es una esfera sino más bien un reinado (Perrin; Crossan), estudios académicos recientes muestran que en ciertos dichos el reino de Dios se describe efectivamente como un ámbito sobrenatural en el que uno puede «entrar» o del que uno puede ser «echado» o se le puede impedir la entrada (Allison 2010). De hecho, en muchos casos «el reino de Dios parece ser un modo de hablar del cielo» (Dunn, 425). Por ejemplo, Jesús enseña que los justos harán fiesta con Abraham, Isaac y Jacob en «el reino», mientras que los malvados serán arrojados a la «oscuridad de afuera», la esfera espiritual de los condenados (Mt 8:11–12; Lc 13:28–29; cf. Mt 22:1–14). Asimismo, aquellos que no se libren de las causas del pecado no «entrarán» en el reino (equiparado a la «vida» eterna); antes bien, «irán» a la esfera ardiente de Gehena (Mc 9:42–48). En su respuesta a la confesión de Pedro Jesús contrapone «el reino» a la esfera espiritual del «Hades» (Mt 16:18–19). En la Última Cena Jesús promete a sus discípulos que volverá a beber «en el reino», describiéndolo claramente como un lugar de celebración (Mt 26:29; Mc 14:25; Lc 22:16–18, 28–30). De modo parecido, cuando el ladrón le pide a Jesús crucificado que se acuerde de él cuando venga con su «reino», Jesús responde prometiéndole que estará con él «en el paraíso» (Lc 23:43). Por último, incluso en el Evangelio de Juan Jesús describe el reino como un ámbito en el que una persona no puede «entrar» a menos que nazca del agua y del espíritu (Jn 3:5), y sus últimas palabras a Pilato antes de ser crucificado son que su «reino» «no es de este mundo» (Jn 18:36). Efectivamente, a lo largo de todo el Evangelio de Juan Jesús hace hincapié en que él mismo «no es de este mundo» (Jn 8:23); más bien, como Hijo del Hombre, ha «descendido del cielo» (Jn 3:13; cf. Jn 6:62). En resumen, tomadas en su conjunto, las enseñanzas de Jesús en los Evangelios sobre las esferas del otro mundo casan perfectamente con una cosmovisión apocalíptica.

Cuarto, por lo que quizás se conozca más al apocalipticismo sea por su interés en el final del mundo presente y el comienzo del mundo que está por venir. Este interés se manifiesta a sí mismo en las descripciones de acontecimientos que tendrán lugar en los últimos tiempos, como un período de tribulación sin precedentes, la aparición de falsos mesías y líderes engañosos del pueblo, guerras y luchas, el *juicio final definitivo,

la *resurrección de los muertos y el establecimiento de nuevos cielos y nueva tierra (e. g., Dn 7–9; 11–12; *1 En* 85–90; 91:11–17; 93; *4 Esd* 7; 13; *2 Bar* 26–30). Podemos observar unos cuantos ejemplos de ese mismo interés en los Evangelios en los que Jesús comparte este interés apocalíptico en los acontecimientos de los últimos tiempos. Por ejemplo, habla sobre «esta generación» como una generación de perseguidores perversos (Mt 23:34–36), en los que el reino sufre «violencia» (Mt 11:12; Lc 16:16). Asimismo, establece un marcado contraste entre «este siglo» o «este tiempo» de sufrimiento y la gloria del «siglo venidero» (Mc 10:29–31; Lc 17:30). También habla de un tiempo de tribulación que está por venir, en el que surgirán guerras, luchas, persecuciones y falsos mesías (Mt 24:3–8; Mc 13:3–8; Lc 21:5–9). Más allá de la pálida época presente, Jesús mira hacia la resurrección de los muertos (Mt 11:20–24; Lc 10:13–15) y su juicio final (Mt 12:38–42; Lc 11:29–32; Jn 5:24–25), cuando los hombres deberán rendir cuentas de cada palabra que hayan pronunciado (Mt 12:36–37), antes de que Dios establezca el «nuevo mundo» (palingenesia) (Mt 19:28).

Estos cuatro aspectos tomados conjuntamente —el énfasis en la revelación sobrenatural, la destacada creencia en la actividad de ángeles y demonios, el acento en las esferas espirituales invisibles y las predicciones sobre el fin de este mundo— son los que han llevado a muchos a relacionar a Jesús en los Evangelios con la perspectiva judía antigua conocida como apocalipticismo.

Sin embargo, existe cuando menos una notable diferencia entre Jesús y el apocalipticismo judío primitivo. Como norma general, los movimientos apocalípticos a menudo se centran intensamente en los poderes y acontecimientos políticos terrenales, especialmente en los poderes gentiles que persiguen al pueblo escogido de Dios (e. g., Dn 2; 7; 11–12) (Vielhauer). A pesar de la afirmación de ciertos eruditos de que Jesús participa en una crítica directa y exhaustiva contra el Imperio Romano (Wright 1996; Horsley), nosotros no encontramos, ni de lejos, que se preste una atención tan explícita a sucesos políticos o imperios paganos como la que se observa en los antiguos apocalipsis judíos, o incluso en los profetas bíblicos. Aparte de una breve enseñanza sobre dar al César lo que pertenece al César (Mc 12:13–17), y la predicción de luchas políticas y «guerras y rumores de guerras» en el Discurso Escatológico (Mt 24:3–8; Mc 13:3–8; Lc 21:5–9), la enseñanza de Jesús

en los Evangelios en su conjunto se centra mucho más en las fuerzas de otro mundo que se encuentran detrás de los acontecimientos personales y políticos —los ángeles y los demonios, el reino de Dios, el «reino» de Satanás— que en las fuerzas políticas visibles y los poderes terrenales en sí. Las fuerzas políticas terrenales al parecer «no tienen poder» a menos que les sea dado «de lo alto» (Jn 19:11).

3. Jesús y la escatología apocalíptica.

En contraste con el amplio acuerdo sobre Jesús y la cosmovisión apocalíptica general, se ha venido produciendo un vivo debate durante el último siglo y medio acerca de la cuestión de la *escatología apocalíptica de Jesús. El tema se ha estructurado mayormente a partir del punto de vista de cómo interpretó Jesús la venida del reino de Dios y del Hijo del Hombre, y si Jesús, al igual que otros visionarios apocalípticos, estableció una cronología para el final cataclísmico de este mundo durante su propia vida y, como tal, la historia demostró que se había equivocado. Como ocurre siempre con los asuntos complejos como este, los expertos difieren en cuanto a los detalles y matices. Sin embargo, los puntos de vista sobre lo que ha venido a denominarse el debate sobre «el Jesús apocalíptico» (Miller) se pueden organizar como sigue.

Primero, en un extremo del debate se encuentra el Jesús apocalíptico. Históricamente, esta postura se basa en el famoso retrato que presentó Albert Schweitzer en su obra *The Quest of the Historical Jesus* [La búsqueda del Jesús histórico] (1906), en la que todo lo que Jesús hizo y dijo estaba completamente determinado por su anticipación del inminente fin del mundo. Desde este punto de vista, Jesús no solo compartió la cosmovisión apocalíptica de sus contemporáneos, sino también la escatología apocalíptica de una inminente destrucción y renovación del cosmos (Bultmann; Vermes; Ehrman; Allison). Basándose en elementos clave de la evidencia que presentan los Evangelios, en los que Jesús habla de que el reino está «cerca» (Mt 4:17; Mc 1:15) e incluso parece establecer un cronograma para la venida del Hijo del Hombre en gloria y/o el advenimiento del reino de Dios (e. g., Mt 10:23; Mc 9:1; Mc 13:24–27 par.), esta perspectiva sostiene que Jesús enseñó que el futuro reino de Dios, que no debe confundirse con el final cataclísmico de este mundo, vendría muy pronto, en el transcurso de la vida de sus

contemporáneos. El resultado de este opinión se puede resumir bien en las palabras del Discurso Escatológico de Jesús: «no pasará esta generación hasta que todo esto», incluido el fin del mundo, «acontezca» (Mt 24:34; Mc 13:31; Lc 21:32). Desde este prisma, la venida del reino y del Hijo del Hombre irían acompañadas de los últimos tiempos, con una tribulación escatológica sin parangón, la disolución del cosmos y la resurrección y el juicio final de los muertos. En una palabra, el Jesús apocalíptico esperaba el inminente «fin del mundo tal como lo conocemos», y la historia ha demostrado que se equivocó (Schweitzer, 371).

En segundo lugar, en el otro extremo, está el Jesús no apocalíptico. Desde este punto de vista, Jesús no profetizó el inminente final cataclísmico del cosmos. En vez de eso, enfatizó el presente reino de Dios, por el cual se refería a la irrupción del poder de Dios en el mundo aquí y ahora (Dodd; Crossan; Borg; Patterson). Este reino presente se manifiesta de diversas maneras: a través de los exorcismos de Jesús (Mt 12:28; Lc 11:20), en sus enseñanzas sobre el amor a Dios y al prójimo (Mc 12:28–34), en los pobres y los perseguidos (Mt 5:3–12; Lc 6:20–23) y en los justos que sufren violencia (Mt 11:2–11; Lc 16:16). Aquí se coloca el acento en los dichos presentes del «Hijo del Hombre», en los que la expresión no es un título basado en el libro de Daniel sino simplemente una expresión aramea para referirse a «un hombre» (cf. Mc 3:27–28). A la luz de todo esto, Jesús puede decirle a sus contemporáneos que el reino no viene «con señales para ser observadas»; antes bien, «el reino de Dios está entre vosotros [*entos hymōn]*» (Lc 17:21). De hecho, en cuanto a la cantidad, el número de enseñanzas atribuidas a Jesús que predicen el inminente fin del mundo son muy pocas si se las compara con el número de enseñanzas que no tienen nada que ver con el fin del mundo o que sugieren una escatología realizada. Esta postura también se muestra crítica con la hipótesis del Jesús apocalíptico por entender que no presta suficiente atención a las parábolas de Jesús, en las que se describe repetidamente la venida del reino de Dios como un proceso de crecimiento. Parábolas como las de la semilla de mostaza (Mt 13:31; Mc 4:30; Lc 13:18), la levadura (Mt 13:33; Lc 13:20), la semilla que crece secretamente (Mc 4:26–29) y el trigo y la cizaña (Mt 13:24–30; cf. Mt 13:36–43) dan a entender que la venida del reino tiene lugar en etapas y a lo largo de un período

prolongado de tiempo. Por último, los defensores del Jesús no apocalíptico argumentan que las enseñanzas evangélicas en las que Jesús establece un cronograma para el futuro advenimiento del Hijo del Hombre y el reino de Dios (Mt 10:23; Mc 9:1; Mc 13:30 par.), así como el llamado discurso apocalíptico en el Monte de los Olivos (Mt 24; Mc 13; Lc 21), no son auténticos. En lugar de tener su origen en Jesús, se trata de creaciones posteriores de la iglesia primitiva, generadas décadas después de la crucifixión en el contexto de la crisis religiosa provocada por el rechazo del evangelio por parte del pueblo judío en su conjunto y de la crisis política de la persecución romana.

Tercero, en una especie de posición intermedia, hay expertos que defienden lo que se podría describir en términos generales como un Jesús escatológico. Por un lado, esta postura se puede distinguir del Jesús no apocalíptico en que afirma que Jesús sí anticipó el «fin» (*eschaton*) de la edad presente y la futura consumación del reino de Dios. De ahí que se pueda describir a Jesús con propiedad como «escatológico» en cuanto a perspectiva, ya que, como judío del siglo I, compartía las esperanzas escatológicas de muchos de sus contemporáneos acerca de la restauración de Israel (Mt 19:28; Lc 22:28–30), la reunión de las tribus perdidas (Mt 8:11–12; Lc 13:28–29), la llegada de un nuevo templo (Mt 26:61; Mc 14:58) y la resurrección y juicio final de los muertos (Mt 12:38–42; Lc 11:29–32) (Sanders). Por otro lado, este punto de vista se puede distinguir del Jesús apocalíptico porque mantiene que Jesús no estableció un cronograma para la inminente destrucción del cosmos. En su lugar, Jesús habló de la esperanza escatológica del reino tanto como una realidad ya presente en los poderes manifestados en sus exorcismos y *sanidades (Mt 4:17; Mc 1:15; Mt 12:28; Lc 11:20) como todavía no consumada en el mundo en su totalidad, de manera que Jesús puede incluso instruir a sus discípulos para que oren diciendo: «Venga tu reino» (Mt 6:9–13; Lc 11:2–4) (Meier; Keener). De este modo, los partidarios de un Jesús escatológico tratan de alcanzar un equilibrio entre la escatología futura y la escatología realizada en las palabras y acciones de Jesús. Este grupo de especialistas evita el adjetivo «apocalíptico» al referirse a la escatología de Jesús: «El uso más popular... de 'apocalíptico' para referirse a un futuro escenario de intervenciones sobrenaturales en la historia humana que entraña una violencia y un horror sin precedentes debería evitarse firmemente. 'Escatológico' es un

término mucho más apropiado» (Dunn, 401 [cf. Reiser, 321]).

Dicho esto, es importante resaltar que los académicos que proponen un Jesús escatológico difieren mucho en cuanto a sus opiniones sobre el material evangélico en que Jesús parece establecer un cronograma para el final (Mt 10:23; Mc 9:1; Mc 13:30 par.). Algunos simplemente ignoran estos textos, poniendo todo el énfasis en las esperanzas positivas de Jesús en la inminente restauración de *Israel, la llegada de un nuevo templo y/o la reunión de los exiliados (Sanders; Reiser).

Otros sostienen que la evidencia en la que Jesús establece un cronograma para el inminente final no es auténtica; fue creada por la iglesia primitiva (Perrin; Meier). Un tercer grupo argumenta que si bien Jesús profetizó que la tribulación que desembocaría en la destrucción de Jerusalén tendría lugar antes de que pasara «esta generación» (Mt 24:34; Mc 13:30; Lc 21:32), no estableció un cronograma similar para la destrucción cósmica de «los cielos y la tierra» (Mt 24:35; Mc 13:31; Lc 21:33). En vez de ello, Jesús destacó que «el día y la hora» siguen sin conocerse (Mt 24:36; Mc 13:32) y enseñó que el juicio final y el fin del cosmos serían inesperados, como la destrucción cósmica del mundo «en los días de Noé» (Mt 24:37–42; Lc 17:26–35) (Beasley-Murray; France). En efecto, si la insistencia de Jesús en que nadie sabe el día ni la hora del fin se toma en consideración, entonces esto quiere decir que no enseñó ni la conjunción ni la disyunción de la destrucción del templo y el fin del mundo; más bien, enseñó que la relación cronológica entre ambos eventos era desconocida, y que sus discípulos deberían estar listos para ambos (Geddert).

Resumiendo, existen razones para afirmar que Jesús habló de una tribulación escatológica inminente y del cumplimiento, así como de una consumación escatológica futura indeterminada. En apoyo de esta postura merece la pena fijarse en que esta combinación de expectativa y retraso no se encuentra solamente en la literatura apocalíptica judía primitiva (Holman); también se aprecia en las *parábolas de Jesús. Por un lado, hay parábolas que enfatizan el cumplimiento inminente de los acontecimientos escatológicos, como las de la higuera (Mt 24:32–33; Mc 13:28–29; Lc 21:29–31) y las señales en el cielo (Mt 16:2–3; Lc 12:54–56). Por otro, hay parábolas que ponen el acento en el tiempo desconocido de la consumación final y el peligro de la laxitud ante el aparente retraso, como las del padre de familia y el ladrón (Mt 24:43–

44; Lc 12:39–40), el siervo malo que piensa que su amo se ha retrasado (Mt 24:45–51; Lc 12:41–48), los talentos (Mt 25:14–30; Lc 19:11–27) y las diez vírgenes (Mt 25:1–13). Aunque podría argumentarse que solo las parábolas de inminencia son las auténticas, estudios académicos recientes sobre las parábolas han demostrado que hay razones fundadas para pensar que ambos tipos tienen su origen en Jesús (Snodgrass). Igualmente importante es la institución que hace Jesús de un nuevo «pacto» en su sangre en la *Última Cena (Mt 26:26–28; Mc 14:24–25; Lc 22:16–19; cf. 1 Cor 11:23–24), acto que sugiere que prevé un período provisional sustancial entre su propia muerte y el paso de los cielos y la tierra, si bien no está claro cuál es la duración de este período (Glasson). Por último, el hecho de que Jesús nombre a los doce discípulos (Mt 10:1–11; Mc 6:7–13; Lc 9:1–5) refleja la intención de establecer el núcleo de una comunidad que fuera a perpetuar sus enseñanzas y acciones en su ausencia (Keener).

4. Jesús, el Discurso Escatológico y el lenguaje apocalíptico.

Como queda claro por la exposición anterior, gran parte del debate sobre la escatología apocalíptica de Jesús depende del modo en que uno interprete la enseñanza apocalíptica más famosa y extensa de cuantas se le atribuyen: el llamado Discurso Escatológico (Mt 24–25; Mc 13; Lc 21). En este sentido, los estudios recientes vienen marcados por al menos dos desarrollos significativos.

En primer lugar, aunque los expertos difieren en sus interpretaciones, algunos estudios actuales mantienen que gran parte del Discurso Escatológico (Mt 24:1–36; Mc 13:1–32; Lc 21:1–33), si no todo, procede del propio Jesús (Wenham; Evans; Wright; Pitre). En muchos estudios del siglo XX sobre la figura de Jesús se consideraba que el Discurso Escatológico era tan evidentemente apócrifo que mayoritariamente se le ignoraba, incluso en libros que supuestamente estaban interesados en la escatología de Jesús (e. g., Allison). Este menosprecio por el Discurso Escatológico en libros sobre Jesús a menudo se basaba en la influyente teoría según la cual el material se originó como un «apocalipsis» judío pre-cristiano, y que, como tal, era demasiado judío como para ser auténticamente de Jesús (Bultmann; véase Beasley-Murray 1993, 32–79). El escepticismo ante la posibilidad de que el material tuviera su origen en Jesús también parece haberse visto influenciado por la suposición de

los críticos de las formas de que, si bien Jesús era un profeta, no hablaba mediante extensos discursos sino más bien a través de aforismos aislados. (El Discurso Escatológico es la enseñanza de Jesús más extensa e ininterrumpida de todo el Evangelio de Marcos). Sin embargo, cuando se analizan las enseñanzas de este discurso a la luz de los paralelos del AT y de la literatura judía primitiva, se puede demostrar que la sustancia del discurso es históricamente plausible dentro del contexto judío del siglo I A. D. y que concuerda con las demás enseñanzas de Jesús. De hecho, dado el extendido énfasis entre los especialistas modernos en situar a Jesús dentro de un contexto judío, resulta irónico que tantos continúen ignorando o desestimando los indicios que apuntan a que el Discurso Escatológico podría haber salido perfectamente de los labios de un profeta judío del siglo I A. D. como Jesús.

Por ejemplo, la predicción que hace Jesús de la destrucción del templo de Jerusalén (Mc 13:1–2) encaja muy bien con las profecías judías antiguas sobre la destrucción del segundo templo (1 *En* 90:28–30; Josefo, *Bell.* 6.301–309; *TestLev* 16:4; *OrSib* 3:665). También coincide plenamente con otras evidencias que encontramos en los Evangelios, como cuando Jesús da a entender la futura destrucción del santuario (Mt 23:37–38; Lc 13:34–35; 19:41–44; Jn 2:18–21). Asimismo, la descripción de Jesús de los «dolores de parto» de la inminente tribulación (Mt 24:4–8; Mc 13:5–8) es coherente con la expectativa, muy extendida entre los judíos, de un período de tribulación escatológica y de luchas que precederían a la edad de la salvación (*1 En* 56–57; 62; CD-A XII-XIII; 1QM XVI-XVII; *OrSib* 3:182–95; *SalSl* 17:11–21; *TestMo* 8:1–5). También cuadra con otras enseñanzas en las que Jesús predice una época de inminente tribulación, luchas y engaño generalizado (Mt 10:34–36; Lc 12:51–53; Mt 24:26; Lc 17:23–24). En una línea parecida, las profecías de Jesús sobre el sufrimiento de sus discípulos y la conversión de los *gentiles (Mt 24:9–14; Mc 13:9–13; Lc 21:10–19) parecen estar basadas en los oráculos proféticos de la reunión escatológica de las naciones en las Escrituras judías (Is 52:7–12; 66:5; Mic 7:6–18). También son consecuentes con otro material atribuido a él sobre el conflicto que ocasionaría su misión (Mt 10:19–20; Lc 12:11–12; Jn 15:26–16:2) y la reunión final de israelitas y gentiles «del este y el oeste» en el reino de Dios (Mt 8:11–12; Lc 13:28–29). Finalmente, tal vez no existe una imagen más característicamente «apocalíptica» en todos los Evangelios

que la predicción de Jesús de la aparición de la «abominación desoladora» y la tribulación sin precedentes que seguiría posteriormente (Mt 24:15–25; Mc 13:14–23). Incluso esta imagen encaja en el contexto judío del siglo I A. D., ya que Jesús la toma directamente del apocalipsis de Daniel, donde «la abominación desoladora» y la destrucción del templo siguen a la muerte del «mesías» (mašîaḥ) (Dn 9:24–27; cf. Dn 11:31–35; 12:11). Es más, se podría argumentar que Jesús concibió su propia muerte como el mesías de Daniel como la inauguración de la tribulación y la destrucción del templo escatológicas (Pitre).

En segundo lugar, la mayoría de los estudios recientes sobre el Discurso Escatológico giran en torno al lenguaje apocalíptico del sol y la luna que se oscurecen y las estrellas que caen del cielo con ocasión de la venida del «Hijo del Hombre» en las nubes (Mt 24:29–29; Mc 13:24–27; cf. Lc 21:26). Para algunos especialistas, esto describe la destrucción del templo de Jerusalén y la reivindicación y exaltación de Jesús al cielo. Si se interpreta de este modo, no tiene nada que ver con el final cataclísmico del cosmos (Wright 1996; Hatina; France). A favor de este punto de vista se pueden aducir las profecías veterotestamentarias que usan un lenguaje similar sobre el sol, la luna y las estrellas que se oscurecen como descripción de la subversión de los imperios y ciudades terrenales (Is 13; 34; Ez 32). También encuentra apoyo en el libro de Daniel, donde la venida del «hijo de hombre» en las nubes describe su ascensión al «Anciano de días», no su descenso a la tierra (Dn 7:13–14). Para otros eruditos, el clímax del Discurso Escatológico describe el colapso del cosmos y el descenso del Hijo del Hombre del cielo, no solo la destrucción de Jerusalén y el templo (Bock; Allison; Adams). Corroboran esta tesis abundantes textos judíos antiguos que emplean un lenguaje parecido de una catástrofe global para describir la destrucción o renovación del cosmos (*1 En* 1:3–9; 83:3–5; 91:16; 1QHa XI, 19–36; *TestMo* 10:4–6; *PsFilón* 3:10; *4 Esd* 7:30–32), así como importantes pasajes neotestamentarios que prevén el regreso final de Jesús del cielo a la tierra (Hch 1:9–11; 1 Tes 4:16–17) y el fin de los cielos y la tierra (Heb 12:25–29; 2 Pe 3:5–13; Ap 21:1). Un autor adopta una especie de posición intermedia, argumentando que el lenguaje apocalíptico describe los efectos cósmicos en sí de la destrucción del culto del templo y la exaltación de Jesús al templo celestial como el hijo de hombre de Daniel (Fletcher-Louis 1997; 2011). Encuentra apoyo a su punto de vista en los

claros indicios de que los antiguos judíos concebían el templo como un microcosmos del «cielo y la tierra» (Sal 78:69; Josefo, *Ant.* 3.181), de manera que la profanación del santuario se puede describir como un hecho que hace que las «estrellas» sean «derribadas» del cielo (Dn 8:9–11). También se basa en textos judíos y cristianos antiguos que afirman describir los efectos cósmicos de acontecimientos cúlticos tales como la muerte de un sumo sacerdote, la destrucción de Jerusalén y la muerte de Jesús (Josefo, *Bell.* 6.288–300; Mt 27:51; Mc 15:33, 38). Estos eventos cúlticos «hacen temblar» el cosmos pero no acaban necesariamente con él.

Queda por ver si la discusión sobre el lenguaje y la imaginería apocalípticos ofrecerá alguna salida al *impasse* del permanente debate sobre la autenticidad del Discurso Escatológico y la interpretación de la perspectiva escatológica de Jesús.

5. Enseñanza apocalíptica en los cuatro Evangelios.

Aunque la mayor parte del material apocalíptico en los cuatro Evangelios canónicos ya ha sido clasificado anteriormente, también es importante analizar cada uno de sus elementos con el objeto de resaltar sus énfasis distintivos y el material singular.

5.1. Mateo. El Evangelio de Mateo es considerado mayoritariamente como el más apocalíptico de los cuatro Evangelios. Para empezar, este Evangelio muestra una especial predilección por la memorable descripción de la esfera de los condenados como «las tinieblas de afuera» a las que son arrojados los malvados, donde se produce «el llanto y el crujir de dientes» (Mt 8:11–12; 13:42, 50; 22:13; 24:51). Mateo tiene un marcado interés en el destino de los justos y de los malvados en el otro mundo, haciendo hincapié tanto en el «castigo eterno» como en la «vida eterna» (Mt 25:46). A la luz de este énfasis en el sufrimiento de los condenados, quizás no sorprenda que el material especial de Mateo nos ofrezca lo que podríamos denominar «parábolas apocalípticas» de juicio: el trigo y la cizaña, con su explicación (Mt 13:24–30, 36–43); las cinco vírgenes prudentes y las cinco vírgenes insensatas (Mt 25:1–13); los talentos (Mt 25:14–30); el rey y sus siervos (Mt 18:23–35); las ovejas y los cabritos (Mt 25:31–46). Con respecto a la escatología apocalíptica, solamente el Evangelio de Mateo presenta el uso explícito de la palabra griega *parousia* para describir el advenimiento final del Hijo del Hombre

(Mt 24:3; 24:27). También refleja la combinación de una apasionada expectativa y un posible retraso que puede encontrarse en otros textos apocalípticos judíos (e. g., Mt 24:45–51) y distingue entre la inminente destrucción del templo de Jerusalén y el momento indeterminado de la *parousia* (Gibbs). En consonancia con el énfasis de la cosmovisión apocalíptica judía en la invisible esfera trascendente del «cielo», recientemente ha habido especialistas que han argumentado que la característica expresión mateana «el reino de los cielos» (*hē basileia tōn ouranōn)* no es solo una perífrasis judía habitual para evitar pronunciar el nombre de *Dios, sino una frase técnica para enfatizar el reino de Dios como un ámbito trascendente (Pennington). Otros consideran que la especial predilección de Mateo por la enseñanza apocalíptica demuestra que este Evangelio se escribió durante una época de conflicto social y persecución (Sim).

5.2. Marcos. En comparación con el Evangelio de Mateo, el de Marcos contiene algo menos de enseñanza apocalíptica, y la que incluye a menudo está presente en Mateo y Lucas (la denominada triple tradición). En su lugar, gran parte del Evangelio de Marcos se ocupa de relatar las obras portentosas y los exorcismos de Jesús. En este sentido, sin embargo, la atención sobre los exorcismos de Jesús está en consonancia con el énfasis del apocalipticismo judío en los seres angélicos y demoníacos. Jesús en el Evangelio de Marcos tiende no solo a «echar fuera a Satanás» como un espíritu inmundo individual, sino también a lanzar su asalto al «reino» espiritual de Satanás, que se opone al «reino» espiritual de Dios (Mc 3:22–27). En relación con la escatología apocalíptica, existe un característico énfasis marcano en el llamamiento a los discípulos para que «miren» (*blepete*) (Marcos 13:33) y «velen» (*gregoreite*) (Mc 14:34) con expectación escatológica (Geddert). A la luz del punto de vista mayoritario de que el Discurso Escatológico es un catálogo velado de eventos contemporáneos en la comunidad marcana (Mc 13:1–27), muchos biblistas llegan a la conclusión de que el carácter apocalíptico del Evangelio de Marcos refleja los tumultuosos acontecimientos que desembocaron o rodearon la guerra entre judíos y romanos que culminó con la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 A. D. (Marcus).

5.3. Lucas. Desde la importante obra de H. Conzelmann en el siglo XX, se ha venido considerando que Evangelio de Lucas ha

«*desapocaliptizado*» el anterior material evangélico con tal de responder al problema del «retraso de la parusía» (Bovon). En consecuencia, a menudo se toma como el menos apocalíptico de los cuatro Evangelios. Sin embargo, un análisis detallado muestra que este veredicto es algo exagerado, cuando no completamente errado. Para empezar, Lucas preserva gran parte de la enseñanza apocalíptica que hallamos en los demás sinópticos, como por ejemplo el oráculo de *Juan el Bautista sobre el juicio venidero (Lc 3:7–9, 15–17), la descripción de los exorcismos de Jesús como un asalto al «reino» de Satanás (Lc 11:14–23), la descripción de la generación presente como «una generación perversa» (Lc 11:29), la llamativa declaración de Jesús de que no ha venido para traer paz sino más bien la «espada» de la lucha escatológica (Lc 11:51–53) e incluso la descripción de los condenados que «lloran y crujen» sus dientes (Lc 13:28). El Evangelio de Lucas es el único que conserva la revelación apocalíptica de Jesús de que «vio a Satanás caer del cielo como un rayo», en el contexto de enfatizar el poder de los discípulos sobre los «espíritus» inmundos (Lc 10:18–19), así como la sorprendente declaración de Jesús de que había venido a «echar fuego sobre la tierra» (Lc 12:49), y la parábola de Lázaro y el rico, que contiene la descripción más explícita de las esferas espirituales invisibles del «Hades» y el «seno de Abraham» de todo el NT (Lc 16:19–31). Por último, con respecto a la escatología apocalíptica, Lucas contiene enseñanza que hace hincapié en el inminente advenimiento del reino de Dios y la venida del Hijo del Hombre (Lc 9:26–27), así como en la inesperada e incalculable naturaleza de estos acontecimientos (Lc 12:35–40; 17:20). En este sentido, Lucas deja claro que algunas de las profecías de Jesús se refieren al inminente sitio y destrucción de Jerusalén (Lc 19:41–44; 21:20–24), y que debe haber un período provisional de «los tiempos de los gentiles» antes del fin definitivo (Lc 21:24). Sin embargo, esto está muy en la línea de la enseñanza de Mateo y Marcos de que «las buenas nuevas» deben ser predicadas a todas las naciones antes de que llegue el fin (Mt 24:14; Mc 13:20). En efecto, Lucas preserva lo que podría considerarse como la enseñanza apocalíptica más famosa de Jesús: la profecía de que «esta generación» no pasará antes de que «estas cosas» acontezcan, pero que «los cielos y la tierra pasarán» (Lc 21:32–33).

5.4. Juan. Por último, la enseñanza apocalíptica en el Evangelio de Juan no está menos presente que en los sinópticos, aunque, eso sí, a su

propia manera tan especial y con su terminología y énfasis característicos. Tal vez más que en ningún otro Evangelio, Juan destaca las referencias de Jesús a sí mismo como el hijo del hombre apocalíptico del libro de Daniel (Reynolds). En primer lugar, en consonancia con el interés apocalíptico en seres y esferas de otro mundo, Jesús en el Evangelio de Juan declara que el Hijo del Hombre es un ser celestial preexistente (Jn 3:14; 6:62; cf. Jn 1:1); sobre su persona hay «ángeles» que ascienden y descienden (Jn 1:51); él mismo ha descendido «del cielo» y ascenderá «al cielo» (Jn 3:13–14; 6:62); actúa como juez escatológico en la resurrección de los buenos y los malos (Jn 5:24–27); tiene poder para dar «vida eterna» a cualquiera que coma su carne y beba su sangre (Jn 6:53–58); al igual que el hijo de hombre en el apocalipsis de Daniel, el Hijo del Hombre en el Evangelio de Juan recibe «gloria» (Jn 13:31–32) y «adoración» (Jn 9:35–38; cf. Dn 7:14–15). Además, en línea con el interés apocalíptico en revelaciones de otro mundo, Jesús enfatiza mucho que él revela «cosas celestiales» (Jn 3:12, 32–35) porque solo él «ha visto al Padre» (Jn 6:46). Aunque se le identifica con el Mesías (Jn 12:34), su misteriosa identidad y gloria serán plenamente reveladas a sus oponentes tan solo cuando sea exaltado (Jn 8:28). Finalmente, en Juan, como en los sinópticos, encontramos tanto dichos que se centran en el cumplimiento de las esperanzas escatológicas en el presente (Jn 3:19; 5:24) como declaraciones centradas en la consumación de esperanzas escatológicas en el futuro (Jn 5:28–29; 6:39–40, 44, 54; 12:48). De hecho, tanto la escatología presente como futura pueden estar presentes en el mismo dicho (Jn 5:25–29). En resumen, aunque el Evangelio de Juan no contiene ninguna enseñanza apocalíptica extensa similar al discurso escatológico de los sinópticos, sí que conserva una notable cantidad de enseñanza apocalíptica en casi todos los capítulos.

6. La muerte y resurrección apocalípticas de Jesús.

Para concluir, es importante resaltar que en los cuatro Evangelios la enseñanza apocalíptica no se limita a la enseñanza de Jesús; también está incluida en los relatos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús (Allison 1985).

Por ejemplo, los relatos sinópticos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús van acompañados de todos los adornos habituales

del fin de los tiempos del apocalipticismo judío: el oscurecimiento de la luz del sol (Mc 15:33); varios terremotos (Mt 27:51; 28:2–4); la rotura del velo del templo, que significa su desaparición (Mc 15:38); la confesión de fe en el Dios de Israel por representantes de los gentiles (Mt 27:54); la aparición de ángeles (Mt 28:2–4); y, por supuesto, la resurrección corporal de Jesús (Mt 28; Mc 16; Lc 24), en la que la resurrección corporal que se esperaba para todo Israel al final de los tiempos se producía en la persona de Jesús durante la Pascua (Wright 2003). De hecho, en el Evangelio de Mateo la muerte de Jesús es tan efectivamente escatológica que en realidad desencadena la resurrección corporal de «los santos», que salen de sus «tumbas» tras su resurrección individual (Mt 27:51–53). Desde este punto de vista, los relatos evangélicos de la pasión y muerte de Jesús siguen el modelo del doble movimiento de la escatología apocalíptica judía: (1) los sufrimientos de los justos en la tribulación escatológica (las denominadas aflicciones mesiánicas) van seguidos de (2) la glorificación de los elegidos en la resurrección escatológica. En efecto, incluso el Evangelio de Juan presenta la pasión, muerte y resurrección de Jesús mediante unas categorías tomadas del apocalipticismo judío. La pasión y muerte de Jesús se comparan con la «tribulación» (*thlipsis*) que sufre una mujer en sus dolores de parto (Jn 16:16–22; cf. Mc 13:5–6) y a un gran «exorcismo» del príncipe de los ángeles malignos, en el que «el príncipe de este mundo» será juzgado y «echado fuera» (Jn 12:31). De hecho, la muerte y la resurrección de Jesús son, ni más ni menos, que la destrucción y la restauración del verdadero templo, que dará paso a la era del nuevo templo, «el templo de su cuerpo» (Jn 2:21).

Véase también ÁNGELES; DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; SUEÑOS Y VISIONES; ESCATOLOGÍA; EXILIO Y RESTAURACIÓN; JUICIO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; PROFETAS, PROFECÍA; RESURRECCIÓN; HIJO DEL HOMBRE; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **E. Adams,** *The Stars Will Fall from Heaven: Cosmic Catastrophe in the New Testament and Its World* (LNTS 347; Londres: T & T Clark, 2007); **D. C. Allison Jr.,** *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1985); ídem, *Jesus of Nazareth: Millennarian Prophet* (Mineápolis: Fortress, 1998); ídem, «Jesus and the Victory of Apocalyptic», en *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus*

and the Victory of God, ed. C. C. Newman (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999) 126–41; ídem, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010); **D. E. Aune,** *Apocalypticism, Prophecy, and Magic in Early Christianity* (WUNT 199; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **G. R. Beasley-Murray,** *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); ídem, *Jesus and the Last Days* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993); **M. Bird,** *Are You the One Who Is to Come? The Historical Jesus and the Messianic Question* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009); **D. Bock,** *Jesus According to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002); **M. Borg,** «A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus», en *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994) 47–68; **F. Bovon,** *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50,* trad. C. M. Thomas, ed. H. Koester (Hermeneia; Mineápolis: Fortress, 2002) - existe edición castellana: El Evangelio según san Lucas I (Salamanca: Sígueme, 1995); **R. Bultmann,** *Theology of the New Testament* (2 vols.; Nueva York: Scribner, 1951–1955) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1981); **R. Burridge,** *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004); **J. J. Collins,** *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1998); **J. D. Crossan,** *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper-Collins, 1991) - existe edición castellana: Jesús: vida de un campesino judío (Barcelona: Crítica, 1994); **J. D. G. Dunn,** *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **B. Ehrman,** *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Nueva York: Oxford University Press, 1999); **C. A. Evans,** *Mark 8:27–16:20* (WBC 34B; Nashville: Thomas Nelson, 2001); ídem, «Daniel in the New Testament: Visions of God's Kingdom», en *The Book of Daniel: Composition and Reception,* ed. J. J. Collins y P. W. Flint (Boston: E. J. Brill, 2002) 2:490–549; **C. H. T. Fletcher-Louis,** «The Destruction of the Temple and the Relativization of the Old Covenant: Mark 13:31 and Matthew 5:18», en *«The Reader Must Understand»: Eschatology in the Bible and Theology,* ed. M. Elliott y K. Brower (Nottingham: Apollos, 1997) 145–69; ídem, «Jesus and Apocalypticism», en *Handbook for the Study of the Historical Jesus,* 3:

The Historical Jesus, ed. T. Holmén y S. E. Porter (Leiden: Brill, 2011) 2877–909; **R. T. France,** *The Gospel of Mark* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2002); ídem, *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007); **T. J. Geddert,** «Apocalyptic Teaching», *DJG* 20–27; **J. A. Gibbs,** *Jerusalem and Parousia: Jesus' Eschatological Discourse in Matthew's Gospel* (St. Louis: Concordia Academic Press, 2000); **T. F. Glasson,** *Jesus and the End of the World* (Edimburgo: Saint Andrew Press, 1980); **T. R. Hatina,** «The Focus of Mark 13:24–27-The Parousia, or the Destruction of the Temple?» *BBR* 6 (1996): 43–66; **M. Himmelfarb,** *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (Oxford: Oxford University Press, 1993); **C. Holman,** *Till Jesus Comes: Origins of Christian Apocalyptic Expectation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996); **R. Horsley,** *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Mineápolis: Fortress, 2002); **J. Jeremias,** «γέεννα», *TDNT* 1:657–58; ídem, *New Testament Theology,* 1: *The Proclamation of Jesus,* trad. J. Bowden (Londres: SCM, 1971) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1973); **C. S. Keener,** *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **K. Koch,** *The Rediscovery of Apocalyptic: A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and Its Damaging Effects on Theology and Philosophy* (SBT 22; Naperville, IL: Allenson, 1972); **J. Marcus,** *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary* (2 vols.; AB 27; Nueva York: Doubleday, 2002; AYB 27A; New Haven, CT: Yale University Press, 2009); **J. P. Meier,** *A Marginal Jew,* 2: *Mentor, Message, and Miracles* (ABRL; Nueva York: Doubleday, 1994) - existe edición castellana: Un judío marginal II (Estella: Verbo Divino, 2000); **R. J. Miller,** ed. *The Apocalyptic Jesus: A Debate* (Santa Rosa, CA: Polebridge, 2001); **S. Patterson,** «The End of Apocalypse: Rethinking the Eschatological Jesus», *ThTo* 52 (1995) 29–48; **J. T. Pennington,** *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (NovTSup 126; Leiden: E. J. Brill, 2007); **N. Perrin,** *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres: SCM, 1967); **B. J. Pitre,** *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement* (WUNT 2/204; Tubinga: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic, 2005); **M. Reiser,** *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context,* trad. L. M. Maloney (Mineápolis: Fortress, 1997); **B. E. Reynolds,** *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John* (WUNT 2/249; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **C.**

Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (Londres: Crossroad, 1982); **D. S. Russell,** *The Method and Message of Jewish Apocalpytic* (Filadelfia: Westminster, 1964); **E. P. Sanders,** *Jesus and Judaism* (Mineápolis: Fortress, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); **A. Schweitzer,** *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede,* trad. W. Montgomery (Nueva York: Macmillan, 1968 [1906]); **D. C. Sim,** *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew* (SNTSMS 88; Cambridge: Cambridge University Press, 1996); **K. R. Snodgrass,** *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **G. Vermes,** *The Religion of Jesus the Jew* (Mineápolis: Fortress, 1993); **P. Vielhauer,** «Apocalypses and Related Subjects», en *New Testament Apocrypha,* ed. E. Hennecke, W. Schneemelcher y R. McL. Wilson (Louisville: Westminster John Knox, 1991) 2:542–68; **D. Wenham,** *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (COQG 2; Mineápolis: Fortress, 1996); ídem, *The Resurrection of the Son of God* (COQG 3; Mineápolis: Fortress, 2003) - existe edición castellana: La resurrección del Hijo de Dios (Estella: Verbo Divino, 2008).

B. J. Pitre

APÓSTOL

En los Evangelios, el término *apóstol* designa a los doce hombres a los que Jesús llamó, entrenó, envió y comisionó para la tarea concreta de proclamar las buenas nuevas del reino de Dios. La relativa escasez del término griego *apostolos* en los Evangelios debe compensarse con la frecuencia del término en el libro de los Hechos, el segundo volumen de Lucas-Hechos, cuyo autor describe tanto el llamamiento de los apóstoles por parte de Jesús (Lc 6:13; cf. Hch 1:2) como la labor de los apóstoles como enviados de Jesús tras su muerte, resurrección y exaltación y la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés (e. g., Hch 2:42–43; 4:33). El «envío» de los Doce y finalmente de otros enviados como Pablo fue de una importancia capital para la irrupción de congregaciones de seguidores de Jesús.

1. Significado del término *apostolos*
2. 2. El llamamiento y la comisión de Jesús

3. Los doce apóstoles
4. Función e importancia de los apóstoles

1. Significado del término *apostolos*.

De las ochenta ocasiones en que aparece el sustantivo *apostolos* («apóstol») en el NT, nueve de ellas se encuentran en los Evangelios sinópticos (Mt 10:2; Mc 3:14; 6:30; Lc 6:13; 9:10; 11:49; 17:5; 22:14; 24:10), una en el Evangelio de Juan (Jn 13:16), veintiocho en Hechos (e. g., Hch 1:2, 26; 2:37, 42, 43; 4:33, 35, 36, 37) y treinta y cuatro en las cartas de Pablo. El verbo *apostellō* («enviar») aparece 132 veces en el NT: sesenta y ocho en los Evangelios sinópticos y veintiocho en el Evangelio de Juan; el verbo *pempō* («enviar») aparece setenta y nueve veces en el NT: quince en los Evangelios sinópticos y treinta y dos en el Evangelio de Juan. No todos estos pasajes se refieren al envío de los Doce por parte de Jesús (e. g., en Mt 2:8, 16 el rey Herodes «envió» a sus tropas a matar a los niños de Belén).

1.1. Terminología. El término *apostolos* tiene un amplio abanico de significados en el griego secular (véase LSJ; BDAG; Rengstorf); puede designar una expedición naval, el comandante de una fuerza naval, una colonia, una orden de expedición, una licencia de exportación, una carta de autorización (en envíos) o un conocimiento de embarque (a menudo aparece con este sentido en los papiros); en algunas ocasiones el término también sirve para referirse a un mensajero o enviado (un heraldo, al que se designa como *apostolos,* es enviado para organizar una tregua [Heródoto, *Hist.* 1.28]). Josefo utiliza el sustantivo *apostolos* en una ocasión, describiendo una delegación enviada desde Jerusalén al emperador en Roma (Josefo, *Ant.* 17.300). En el NT el término se emplea exclusivamente en referencia a personas, principalmente con el significado de «alguien que ha sido enviado», esto es, un enviado, mensajero o embajador. Si bien *apostolos* era fácilmente comprensible para los hablantes de la lengua griega, el frecuente uso de la relativamente poco común palabra griega por parte de los cristianos refleja la importancia de los apóstoles en la iglesia primitiva. En un contexto judío se habrían utilizado los términos *šĕlîḥaʾ* (aram.) o *šalîaḥ* (heb.). Tanto los sustantivos arameo/hebreo como griego proceden de verbos que significan «enviar»: el verbo griego *apostellō* quiere decir «enviar a alguien con el propósito de lograr algún objetivo» (BDAG), y el

verbo hebreo *šālaḥ* significa «enviar, despachar» (HALOT, s.v. *šālaḥ* 3).

1.2. Uso en el Nuevo Testamento. El significado de *apostolos* en el NT adopta el poco habitual sentido en el uso secular de «enviado» o «mensajero». Aquí cabe distinguir dos áreas principales en el uso del término. (1) «Enviado» en el sentido secular de «mensajero»: los mensajeros son «menos importantes» que la persona que ha enviado al mensajero (Jn 13:16). (2) «Enviado» con un estatus extraordinario: (a) los profetas son *apostoloi* enviados por Dios a su pueblo (Lc 11:49; Ef 3:5; Ap 18:20); (b) Jesús el sumo sacerdote celestial es el *apostolos* de nuestra confesión (Heb 3:1); (c) los doce discípulos escogidos y enviados por Jesús son *apostoloi* (Mt 10:2; Mc 3:14; Lc 6:13; 9:10; 17:5; 22:14; Ap 21:14; a menudo aparecen como tales en Hechos [e. g., Hch 1:26; 2:37; 5:29]); (d) Pablo es un *apostolos* llamado y enviado por Jesús (e. g., Rom 1:11; 1 Cor 1:1; 9:1–2; 15:9; Gal 1:1); (e) otros *apostoloi* con responsabilidades pastorales y misioneras, tales como Bernabé (Hch 14:4, 14), Santiago el hermano de Jesús y líder de la iglesia de Jerusalén (Gal 1:19), enviados de iglesias que actúan como colaboradores de Pablo durante determinados períodos de tiempo, como Tito (2 Cor 8:23), Silvano y Timoteo (cf. 1 Tes 1:1 con 1 Tes 2:7), Epafrodito (Flp 2:25) y Andrónico y Junias (Rom 16:7); se cuestiona si esta última interpretación de *apostolos* (2e) debería distinguirse de la primera (1).

La distinción entre los apóstoles que habían tenido un encuentro con el Jesús resucitado (los Doce [2c], Pablo [2d]) y los apóstoles que habían sido comisionados por las iglesias (2e) es útil solamente en un sentido general. No puede explicar el hecho de que Pablo usara el término *apostolos* tanto en el sentido de título aplicado de los testigos comisionados por el Señor Jesús resucitado para proclamar el evangelio (1 Cor 1:1; 15:9) como en el sentido eclesial de obreros comisionados por las iglesias (2 Cor 8:23; 1 Tes 2:7) sin insistir en un sentido distinto del término. El hecho de que Pablo se viera a sí mismo como alguien llamado y comisionado por el Señor resucitado cuando su vida dio un giro completo en el camino a Damasco (Gal 1:1, 15–17) y que actuara junto a Bernabé como *apostolos* de la iglesia de Antioquía (Hch 14:4, 14; cf. Hch 13:2–3) da a entender que los primeros cristianos no distinguieron tajantemente entre los apóstoles comisionados por el Jesús resucitado y los apóstoles comisionados por las iglesias; la referencia a *apostoloi* en 1 Corintios 4:9 también denota un grupo más extenso de

testigos que predican el evangelio y se enfrentan a la oposición y el sufrimiento (Frey).

1.3. Origen del uso neotestamentario. La sugerencia de que el concepto neotestamentario de «apóstol» deriva de una institución judío en la que las autoridades religiosas de Jerusalén mandaban enviados (šĕlûḥîm, sg. *šalîaḥ)* a las comunidades judías de la Diáspora (Billerbeck; Rengstorf, que supone que el término *šalîaḥ* estaba fijado legal e institucionalmente; obsérvese *m. Ber.* 5:5: «Aquel que es enviado [šalîaḥ] por una persona es como el remitente») se ha demostrado que era históricamente anacrónica (Bühner). La teoría de que el título «apóstol» procede de una mitología gnóstica (Schmithals) se ha demostrado que era un error (Agnew). El intento de ampliar la explicación basándose en un concepto judío de *šalîaḥ* en el sentido de una interpretación jurídica popular de un «representante autorizado» derivada de la ley oriental y los conceptos semíticos (Bühner) también ha sido criticado (Lohmeyer).

El reconocimiento de que la mejor forma de explicar el término cristiano *apóstol* es recurriendo al uso del verbo *apostellō*, y por tanto haciendo referencia a un concepto general de enviados, hace del todo innecesario buscar paralelismos judíos. El concepto de mandar enviados que encontramos en los contextos judío, griego y romano incluye, en distinta medida, elementos tales como (1) la comisión de una tarea determinada, (2) la representación del remitente en la ejecución de la obra encomendada, (3) la autorización de acciones concretas que el enviado no podía llevar a cabo en el contexto de su propio estatus jurídico (Lohmeyer).

El hecho de que Pablo hable de apóstoles que eran *apostoloi* antes que él (Gal 1:17) demuestra que él no acuñó el uso del término como título ni ideó el cargo de apóstol. Los primeros seguidores de Jesús que actuaron como sus testigos en Jerusalén y Judea inmediatamente después de su muerte y resurrección evidentemente ya utilizaban la designación griega *apostoloi*, presumiblemente junto al término hebreo *šĕlûḥîm* (téngase en cuenta que la iglesia de Jerusalén era bilingüe [Hch 6:1]). Además de los Doce, entre estos primeros testigos llamados *apostoloi* se encontraba Silvano (identificado con el Silas de Hch 15:22, 27), el cual, si pertenecía a la iglesia de Jerusalén, podría haber estado entre aquellos que vieron al Jesús resucitado. Lo mismo puede decirse de Andrónico y Junias, que fueron seguidores de Jesús antes que Pablo

(Rom 16:7), obviamente creyentes judíos de Jerusalén de habla griega que presumiblemente habían actuado como misioneros desde el primero momento.

Tanto si el propio Jesús utilizó la designación de «apóstoles» o «enviados» (šĕlûḥîm) para aquellos a los que llamó y envió como si no, es indudable que designó a doce de sus *discípulos, los «envió» (Lc 9:2) a los pueblos y aldeas de Galilea a proclamar el mensaje del *reino de Dios y a *sanar, y les mandó continuar con su misión. Mientras que en Lucas 9:2; 10:1 el verbo *apostellō* es usado por Lucas (cf. Mt 10:5, 16; Mc 3:14; 6:7), en Lucas 10:3 el verbo se pone en boca de Jesús al nombrar y enviar a los setenta discípulos como sus representantes (Lc 10:16) (*véase* Misión). La identidad de los primeros apóstoles (los Doce), su función como representantes de Jesús, su labor como testigos suyos y su mensaje como sus enviados derivan de su propia misión y del llamamiento que hace a los Doce y a otros discípulos. Tanto para Jesús como para sus apóstoles, la función era más importante que el título.

2. El llamamiento y la comisión de Jesús.

El significado del término *apóstol* va inseparablemente unido a la propia autocomprensión y misión de Jesús. El Señor aseguró que él había sido «enviado» (*apostellō*) por Dios a su pueblo *Israel (Mt 15:24; 21:37; Mc 9:37; 12:6). Jesús se consideró a sí mismo como el *siervo del Señor profético-mesiánico que había sido ungido por Dios con el Espíritu Santo, «enviado» (heb. *šĕlāḥanî;* LXX *apestalken,* perfecto de *apostellō)* por Dios «a predicar buenas nuevas a los abatidos… a vendar a los quebrantados de corazón, a publicar libertad a los cautivos, y a los presos apertura de la cárcel» (Is 61:1–2) (*véase* Jubileo), un pasaje que Jesús cita y explica al comienzo de su ministerio (Lc 4:16–21; véase la referencia a Is 61:1–2 en Lc 6:20–21; 7:22). Lucas presenta a Jesús diciendo: «Es necesario que también a otras ciudades anuncie el evangelio del reino de Dios; porque para esto he sido enviado» (Lc 4:43). La forma pasiva de *apostellō,* traducida como «he sido enviado» (apestalēn), describe la acción de Dios al enviar a Jesúa al pueblo que vivía en los pueblos y aldeas de Galilea. La misión de Jesús como enviado mesiánico de Dios a Israel da inicio a la misión de los seguidores de Jesús a los que ha llamado y comisionado. Puesto que el significado posterior y más limitado de *apostolos* como testigo del Jesús resucitado

no forma parte integral del significado léxico del término griego, no existe razón alguna, a priori, por la cual Jesús, que llamó, comisionó y «envió» a sus discípulos en una misión concreta, no hubiese podido utilizar el sustantivo *šĕlûḥîm* (*apostoloi*) para los Doce (Mc 3:14; Lc 6:13).

2.1. El llamamiento de Jesús a los Doce. El ministerio y mensaje de los apóstoles dependían del llamamiento y la comisión de Jesús. El círculo de los Doce no es una creación posterior de la iglesia. Las dudas de que Jesús formara un círculo de doce discípulos (Guenther) son infundadas (para una defensa de la historicidad de los Doce como grupo formado por el propio Jesús, véase McKnight; Meier, 128–47). (1) La descripción de un grupo de doce discípulos cercano a Jesús está firmemente enraizado en la tradición (e. g., Mt 10:2 // Mc 3:16 // Lc 6:13; Mt 20:17 // Mc 10:23 // Lc 18:31; Mc 4:10; 11:11; Lc 8:1; 9:12; Jn 6:67, 70–71; 20:24; Hch 6:2; 1 Cor 15:5) (criterio del testimonio múltiple). (2) La duda sobre algunos de los nombres que aparecen en la lista de los Doce (la posición de Andrés, Tomás y Simón el cananeo es incierta, y Mateo y Marcos hablan de Tadeo, mientras que Lucas-Hechos mencionan a Judas el hijo de Santiago) y lo insignificante de la mayoría de los nombres apoyan un origen prepascual. (3) El círculo de los Doce desaparece como grupo de la tradición neotestamentaria después de Hechos 6:2, con la excepción de una breve referencia de Pablo en 1 Corintios 15:5. Si el grupo de los Doce fuera una creación de la iglesia primitiva, cabría esperar un número mayor de referencias a este grupo y a su importancia. (4) La inclusión de Judas Iscariote, el traidor, como miembro del grupo original de los Doce (Mt 26:14; Mc 14:10, 20, 43; Lc 22:3; Jn 6:71) no tendría sentido si el círculo de los Doce fuera una invención posterior (criterio del bochorno).

La lista de los Doce (Mt 10:2–4; Mc 3:16–19; Lc 6:14–16; Hch 1:13) divide los nombres de los doce discípulos en tres grupos de cuatro nombres (salvo la lista de Hch 1:13, que omite el nombre de Judas Iscariote, que ya había fallecido) (véase Tabla 1). Pedro siempre encabeza el primero grupo, Felipe el segundo y Santiago el hijo de Alfeo el tercero. En el primer grupo, Mateo y Lucas mantienen juntos a las dos parejas de hermanos, mientras que es posible que Marcos hubiera querido colocar en primer lugar los nombres de los tres discípulos a los que Jesús dio apodos y que formaban el círculo íntimo de los Doce (cf. Mc 5:37; 9:2; 14:33); en Hechos Lucas sitúa en primer lugar a Pedro y

Juan como miembros destacados de los Doce (cf. Hch 3:1–4:31; 8:14–25). En el tercer grupo, Tadeo probablemente sea el mismo que Judas el hijo de Santiago (siendo el primero el nombre griego utilizado para distinguir a este Judas de Judas Iscariote) (Bauckham, 97–101).

Tabla 1. Los tres grupos de los Doce

Mateo 10:2-4	**Marcos 3:16-19**	**Lucas 6:13-16**	**Hechos 1:13**
Simón Pedro	Simón Pedro	Simón Pedro	Pedro
Andrés (hermano de Pedro)	Santiago (hijo de Zebedeo)	Andrés (hermano de Pedro	Juan
Santiago (hijo de Zebedeo)	Juan (hermano de Santiago)	Santiago	Santiago
Juan (hermano de Santiago)	Andrés	Juan	Andrés
Felipe	Felipe	Felipe	Felipe
Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás
Tomás	Mateo	Mateo	Bartolomé
Mateo	Tomás	Tomás	Mateo
Santiago (hijo de Alfeo)	Santiago (hijo de Alfeo)	Santiago (hijo de Alfeo)	Santiago (hijo de Alfeo)
Tadeo	Tadeo	Simón el zelote	Simón el zelote
Simón el cananeo	Simón el cananeo	Judas (hijo de Santiago)	Judas (hijo de Santiago)
Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote	[vacante, sustituido por Matías]

A diferencia del modelo rabínico de la relación entre maestro y alumno (obsérvese Yehoshua b. Perachja: «Hazte con un maestro y

consíguete un compañero-[discípulo]» [m. *ʾAbot* 1:6]), los Doce no escogieron a Jesús como su maestro, sino que fue Jesús quien escogió a los Doce. Los autores evangélicos hacen hincapié en la iniciativa de Jesús. Mateo cuenta que Jesús «andaba» por el Mar de Galilea, «vio» a Simón llamado Pedro y a Andrés su hermano, que estaban pescando, se acercó a ellos y les «dijo»: «Venid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres» (TNIV: «Os enviaré a pescar personas»). Resulta revelador que las tres veces que alguna persona se acercó a Jesús con la petición de ser aceptado como discípulo, Jesús no admitió automáticamente al candidato en el círculo de sus discípulos. En la primera ocasión rechazó de plano la solicitud, en la segunda dio una respuesta equivalente a un rechazo, y en la tercera ocasión descartó las reservas que acompañaban la petición (Mc 5:18 // Lc 8:38–39; Mt 8:19–20 // Lc 9:57–58; Lc 9:61–62; cf. Jn 15:16).

El llamamiento de Jesús a los Doce, narrado en el caso de cinco de los discípulos que formaban el núcleo del grupo —Pedro y Andrés, Santiago y Juan (Mt 4:18–22 // Mc 1:16–20 // Lc 5:1–11; cf. Jn 1:37–42) y Mateo/Leví (Mt 9:9 // Mc 2:14–15 // Lc 5:27–28)— presenta los siguiente elementos.

(1) Jesús llama a los primeros discípulos en una situación en la que habían experimentado su propia incapacidad como pescadores que no habían pescado nada (de ahí el contexto en Lc 5:4–5) y donde posteriormente asistieron al milagro de la inmensa captura de peces (Lc 5:6–9). El reconocimiento de Pedro de su propia indignidad por un lado y de la presencia de Dios por el otro, recuerda a los relatos del llamamiento de los profetas del AT que reconocieron su indignidad frente a la autorrevelación y comisión de Dios (1 Re 19:19–21; Is 6:1–10; Jr 1:4–10).

(2) Jesús llama a los discípulos a un cambio radical de vida y trabajo y espera una obediencia inmediata: es decir, lo hace con autoridad divina. Solo Dios tiene la autoridad para realizar un llamamiento incondicional a una nueva forma de vida como el que hizo Jesús.

(3) Pedro, y presumiblemente el resto de los discípulos, reconoció la presencia de Dios en las palabras de Jesús, lo que dio lugar a su disposición a abandonar su barco de pesca y a sus socios (Lc 5:7) para seguir a Jesús de manera inmediata e incondicional (Lc 5:11).

(4) El llamamiento de Jesús cambia la vida. Emplaza a los discípulos

a seguirle, lo cual implica que están llamados a dejar su trabajo; Simón Pedro y Andrés abandonan sus redes, Santiago y Juan dejan su barca, Mateo/Leví abandona su puesto como recaudador. El hecho de que tanto el oficio de los discípulos como el imperativo de Jesús se expresen mediante el presente durativo y el imperfecto significa que las acciones que se describen y las acciones que se exigen son totalmente opuestas, lo que subraya las implicaciones del llamamiento de Jesús, que verdaderamente cambia la vida (Landmesser). Los Doce dejan su entorno social al viajar con Jesús de pueblo en pueblo y de aldea en aldea.

(5) Jesús manda a estos hombres que le sigan (*opisō mou)*. La llamada a seguir a Jesús viene antes de la comisión y la asignación de una tarea concreta. Los apóstoles son los compañeros constantes de Jesús que observan lo que hace y aprenden de él. Esta es la razón por la que se les llama «discípulos»: un *mathētēs* es una persona que aprende a través de la instrucción de un maestro. Al seguir a Jesús (Mc 1:18; 6:1; 10:28), abandonan sus familias (Mc 1:20; 10:29), con lo que se arriesgan a ser blanco de su hostilidad (Mc 13:12), pero ganan un nuevo hogar y una nueva familia: la comunidad de los seguidores de Jesús (Mc 10:30).

El ministerio itinerante de los discípulos que siguen a Jesús de pueblo en pueblo se ha comparado con el estilo de vida de los filósofos *cínicos (Georgi; Theissen). Ciertamente existen algunos paralelismos: el equipamiento mínimo (que incluía una túnica, una bolsa y un bastón), el llamamiento divino, el hecho de no tener hogar, la comisión a enseñar, la reflexión sobre relaciones sociales que representan obligaciones que le impiden a una persona llevar a cabo la tarea divinamente asignada. Sin embargo, dado que las fuentes para esta sugerencia son textos literarios escritos por filósofos estoicos, que el movimiento cínico era muy diverso, que no se ha podido demostrar que hubiese filósofos cínicos en la *Galilea del siglo I, que algunos paralelismos no son exclusivamente cínicos, o que no lo son en absoluto, y que los presupuestos y motivaciones de los filósofos cínicos diferían considerablemente de los de Jesús y sus seguidores, estos paralelismos no explican el ministerio itinerante de Jesús y los Doce. Algunos sugieren que las actividades de los maestros de la Torá levítica (cf. *4 Esd* 13:54–56; Filón, *Leg. All.* 2.49–52) explican el ministerio itinerante de Jesús y los Doce. Habida cuenta de que las pruebas para la existencia de maestros organizados de la Torá levítica son muy limitadas, y que dado que la relación entre Jesús y los

Doce no tienen parangón en las actividades de los maestros levíticos, los supuestos paralelismos explican muy poco. Lo mismo puede decirse del escenario propuesto de los estudiantes rabínicos que vivían con su rabí en un contexto comunitario, caso de que el consejo del rabí Chisda (n. 309 A. D.) de cambiar de maestros se siguiera en el siglo I («El que estudia la ley solamente de un maestro nunca verá en su vida una señal de victoria» [b. *ʿAbod. Zar.* 19a]). El llamamiento y la comisión de Jesús a los doce discípulos a los que envió a los pueblos y aldeas y a los que formó para llevar a cabo una misión posterior fueron únicos en el mundo antiguo. Esto no es ninguna sorpresa si consideramos el simbolismo del número «doce» (véase 4.1).

2.2. La comisión de Jesús a los Doce. Hay tres series de textos que formulan el propósito del llamamiento de Jesús a los Doce: los relatos de llamamiento en los que Jesús afirma que él hará que los discípulos «pesquen hombres» (Mt 4:19 // Mc 1:17 // Lc 5:10; Mc 3:13–15); los relatos del envío de los Doce a los pueblos y aldeas de Galilea en los que Jesús manda a los discípulos que proclamen las buenas nuevas, que liberen a las personas de espíritus inmundos y que sanen a los enfermos (Mt 10:1–4 // Mc 6:7–13 // Lc 9:1–6); y los relatos del envío de los Doce a todas las naciones después de la resurrección de Jesús (Mt 28:18–20 // Lc 24:46–49; Jn 20:21; Hch 1:8). La comisión de los Doce incluye tanto un mandamiento («sígueme») como una promesa («Yo os haré pescadores de hombres»). Los siguientes elementos de la comisión de los doce apóstoles destacan sobre los demás.

(1) A los doce apóstoles se les encomienda «pescar hombres». El término «pescadores de hombres» (*halieis anthrōpōn* [Mt 4:19 // Mc 1:17]) no tienen ningún paralelo como tal en la literatura antigua, incluido el AT. Los pescadores de Jeremías 16:16 tienen que ver con la reunión de los hijos de Israel en el contexto del juicio de Dios; es posible que Jesús quiere dar a entender con el término «pescadores de hombres» que está llamando a los discípulos a la vista del *juicio divino que se avecina, encomendándoles anunciar su mensaje del reino de Dios y reunir a Israel para un nuevo éxodo. No resulta muy plausible la sugerencia de que los pasajes veterotestamentarios que se refieren a la pesca y a los anzuelos (Ez 29:4–5; Am 4:2; Hab 1:14–17; cf. 1QHa XI, 26; XIII, 7–8) en un contexto de guerra y juicio expliquen la comisión de Jesús a «pescar personas» como un llamamiento a participar en la guerra

santa de Dios en los últimos tiempos. La referencia a textos grecolatinos y judíos helenísticos que utilizan la metáfora de la pesca con la connotación positiva de un maestro (Platón, *Soph.* 218d-222d; Diógenes Laercio, *Vit.* 2.67; *Arist* 2.23; *ʾAbot R. Nat.* rec. A 40) solamente captan parte de la comisión de Jesús: los Doce ciertamente enseñan, pero también son llamados a echar fuera espíritus inmundos, a sanar y a establecer comunidades de discípulos. Probablemente fue el propio Jesús quien acuñó la metáfora de «pescadores de hombres», ya que llama y comisiona a doce discípulos, algunos de los cuales son pescadores en el Mar de Galilea. La comisión a «pescar personas» es un encargo a ayudar a Jesús, quien reúne a las «ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10:6; cf. Mt 15:24; Lc 15:4, 6) en vista del inicio del reino de Dios. A los Doce se les encomienda hacer que la gente acepte el mensaje proclamado por Jesús, lo que resulta en que más y más personas siguen a Jesús y se unen al movimiento del cumplimiento mesiánico que Jesús ha puesto en marcha. Inicialmente, las «personas» (*anthrōpoi*) de la comisión de Jesús se habría entendido que eran una referencia al pueblo de Israel, dado el ministerio de Jesús en Galilea entre los judíos. Parece significativo, no obstante, que Jesús describa el objetivo de la futura predicación y enseñanza de los discípulos no en términos étnicos o culturales, como «judíos» (*Ioudaioi*), «israelitas» (*Israelitai*), «pueblo de Dios» (*laos*) o «vuestros hermanos», sino más bien en términos de los más generales.

(2) A los doce discípulos se les encomienda «ir» (*poreuesthe* [Mt 10:6; cf. Mt 10:7; 28:19]); Lucas dice que Jesús «envía» (*apostellō*) a los Doce (Lc 9:2). No se quedan en casa; van a las personas que viven en los pueblos y aldeas a las que Jesús los manda. Ese «ir» implica un viaje (Mt 10:10, donde el término *hodos* describe la acción de viajar por un camino) a pie a lugares donde necesitan encontrar alojamiento (Mt 10:11–13). En la parábola del banquete de bodas, el rey «envía» (*apesteilen*) a sus siervos para que vayan a los invitados y les digan que es hora de venir, y finalmente les manda «ir» (*poreuesthe*) a las calles por las que se sale del pueblo (*diexodoi*) e invitar al banquete a cualquier persona que encuentren (Mt 22:3–4, 9; Lc 16:17, 21, 23 con el verbo *exerchomai* [«salir»]).

(3) A los Doce se les encomienda «proclamar» (*kēryssō*) las buenas nuevas de la cercanía del reino de Dios, siguiendo el ejemplo de la propia proclamación de Jesús (Mt 10:7; Lc 9:2). El anuncio de la venida

del reino de Dios entraña enseñanza, tal como indica la descripción que hace Marcos del informe de los discípulos a su regreso (Mc 6:30). A medida que los Doce enseñan lo que Jesús enseñó, inician y consolidan la tradición de los dichos y el mensaje de Jesús ya antes de la Pascua.

(4) Los Doce son comisionados a echar fuera espíritus inmundos y curar enfermedades (Mt 10:1, 8; Mc 6:7; Lc 9:1). Serán capaces de hacer o que Jesús está haciendo porque Jesús les otorga el poder y la autoridad para realizar estos milagros. Al curar los enfermos, resucitar los muertos, ser limpiados los leprosos y echados fuera los demonios (Mt 10:8), las personas a las que son enviados los Doce experimentan la realidad del poder de Dios y por tanto son desafiadas a reconocer que el reino de Dios se está haciendo realidad en relación con Jesús y su mensaje, que les es transmitido a través de los enviados de Jesús (*véase* Sanidad; Milagros y relatos de milagros).

(5) Los Doce son enviados en parejas (*dyo dyo* [Mc 6:7]): esto es, en seis grupos de dos discípulos cada uno. Ir en pareja hace que los discípulos se puedan animar y apoyar mutuamente, da fe de la veracidad del testimonio de dos *testigos (cf. Dt 19:15; Nm 35:30) y representa la nueva comunidad que se está estableciendo (*véase* Misión).

(6) A los Doce se les advierte de que no serán bien recibidos en todas las casas o en todos los pueblos (Mt 10:13–14; Mc 6:11; Lc 9:5). Jesús los envía «como ovejas en medio de lobos» (Mt 10:16). Esta predicción refleja la propia experiencia de Jesús: el anuncio de la presencia del reino de Dios provoca oposición. La frase que introduce esta predicción: «He aquí, yo os envío» (*idou egō apostellō* [Mt 10:16]) enfatiza la protección que Jesús promete a sus discípulos: no los envía a la muerte, aunque los manda a una situación potencialmente peligrosa. La lección es que deberían ser «prudentes como serpientes» (i. e., comportarse con prudencia de modo que su dependencia de la protección de Dios sea evidente, sin buscar el martirio ni realizar maniobras tácticas) y «sencillos como palomas» (i. e., no ser excesivamente precavido o sospechar de todos y de todo). Se le dice a los Doce que eviten conflictos y se les anima a no tener miedo.

(7) Los Doce son los enviados de Jesús a todas las naciones en Mateo 28:18–20 (cf. Lc 24:47), o, en Hechos 1:8, de Jerusalén, Judea y Samaria hasta el fin del mundo. Esto ocurre solamente tras la resurrección de Jesús. La obra misionera de los Doce incluye a los *gentiles, pero no

excluye a los judíos. Se les instruye que deben comenzar alcanzando al pueblo judío con las buenas nuevas de *salvación en Jesús, el Mesías de Israel (*véase* Cristo), en Jerusalén y Judea, pero han de alcanzar también a los *samaritanos y a los demás pueblos. Cuando Jesús envía a los Doce, les reafirma que su continua presencia, que es la presencia del *Espíritu Santo de Dios, revestirá su misión con la *autoridad divina.

(8) La misión de los apóstoles a los que Jesús envía toma como modelo la misión de Jesús, a quien Dios ha enviado (Jn 20:21). Los discípulos son los enviados de Jesús, en quien Dios se revela a sí mismo al mundo: «el que me ve, ve al que me envió» (Jn 12:45), y «nadie viene al Padre, sino por mí» (Jn 14:6). La forma y el propósito del envío de los discípulos vienen determinados por el contenido de la misión de Jesús: como Jesús revela al Padre cuando arriesga su vida por el mundo como un buen pastor y finalmente da su vida (Jn 10:11, 15) para que el mundo pueda ser «santificado en la verdad» que es el propio Jesús (Jn 17:17), los enviados por Jesús al mundo (Jn 17:18) deben ayudar a las personas a encontrar el *perdón de pecados, la salvación y la *vida eterna (Jn 3:16) (Köstenberger). En virtud del hecho de haber sido enviados por Jesús, son colaboradores de Dios el Padre; hacen la obra del Hijo (Jn 13:12–14), por cuyo ministerio todas las criaturas de Dios deben creer en Dios y recibir salvación (Jn 6:29). El Espíritu les da poder durante su misión en un mundo hostil (Jn 15:25–26), garantizando la eficacia de su testimonio (Jn 16:8–11).

3. Los doce apóstoles.

Los autores de los Evangelios no aportan muchos detalles sobre los Doce, ni tampoco Lucas en el libro de Hechos ofrece información sobre el trasfondo o la labor de los Doce, a los que enumera en Hechos 1:8 (obsérvese en Hch 1:26 la adición de Matías, que sustituye a Judas Iscariote). Debido al enfoque biográfico de Lucas sobre Pedro en la primera mitad de Hechos, disponemos de información sobre Pedro para los primeros doce años de su ministerio (antes de abandonar Jerusalén en el año 41/42 A. D.) y alguna información sobre Juan. Los *Hechos* apócrifos de diversos apóstoles aportan poco en forma de información históricamente fiable sobre los miembros del círculo de los Doce. El tratamiento de los Doce que se hace aquí sigue la secuencia de los nombres en Mateo 10:2–4.

3.1. Simón Pedro. El primer hombre llamado por Jesús como discípulo suyo (Mc 1:16–18) fue Simón y su hermano Andrés. El nombre «Simón» (heb. *Šimʿôn)* era el nombre de varón más popular entre los judíos de Palestina. El nombre del padre era «Jonás» (Mt 16:17) o «Juan» (Jn 1:42; 21:15–17). La familia procedía de Betsaida (Jn 1:44) y era propietaria de una casa en Capernaum (cf. Mt 8:14; Mc 1:21, 29; Lc 4:38). El negocio familiar era la pesca en el Mar de Galilea (Mc 1:16). Pedro estaba casado (Mc 1:29–31; 1 Cor 9:5). Jesús llamó a Simón «Pedro» (gr. *Petros* [Lc 6:14]), el equivalente griego al sobrenombre arameo «Cefas» (Kêphʾā, transliterado en griego como *Kēphas),* que quiere decir «roca» y por lo tanto es un juego de palabras: tanto el término arameo *kêphʾā* como el término griego *petra* significan «roca», y *petros* significa «piedra». Este cambio de nombre resalta la tarea y responsabilidad de Simón: fue designado líder y portavoz de los Doce y por consiguiente la «roca» o cimiento de la nueva «casa» de la comunidad mesiánica, un papel que cumplió tal como se ve Hechos, donde se le describe como el portavoz de los Doce (Hch 2:14; 5:1–11, 17–39) y líder de la iglesia de Jerusalén (Hch 1:15–25; 9:32–43; 11:2–13; 15:7) y su misión en Jerusalén (Hch 3:12), Judea (Hch 9:32, 35), Samaria (Hch 8:14, 25) y Cesarea (Hch 10:5–48), que predicó en Pentecostés (Hch 2:14–40), en el Monte del Templo (Hch 3:11–26) y ante los dirigentes judíos en el Sanedrín (Hch 4:8–12; 5:29–32). Los autores de los Evangelios presentan a Pedro como el primer discípulo que confesó a Jesús como el Mesías (Mt 16:13–20 // Mc 8:27–30 // Lc 9:18–21; cf. Jn 6:69), un reconocimiento estropeado por la falta de comprensión de la necesidad de la muerte de Jesús (Mt 16:21–23 // Mc 8:31–33; cf. Lc 9:22). Tiene miedo de reconocer su relación con Jesús durante el juicio de éste cuando se le encara una criada (Mt 26:69–75 // Mc 14:66–72 // Jn 18:25–27). Después de Pentecostés, Pedro es suficientemente valiente como para desafiar las órdenes del sumo sacerdote y el Sanedrín (Hch 5:29).

En el 41 A. D., Pedro fue arrestado en Jerusalén por Herodes Agripa I, quien quería ejecutarlo (Hch 12:3). Tras una milagrosa huída de la prisión, Pedro abandonó Jerusalén y se fue a «otro lugar» (Hch 12:17) que Lucas no especifica; podría haberse dirigido a Roma, al norte de Asia Menor (cf. las regiones mencionadas en 1 Pe 1:1) o a otras ciudades con grandes comunidades judías. Algunos sugieren que la mejor manera de

explicar los importantes disturbios que tuvieron lugar en Roma, y que evidentemente estaban relacionados con la proclamación de Jesús como Mesías, lo que llevó al emperador Claudio a promulgar un edicto para desalojar a los judíos de Roma en el año 49 (Suetonio, *Claud.* 25.3–4), es apelando a la presencia y actividad de una figura cristiana destacada como Pedro. Sin embargo, no existen pruebas directas que puedan apoyar esta tesis. Sabemos que tras dejar Jerusalén, Pedro se mantuvo activo como misionero, viajando con su esposa (1 Cor 9:5); probablemente en el 48 A. D. estuvo en Antioquía (Gal 2:11–14), y participó en el concilio apostólico de Jerusalén en el 48 A. D. (Hch 15:7), donde recordó a los creyentes que Dios le había utilizado en los primeros tiempos de la iglesia para anunciar el evangelio a los gentiles sin exigirles que se hicieran judíos (Hch 15:7). Hay tradiciones tempranas que sitúan a Pedro en Roma, al menos en la época de Nerón, durante cuyo reinado se dice que murió como mártir, siendo crucificado al revés (*HchPe* 38). Si esta información es fiable, la muerte de Pedro se datería durante la persecución de Nerón en el 64 A. D.

La obra apócrifa del *Evangelio de Pedro*, escrita en el siglo II A. D., se basa en los Evangelios canónicos. El objetivo principal del autor parece haber sido culpar a los judíos de la muerte de Jesús y exonerar a Pilato, y el texto no añade nada a nuestro conocimiento del Pedro histórico. Lo mismo se puede decir de otra obra apócrifa, *Hechos de Pedro,* escrita a finales del siglo II A. D., que relata historias sobre el ministerio de Pedro en Roma.

3.2. Andrés. Andrés (gr. *Andreas*) era el hermano de Simón (Mc 1:16) y por tanto un pescador de Betsaida y Capernaum. Era discípulo de Juan el Bautista (Jn 1:35, 40) antes de encontrarse con Jesús. Según el cuarto Evangelio, Andrés fue el primer seguidor de Jesús, identificado por su nombre cuando trajo a Simón Pedro hasta Jesús, y el primero en reconocer a Jesús como el Mesías (Jn 1:35–42). Marcos narra el llamamiento de Andrés en relación con el de Pedro (Mc 1:16–18). Está presente cuando Jesús sana a la suegra de Pedro (Mc 1:29–31), y se encuentra entre los cuatro discípulos que escuchan a Jesús predecir la destrucción del *templo (Mc 13:3–4). Juan cuenta que Andrés trajo al niño con el pan y los peces a Jesús con ocasión de la alimentación milagrosa (Jn 6:8); más tarde, él y Felipe llevaron a los griegos que querían ver a su maestro hasta Jesús (Jn 12:22). Mateo y Lucas

solamente mencionan a Andrés en relación con su llamamiento (Mt 4:18) y la lista de los Doce (Mt 10:2 // Lc 6:14), lo que no debería tomarse como un indicador de que consideraban a Andrés como menos importante.

El libro apócrifo de los *Hechos de Andrés,* escrito en las postrimerías del siglo II A. D., contiene una información histórica mínima; el autor original afirma saber que el apóstol Andrés predicó el evangelio en el norte de Asia Menor, en las ciudades de Amaseia y Sinope, en la región del Ponto, que viajó del Ponto a Nicea (liberando a la ciudad de peligrosos demonios), que visitó Nicomedia y Bizancio y que luego viajó a través de Tracia y vía Perinto, Filipos y Tesalónica en Macedonia a Patras, Corinto y Megara en Acaya, donde convirtió al procónsul y su familia a la fe cristiana, y finalmente murió como mártir en Patras. Orígenes dice saber que el apóstol Andrés fue a Escitia, el reino del Bósforo situado en la costa norte del Mar Negro (Eusebio, *Hist. eccl.* 3.1.1), lo que coincide con el libro apócrifo de los *Hechos de Andrés y Matías*, escrito en el siglo IV A. D., cuyo autor asevera que el apóstol Andrés realizó una obra misionera entre los «devoradores de hombres» (los griegos situaban a los caníbales en la costa norte del Mar Negro [véase Herodoto, *Hist.* 4.106]). Los *Hechos de Andrés* no mencionan una misión de Andrés a Escitia. Es imposible verificar esta información por lo que se refiere a su exactitud histórica.

3.3. Santiago el hijo de Zebedeo. Santiago (heb. *Yaʿăqōb,* transliterado en griego como *Iakōbos)* siempre aparece entre los tres primeros discípulos en las cuatro listas de los Doce, lo que indica que perteneció al círculo íntimo de los discípulos de Jesús. Dado que siempre se le menciona delante de su hermano Juan, presumiblemente era el mayor de los dos. El nombre de su padre era «Zebedeo» y el negocio familiar era la pesca en el Mar de Galilea (Mt 4:21 // Mc 1:19); Lucas informa de que la familia de Zebedeo era socia de Pedro y Andrés (Lc 5:10). La madre de los hermanos Zebedeo era una de las mujeres que estaban junto a la cruz (Mt 27:55–56); si su nombre era «Salomé», como sugiere la referencia en Marcos 15:40, era la hermana de la madre de Jesús, lo que convierte a Santiago y a su hermano Juan en primos de Jesús. Santiago estaba entre los primeros hombres que fueron llamados a seguir a Jesús; cuando él y su hermano Juan aceptaron el llamamiento de Jesús, su padre, Zebedeo, se quedó atrás en la barca junto a los

asalariados (Mc 1:20).

Jesús le puso a Santiago y a su hermano Juan el apodo de «Boanerges», que quiere decir «hijos del trueno» (Mc 3:17), evidentemente debido a su, en ocasiones, impetuosas personalidades: cuando los samaritanos de una aldea rehusaron dejar entrar a Jesús, los hermanos le pidieron a éste permiso para mandar que descendiera fuego del cielo y los consumiera (Lc 9:51–56), y cuando se acercaban a Jerusalén, le pidieron a Jesús un lugar de honor en el reino que se iba a establecer (Mc 10:35–45 [según Mt 20:20–28, fue su madre la que hizo la petición]). Jesús profetiza que Santiago y su hermano «beberán la copa» que él debe beber: esto es, que sufrirán (Mt 20:23 // Mc 10:39). Santiago fue el primero de los Doce en morir a causa de su fidelidad a Jesús; fue ejecutado por Herodes Agripa I en el año 41 A. D. (Hch 12:2).

3.4. Juan el hijo de Zebedeo. Juan (gr. *Iōannēs,* heb. *Yôhānān*), el hermano de Santiago, era el hijo menor de Zebedeo, también pescador de Betsaida. Fue llamado para seguir a Jesús cuando estaba en su barco de pesca junto a su hermano (Mc 1:19–20). En Marcos, Juan es uno de los tres discípulos más próximos a Jesús (con su hermano Santiago y Simón Pedro): en la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5:37), en la *transfiguración de Jesús (Mc 9:2) y en *Getsemaní (Mc 14:33). En los Evangelios sinópticos, a Juan se le menciona en una sola ocasión: es él quien informa que los discípulos le habían impedido a alguien que no era seguidor de Jesús echar fuera *demonios en el nombre de Jesús (Mc 9:38 // Lc 9:49). Juan fue escogido por Jesús junto a Pedro para preparar la comida pascual (Lc 22:8 [anónimo en Mc 14:13]). En el Evangelio de Juan, se le menciona una vez de manera explícita en la referencia a los «hijos de Zebedeo» en la lista de algunos discípulos que se habían encontrado con el Jesús resucitado en Galilea (Jn 21:2). Tradicionalmente, desde la última parte del siglo II A. D., se ha identificado a Juan con «el discípulo a quien Jesús amaba», el denominado Discípulo Amado en el Evangelio de Juan, al que se menciona por primera vez cuando está reclinado junto a Jesús en la *Última Cena (Jn 13:23); él es el único discípulo de los Doce que fue testigo de la crucifixión de Jesús (Jn 19:25–26), y fue el primer discípulo en ver la tumba vacía (Jn 20:2–5); quizás fue el discípulo que estaba con Pedro en el patio durante el juicio de Jesús, a quien se describe como conocido del sumo sacerdote (Jn 18:15). Según Juan 21:24–25, la

autoría del cuarto Evangelio se atribuye al Discípulo Amado.

En Hechos, Juan aparece relacionado con Pedro, orando en el templo y sanando a un cojo (Hch 3:1–10), forzado a justificar sus actividades ante el *Sanedrín (Hch 4:7, 13), cuyos líderes lo describen como alguien no educado (en la ley). Cuando los samaritanos se convierten a través del ministerio de Felipe, Juan acompaña a Pedro para confirmar, consolidar y ampliar la obra en Samaria (Hch 8:14–17, 25). Pablo describe a Juan, junto a Santiago y a Cefas (Simón Pedro), como una de las «columnas» (Gal 2:9), confirmando el papel destacado de Juan en la iglesia de Jerusalén. La sugerencia de que Juan el hijo de Zebedeo fue arrestado cuando Pablo persiguió a los seguidores de Jesús en Jerusalén y fue ejecutado por el voto de Pablo en Jerusalén (Witherington, que se basa en la ausencia de Juan en Hechos 9–28 y en supuestas pistas en Hch 8:1–3; 22:4; Gal 1:13, 23; 1 Tim 1:13, 15) es totalmente hipotética. Ireneo (130–200 A. D.) defendió el punto de vista de que el apóstol Juan escribió las epístolas joaninas y el evangelio en Éfeso, este último para responder a los errores de Cerinto y los nicolaítas (Ireneo, *Haer.* 3.3.4). Justino Mártir, que vivió en Éfeso ca. 150 A. D., asegura que el Juan que escribió el Apocalipsis (Ap 1:1, 4, 9; 22:8) era el apóstol Juan (Justino, *Dial.* 81). Polícrates de Éfeso (189–198 A. D.) afirma saber que Juan fue enterrado en Éfeso (Eusebio, *Hist. eccl.* 3.31.3; 5.24.1–3). Varios textos apócrifos, entre los que se incluyen los *Hechos de Juan,* escrito en el siglo II A. D., destacan el triunfo de Juan sobre el culto pagano (e. g., *Hechos Juan* 37–55 relata que destruyó el templo de Artemisa en Éfeso), pero no aporta información histórica fiable sobre el ministerio de Juan.

3.5. Felipe. Felipe (gr. *Philippos*, un nombre popular entre los griegos como nombre que era del padre de Alejandro Magno) procedía de Betsaida, al igual que Pedro y Andrés, y Juan y Santiago (Jn 1:44). En los Evangelios sinópticos, Felipe es mencionado solamente en las listas de los Doce. Según el Evangelio de Juan, fue uno de los primeros discípulos de Jesús (Jn 1:43–44). Cuando reconoció que Jesús era el Mesías, compartió su convicción con su amigo Natanael y lo invitó a acudir y ver a (Jn 1:45–46). Cuando Jesús le desafió a alimentar a cinco mil personas, Felipe reconoció que ni siquiera el salario de seis meses bastaría para comprar comida para tantos (Jn 6:5–7). En Jerusalén presentó a Jesús a los griegos que querían verle (Jn 12:21–22), y participó en el diálogo sobre el significado del anuncio de Jesús de que

iría al Padre (Jn 14:8–9). Estaba con los demás discípulos en el aposento alto esperando la llegada del Espíritu Santo (Hch 1:13). Felipe el apóstol no se debe confundir con el Felipe que fue uno de los siete hombres designados para distribuir alimentos (Hch 6:5) y que predicó el evangelio en Samaria (Hch 8:4–24).

La obra apócrifa de los *Hechos de Felipe,* escrita en el siglo IV A. D., afirma saber que el apóstol Felipe predicó el evangelio en Partia y que también viajó a Etiopía y de allí a Azoto (Asdod), en la costa mediterránea, lo que presupone un viaje desde Palestina a través de Sinaí a Nubia. Es imposible verificar estas afirmaciones.

3.6. Bartolomé. El nombre «Bartolomé» (gr. *Bartholomaios)* es la transliteración del patronímico arameo «bar Talmai» («hijo de Talmay» [cf. Nm 13:22; 2 Sm 3:3]). Tradiciones del siglo IX A. D. en adelante lo identifican con el Natanael mencionado en Juan 1:43–46; 21:2, algo que, no obstante, no tiene base en el texto. A Bartolomé solo se le menciona en las cuatro listas de los Doce. Eusebio afirma saber que Bartolomé, que estuvo en la India antes que Panteno, le dejó al pueblo un ejemplar del Evangelio de Mateo escrito «en letras hebreas» (Eusebio, *Hist. eccl.* 5.10); dado que múltiples tradiciones sitúan al apóstol Tomás en la India, parece tratarse de una información confusa debido a un malentendido: puede que Panteno entendiera «Bar Thoma» (Bartolomé) en vez de «Mar Thoma» (Tomás, donde «Mar» es un título honorífico oriental).

3.7. Tomás. El nombre griego «Tomás» (Thōmas) es traducido en Juan 11:16; 20:24; 21:2 con el equivalente griego *Didymos,* que significa «mellizo» y era utilizado por los griegos como un nombre propio, algo que no ocurría con los términos hebreo y arameo que quieren decir «mellizo» (tĕʾôm y *tĕʾômāʾ*); Juan nunca les dice a sus lectores quién era el mellizo de Tomás. En los Evangelios sinópticos, Tomás solamente aparece mencionado en las listas de los Doce. En el Evangelio de Juan, se le menciona como un discípulo valiente que está dispuesto a morir con Jesús (Jn 11:16; cf. Jn 14:5). Dudó de los informes sobre la resurrección de Jesús de los muertos (obsérvese que los demás discípulos habían rehusado creer en los informes de las mujeres sobre un encuentro con Jesús resucitado de los muertos); después de encontrarse con Jesús, lo confesó como el Mesías divino («¡Señor mío, y Dios mío!» [Jn 20:28]). Según una tradición posterior, tanto escrita (la obra apócrifa *Hechos de Tomás*) como oral (la denominada Tomás cristianos en la India), Tomás

fue a la India como misionero (véase Schnabel, 1:880–95). Muchos especialistas relacionan al también apócrifo *Evangelio de Tomás,* compuesto en el siglo II A. D. y que consta de 114 dichos (*logia*) principalmente de Jesús, con las tradiciones orales sobre Jesús (que se han reconstruido traduciendo el texto copto del documento al griego y finalmente de ahí al arameo); la tendencia gnóstica del documento, su perspectiva de negación del mundo y el énfasis en una fe esotérica y ascética para la que son importantes la palabras de Jesús (dan vida eterna a aquellos que descubren su verdad esotérica) pero no sus obras o el relato de su cruz y resurrección explican por qué no sabemos nada sobre el Tomás histórico.

3.8. Mateo. El nombre «Mateo» (gr. *Maththaios,* heb. *Matityâ* o *Matityāhû)* aparece en las listas de los Doce. Dado que el primero de los Evangelios describe al Mateo de la lista de los Doce como un recaudador de impuestos (Mt 10:3) y sustituye el nombre de Leví el recaudador de tributos, a quien Jesús llamó (Mc 2:13–17 // Lc 5:27–32), por el de «Mateo» (Mt 9:9), Mateo y Leví se consideran la misma persona (aunque para algunos esto es inverosímil [véase, e. g., Meier, 201; Bauckham, 108–11]). Hay tradiciones antiguas que le atribuyen a Mateo/Leví la autoría del primer evangelio. Rufino afirma saber que el apóstol Mateo fue a Etiopía (Rufino, *Hist.* 1.9–10).

3.9. Santiago el hijo de Alfeo. El patronímico «hijo de Alfeo» (gr. *Alphaios* es la transcripción del nombre hebreo *ḥalphʾāy)* distingue a este Santiago (heb. *Yaʿăqōb* [«Jacobo»]) de Santiago el hijo de Zebedeo. Si es el mismo que «Santiago el joven», su madre se llamaba «María», y tenía un hermano de nombre «José» (Mc 15:40), pero esto no se puede confirmar. Puesto que a Leví también se le describe como «hijo de Alfeo» (Mc 2:14), es posible que este Santiago y Leví fueran hermanos; no obstante, debido a que las listas de discípulos mencionan a los demás hermanos en parejas, pero no a Santiago y Leví, esto no es seguro.

3.10. Tadeo. Un discípulo llamado «Tadeo» (gr. *Thaddaios,* heb. *Taddai)* aparece mencionado en el último grupo de cuatro nombres en la lista de los Doce de Mateo 10:3; Marcos 3:18, mientras que Lucas cita a Judas (heb. *Yĕhûdâ* [«Judá»]) hijo de Santiago (Lc 6:16; Hch 1:13). Es posible que se trate del mismo individuo y que tuvieran un nombre griego y otro hebreo, algo que no era infrecuente entre los judíos de la época. Juan menciona a Judas hijo de Santiago en relación con la Última

Cena, y cuenta que «Judas, no el Iscariote» le pregunta a Jesús cómo se revelará a los discípulos y no al mundo (Jn 14:22). Según la obra apócrifa *Hechos de Tadeo,* un discípulo de nombre «Tadeo» se dedicó a la obra misionera en Edesa en la región de Osroene, un estado vasallo de los partos situado al este del río Éufrates; esta tradición es conocida por Eusebio, el cual identifica a Tadeo como uno de los setenta discípulos enviados a anunciar a Cristo (Eusebio, *Hist. eccl.* 1.13.4; 2.1.6). Los expertos identifican a este Tadeo con el misionero cristiano judío Addai, que trabajó como misionero en Edesa y Adiabene (*1 ApStg* 36:15–24; *Doctrina de Addai),* y datan esta misión en torno al año 100. Algunos se muestran dispuestos a tener en cuenta una misión de Tadeo en Edesa alrededor del año 33/34, apuntando al intercambio de cartas entre Abgar y el emperador Tiberio que aparece mencionado en la *Doctrina de Addai* (para una discusión, véase Schnabel, 1:900).

3.11. Simón el cananeo. Dado que el discípulo principal también tenía el nombre de «Simón» (Pedro), este Simón es identificado como «el zelote» (gr. *ho zēlōtēs* [Lc 6:15; Hch 1:13]) y «el cananeo» (gr. *ho Kananaios* [Mt 10:4 // Mc 3:18]); el término «el cananeo» procede del arameo *qanʾānāʾ* («entusiasta, fanático»). Tanto el término arameo como el griego tienen un amplio campo semántico; toda persona que estaba comprometida en cumplir la *ley podía ser descrita con el término (cf. 4 Mac 18:12; Filón, *Spec.* 2.253). El vocablo en sí no prueba que este Simón perteneciera al movimiento político de los zelotes, esto es, el grupo nacionalista judío que estaba dispuesto a involucrarse en la resistencia activa contra los romanos (*véase* Movimientos revolucionarios). Muchos expertos consideran que esta relación que se suele suponer es cuestionable, ya que el partido de los zelotes surgió tan solo en el 66 A. D. No sabemos cómo se manifestaba el celo de Simón por Dios y por la ley. El hecho de que estuviera dispuesto a vivir y trabajar en compañía de Jesús, quien era denostado por ser «un hombre comilón, y bebedor de vino, amigo de publicanos y de pecadores» (Mt 11:19 // Lc 7:34), indica su disposición a que su actitud y su conducta fueran cambiados por el ejemplo y la autoridad de Jesús.

3.12. Judas Iscariote. «Judas» (heb. *Yĕhûdâ)* es un nombre hebreo venerado, el nombre de uno de los patriarcas. El segundo nombre (o apodo) «Iscariote», que lo distingue de otros discípulos tempranos que también tenían el nombre de «Judas», probablemente se refiera a un

lugar llamado Kariot (¿Tell Qirioth en el Neguev, o Askarot cerca de Siquem?). Era el tesorero de los Doce (Jn 12:6), lo que significa que era considerado como una persona competente en asuntos de dinero. Al igual que el resto de los Doce, fue llamado y enviado por Jesús «para predicar el reino de Dios, y a sanar a los enfermos» (Lc 9:2). Según Hechos 1:17, Pedro les recordó a los demás discípulos que Judas «era contado con nosotros, y tenía parte en este ministerio».

Los cuatro autores evangélicos narran cómo Judas traicionó a Jesús y lo entregó a las autoridades judías (Mt 26:14 // Mc 14:10 // Lc 22:4) quienes posteriormente arrestaron a Jesús en Getsemaní. Marcos no ofrece ningún motivo para la traición de Judas; el dinero solamente se menciona después de acudir a los principales sacerdotes (Mc 14:10–11; cf. Lc 22:5). Mateo menciona explícitamente la codicia como motivación del acto de Judas (Mt 26:14–15), mientras que Lucas ofrece una explicación demoníaca: «Y entró Satanás en Judas» (Lc 22:3). Juan combina las dos motivaciones: presenta a Judas Iscariote como una persona codiciosa (Jn 12:4–5) y observa que «Satanás entró en él» (Jn 13:2, 27).

Mateo presenta una versión más completa de los acontecimientos (Mt 26:14–15; 27:3–10) que Lucas: cuenta que Judas se arrepintió y que arrojó al suelo las treinta piezas de plata que había recibido en el templo antes de suicidarse ahorcándose; los sacerdotes utilizaron el dinero para comprar una propiedad. Lucas está interesado principalmente en el horrendo destino de Judas, y narra que Judas adquirió un terreno (lo que podría significar simplemente que fue el dinero de Judas el que compró la parcela con el horroroso nombre de «Acéldama», que quiere decir «campo de sangre»), que cayó de cabeza y se abrió de golpe por la mitad, con el resultado de que se desparramaron todas sus vísceras (Hch 1:18–19). Judas Iscariote fue reemplazado por Matías en el círculo de los Doce tras la resurrección de Jesús y antes de Pentecostés (Hch 1:12–26).

Desde el principio se han propuesto teorías revisionistas que tratan de rehabilitar a Judas Iscariote. El libro apócrifo del *Evangelio de Judas*, un texto gnóstico que data de los siglos III o IV A. D., si bien reconoce a Judas como la persona que entregó a Jesús, lo describe como un funcionario necesario dentro del plan general divino en el que Jesús es rescatado y liberado de las limitaciones de la existencia terrenal para pasar a la existencia celestial. El hecho de que el contenido del

documento «provenga casi enteramente de los Evangelios canónicos y Hechos» (Porter y Heath, 95), combinado con la perspectiva sistemáticamente gnóstica de su teología, sugiere la conclusión de que no aprendemos nada nuevo sobre el papel histórico de Judas. Intentos más recientes por mostrar a Judas Iscariote como un buen discípulo de Jesús que quería concertar una reunión entre Jesús y los sumo sacerdotes, cada uno con sus expectativas sobre el resultado final de un encuentro de esas características (Klassen), resultan igualmente poco convincentes.

4. Función e importancia de los apóstoles.

Al tratar la importancia de los apóstoles en los Evangelios, el foco de atención tiene que ir más allá del concepto de los *apostolos* e incluir al grupo de los Doce —Lucas, que a menudo habla de los apóstoles en Hechos, conecta el término *apostolos* con los Doce (Lc 6:13; 9:1, 10; 22:3, 14, 47; 24:9–10), lo cual no supone ninguna sorpresa— e incluye la evidencia del libro de Hechos. La importancia de los Doce como grupo puede verse en la descripción que hace Marcos del llamamiento de los Doce por parte de Jesús: «Designó a doce, a quienes nombró apóstoles» (Mc 3:14, NVI); el término «designó» traduce el verbo griego *poieō,* que se puede interpretar en el sentido de que Jesús «crea» a los Doce y se puede comparar con Éxodo 18:25–26 (Moisés) y 1 Reyes 12:6 (Moisés y Aarón), así como con las declaraciones en las que Yahvé aparece como el creador de su pueblo (Is 43:1; 44:2).

4.1. El núcleo del Israel restaurado. Los Doce no eran descendientes biológicos de las doce tribus de Israel: obsérvense las dos parejas de hermanos y el hecho de que «Israel» en el siglo I A. D. estaba compuesto tan solo por dos o tres tribus (Judá/Benjamín, los sacerdotes de Leví). Los Doce corresponden simbólicamente a los doce príncipes de las tribus de Israel en el desierto (Nm 1:4–16) (Horbury). Representan la esperanza de Israel de una restauración en la era mesiánica (cf. Ez 37:15–22; véase también Stg 1:1; Ap 7:4–8; 22:2), un simbolismo que se suele vincular con la comunidad de Qumrán, en la que doce líderes laicos simbolizaban su pretensión de ser la comunidad de la alianza de los últimos tiempos (cf. 1QS VIII, 1; 1Q28a I 11–22; 4Q159 2–4, 3–4; 1Q33 II, 1–3; cf. 11Q19 LVII, 11–14, refiriéndose a los doce príncipes, doce sacerdotes y doce levitas). En Mateo 19:28 // Lucas 22:29–30 se relaciona

expresamente a los Doce con las doce tribus de Israel, como dispensadores de juicio. La designación de Jesús de doce discípulos fue un acto programático que simbolizaba la pretensión de que en su ministerio había comenzado la restauración mesiánica de *Israel de forma embrionaria (Bryan).

La descripción que hace Lucas de las actividades de los apóstoles en Hechos confirma su importancia como núcleo de un Israel restaurado, que sugiere que el anuncio de Jesús de que los Doce «juzgarán» a Israel (Lc 22:30) incluye el ejercicio de la autoridad como líderes (Clark). La descripción lucana de la labor de los Doce en Jerusalén después de Pentecostés y sus encuentros con los dirigentes judíos en Hechos 3–5 presenta a estos últimos como líderes carentes de credibilidad y autoridad, como líderes que han matado al Mesías prometido y que ahora están amenazando a los enviados de Jesús sin tener el coraje de castigar a los apóstoles porque tienen miedo del pueblo (Hch 4:5–22). Y describe a los apóstoles como los líderes reales del pueblo judío que desafían a los dirigentes judíos en el Sanedrín (Hch 4:13), que son escuchados de buena gana por el pueblo de Jerusalén (Hch 4:2; 5:25) y cuya predicación lleva a miles de judíos a abrazar la fe en Jesús como el Mesías. Lucas muestra a los apóstoles como verdaderos líderes de la nueva comunidad mesiánica de los seguidores de Jesús (véase Hch 2:42; 4:35, 37; 5:2; 6:1–6; 8:14). Establece una estrecha conexión entre los apóstoles y la ciudad de Jerusalén (Lc 24:49; Hch 1:4), en la que inicialmente se centra su ministerio (Hch 1–6). Describe a los apóstoles dando legitimidad a los nuevos desarrollos en la misión que va creciendo, y que incluye el cumplimiento de la expectativa profética de que en los últimos tiempos las naciones vendrían a Sion y recibirían salvación (Hch 8:14, 15–17; 11:1, 18; 15:5–6, 22–23).

La función de los Doce parece ser menos importante tras la marcha de Pedro de Jerusalén en el 41/42 A. D., que parece haber coincidido con un cambio de liderazgo en la iglesia de Jerusalén de los apóstoles a los «ancianos» (a estos últimos se los menciona en Hch 11:30; 15:2, 4, 6, 22, 23; 16:4; 21:18), presumiblemente provocado por la marcha de todos o la mayoría de los Doce tras el martirio de Santiago.

4.2. Los doce apóstoles como testigos oculares autoritativos. La función de los apóstoles como testigos del hecho de que el Jesús crucificado y enterrado resucitó de los muertos es fundamental para

Lucas. Este rol se enfatiza en la comisión de los apóstoles (Lc 24:48; Hch 1:8), y es capital tanto en la descripción de los criterios del apostolado cuando surge la necesidad de sustituir a Judas Iscariote (Hch 1:21–22) como en la predicación y enseñanza de Pedro (Hch 2:32; 3:15; 4:2, 10, 33; 5:32; 10:41). Los apóstoles son «únicos en su papel como delegados autorizados de Jesús, testigos de la realidad de su resurrección y expositores de su importancia» (Clark, 178). El testimonio es confirmado por Dios mediante las señales y prodigios que tienen lugar en su ministerio (Hch 2:43; 3:1–10; 4:16; 5:12, 14; cf. Hch 4:30).

4.3. Los doce apóstoles como transmisores autoritativos de la tradición sobre Jesús. El llamamiento de los Doce, que en su totalidad es evidente que vivían en Galilea, al menos en el momento de encontrarse por primera vez con Jesús, no debería interpretarse como el llamamiento de campesinos y trabajadores rurales y analfabetos. Al menos en el caso de Leví/Mateo, un recaudador de impuestos, se puede suponer un cierto nivel de educación; probablemente habría sido capaz de tomar notas por escrito durante los tres años que duró el ministerio de predicación y enseñanza de Jesús, y puede que estuviera entre los creyentes de Jerusalén capaces de realizar una sofisticada labor como escribas (Bauckham, 287–89). El estatus de los Doce como símbolo de la restauración mesiánica de Israel explica su estatus en la iglesia primitiva como «transmisores autoritativos de los dichos de Jesús y testigos autoritativos de los acontecimientos de la historia de Jesús» (Bauckham, 95–96).

Véase también AUTORIDAD Y PODER; DISCÍPULO AMADO; DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; EVANGELIOS APÓCRIFOS; ISRAEL; JUAN, EVANGELIO DE; MATEO, EVANGELIO DE; MISIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **H. Agnew,** «The Origin of the NT Apostle-Concept: A Review of Research», *JBL* 105 (1986) 75–96; **R. J. Bauckham,** *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **J. K. Brown,** *The Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples* (SBLAB 9; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002); **R. E. Brown, K. P. Donfried y J. Reumann,** eds., *Peter in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (Mineápolis: Augsburg, 1973); **S. M. Bryan,** *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration* (SNTSMS 117; Cambridge: Cambridge University Press, 2002); **J. A.**

Bühner, «ἀπόστολος», *EDNT* 1:142–46; **C. C. Caragounis,** *Peter and the Rock* (BZNW 58; Berlín: de Gruyter, 1990); **A. C. Clark,** «The Role of the Apostles», en *Witness to the Gospel: The Theology of Acts,* ed. I. H. Marshall y D. Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 167–90; **R. A. Culpepper,** *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend* (Mineápolis: Fortress, 2000); **J. Frey,** «Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität», en *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge,* 1: *Grundlagen und Grundfragen,* ed. T. Schneider y G. Wenz (DK 12; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004) 91–188; **D. Georgi,** *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Filadelfia: Fortress, 1986; orig. 1964), 151–164; **H. O. Guenther,** *The Footprints of Jesus' Twelve in Early Christian Traditions: A Study in the Meaning of Religious Symbolism* (AUSTR 7; Nueva York: Peter Lang, 1985); **K. Haacker,** «Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im lukanischen Werk», *NovT* 30 (1988) 9–38; **R. W. Herron,** «The Origin of the New Testament Apostolate», *WTJ* 45 (1983) 101–31; **W. Horbury,** «The Twelve and the Phylarchs», NTS 32 (1986) 503–527; **L. Iwuamadi,** «*He Called unto Him the Twelve and Began to Send Them Forth*»: *The Continuation of Jesus' Mission According to the Gospel of Mark* (TGT 169; Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2008); **W. Klassen,** *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?* (Mineápolis: Fortress, 1996); **A. J. Köstenberger,** *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); **C. Landmesser,** *Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott: Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9–13* (WUNT 133; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001); **M. Lohmeyer,** *Der Apostelbegriff im Neuen Testament: Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der synoptischen Aussendungsreden* (SBB 29; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995); **S. McKnight,** «Jesus and the Twelve», *BBR* 11 (2001) 203–31; **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus,* 3: *Companions and Competitors* (Nueva York: Doubleday, 2001) - existe edición castellana: Un judío marginal III (Estella: Verbo Divino, 2003); **P. Perkins,** *Peter: Apostle for the Whole Church* (SPNT; Columbia: University of South Carolina Press, 1994); **S. E. Porter y G. L. Heath,** *The Lost Gospel of Judas: Separating Fact from Fiction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); **K. H. Rengstorf,** «ἀπόστολος», *TDNT* 1:407–47; **W. Schmithals,** *The Office of Apostle in the Early Church,* trad. J. E. Steely

(Nashville: Abingdon, 1969); **E. J. Schnabel,** *Early Christian Mission* (2 vols.; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004); **G. Theissen,** *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1978), 8–16; **T. Wiarda,** *Peter in the Gospels: Pattern, Personality and Relationship* (WUNT 2/127; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); **B. Witherington III,** «The Martyrdom of the Zebedee Brothers», *BAR* 33 (2007) 26–27; **J. Ysebaert,** *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche: Eine lexikographische Untersuchung* (Breda: Eureia, 1994).

E. J. Schnabel

ARAMEO (IDIOMA). *Véase* IDIOMAS DE PALESTINA.

ARCÁNGELES. *Véase* ÁNGELES.

ARQUELAO. *Véase* DINASTÍA HERODIANA.

ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA

Comenzamos con una breve discusión sobre los datos geográficos reales o supuestos, muchos de los cuales aparecen en los Evangelios. Se prestará una atención especial a la cuestión de si los resultados de las investigaciones arqueológicas pueden arrojar luz sobre las tradiciones del NT y la iglesia primitiva en lo que se refiere a detalles sobre las ubicaciones. Para concluir consideraremos qué importancia teológica se puede atribuir a los factores geográficos, y si estos factores proporcionan alguna base para sacar conclusiones sobre la fiabilidad histórica y el origen de los Evangelios.

1. Relatos de la infancia
2. Áreas en las que desarrolló su ministerio Juan el Bautista
3. Ministerio público de Jesús en Galilea
4. Áreas de retiro alrededor de Galilea
5. Viajes a Jerusalén
6. Jerusalén
7. Relevancia histórica y teológica

1. Relatos de la infancia.

1.1. Lugar de nacimiento de Juan el Bautista. Para visitar a Elisabet, María fue «a la región montañosa [*oreinē*], a una ciudad de Judá» (Lc 1:39, LBLA). La palabra griega describe el distrito alrededor de Jerusalén (Plinio, *Nat.* 5.14). Una tradición literaria que se remonta al siglo VI identifica el lugar de nacimiento con En-Kerem (en árabe *Ain Karim),* situado a siete kilómetros al oeste de Jerusalén (ELS 44ss.). Restos de

dos iglesias del siglo IV indican, sin embargo, que la tradición se remonta a una fecha todavía anterior (GBL 2.776). La identificación de este lugar con la ciudad sacerdotal de Juta (Jos 15:55; 21:16) a diez kilómetros al sur de Hebrón se descarta por motivos puramente filológicos.

1.2. Belén. Según Mateo 2:1 y Lucas 2:4 Jesús nació en Belén (gr. *Bēthleem),* la ciudad natal de la casa de David (*véase* Nacimiento de Jesús). A menudo se ha esgrimido el argumento de que esto no es más que una deducción de la profecía de Miqueas 5:2, y que en realidad Jesús era natural de Nazaret. Contra esta tesis está el hecho de que Belén como lugar de nacimiento de Jesús aparece en dos tradiciones que son totalmente diferentes una de la otra. Cuando se toma Juan 7:42 como una indicación de que el cuarto evangelista no sabía nada del nacimiento de Jesús en la ciudad de David, se está malinterpretando la ambigüedad intencionada que se encuentra en todo el Evangelio de Juan. El hecho de que José se trasladara a Belén a causa de un censo (Lc 2:4) solamente se puede explicar si tenía allí alguna propiedad. De hecho, es probable que fuera su lugar de residencia (cf. Mt 2:11, 22–23). Esto no contradice necesariamente la presentación de Lucas, ya que *katalyma* (Lc 2:7) no tiene porqué referirse a una posada, sino que es más habitual que denote una habitación grande. Merece la pena mencionarse, aunque solo sea como curiosidad, que ocasionalmente se afirma que el lugar de nacimiento de Jesús fue la Belén que se encontraba a once kilómetros al noroeste de Nazaret.

Una referencia algo más independiente al origen de Jesús en la ciudad de David es la primitiva tradición cristiana local, no derivada de los Evangelios, que sitúa el nacimiento de Jesús en una cueva de Belén (GBL 1.196–97). La actual Iglesia de la Natividad, ubicada al oeste de la colina que señalaba el emplazamiento de la antigua ciudad, fue construida sobre una gran cueva de roca de unos 12 x 3 metros. Esta caverna es una entre varias de las que estaban situadas cerca de las casas y servían como pesebres o para almacenar suministros (cf. Lc 11:33) en el siglo I. Ya a comienzos del siglo II, la tradición local estaba tan firmemente arraigada que Adriano (c. 135 A. D.) convirtió la cueva en un santuario de Adonis con el objeto de eliminar la veneración que tenían por ella los cristianos judíos (ELS 83ss.). Jerónimo todavía recordaba el «pesebre» (*phatnē*) original de Lucas 2:7, que consistía en

una hendidura en la roca con sencillas paredes de arcilla (ELS 91) en una cueva lateral de unos 3 x 3 metros de tamaño (GBL 2.847). Debido al recubrimiento de mármol y la reconstrucción, hoy día se hace muy difícil imaginar la apariencia original de esta gruta.

1.3. El Campo de los pastores. Basándose en Génesis 35:21 y Miqueas 4:8, algunos judíos esperaban que el Mesías apareciera en un lugar llamado «la torre del pastor» (heb. *migdalēder),* al este de Belén (GBL 2.977–78). Es posible que Lucas 2:8 se imagine a los pastores en este sitio. Desde el siglo IV, como muy tarde, se buscaban los campos de los pastores al este de Belén, cerca de la aldea de Bet Sahur (ELS 90ss.). Excavaciones llevadas a cabo en esta zona han sacado a la luz un pequeño asentamiento pastoral que data del siglo I (GBL 1.197).

1.4. La tumba de Raquel. Ya en tiempos del NT, esta tumba cercana a Belén era venerada sobre la base de Génesis 35:19. Probablemente este sea el mismo lugar que el actual, situado en el cruce que lleva a Jerusalén (GBL 1.197). Puede que haya existido una conexión entre la tradición en torno a esta tumba y Mateo 2:16–18.

1.5. La tumba de Herodes el Grande. Mateo 2:19 menciona la muerte el rey judío. Originalmente había previsto una tumba familiar un poco al norte de la moderna puerta de Damasco en Jerusalén, en una rotonda inspirada en el mausoleo de Augusto en Roma. Sin embargo, Herodes fue trasladado al Herodión (Herodium), su refugio situado al suroeste de Belén, en una colina construida parcialmente de escombros (Josefo, *Bell.* 1.673). Durante mucho tiempo se sospechó que su tumba se encontraba en la torre principal, pero las excavaciones la encontraron en la base de la fortaleza, donde se ha encontrado un sarcófago ilustre.

2. Áreas en las que desarrolló su ministerio Juan el Bautista.

2.1. El desierto en el que vivía Juan. Tal como muestra el paralelismo con el relato del nacimiento de Jesús, el Bautista ya estaba «en el desierto» siendo niño (Lc 1:80). Algunos investigadores sospechan que Juan pudo ser criado en Qumrán o en otro asentamiento esenio, ya que los esenios adoptaban a jóvenes y los instruían en su doctrina (Josefo, *Bell.* 2.120; cf. 1QH 9:35–36). Las tradiciones cristianas locales sobre el desierto que frecuentaba el Bautista son de origen tardío y contradictorias (ELS 62ss.). Incluso si Juan tuvo contacto con los esenios durante su juventud, tras el llamamiento profético recibido de parte de

Dios se apartó de su enseñanza exclusivista para predicar el arrepentimiento a todo el pueblo en su conjunto (*véas*e Montaña y desierto).

2.2. El bautismo de Jesús. Según Mateo 3:13–17 Jesús fue bautizado (*véase* Bautismo) en el Río Jordán, allí donde forma la frontera oriental (cf. Mc 1:4–5) del desierto de Judea (Mt 3:1). Esto apunta al área situada entre la desembocadura del wadi Farah y el punto en el que el Jordán entra en el Mar Muerto. Ya en el siglo III Orígenes (*Comm. Joh.* 6.104) conocía una tradición local en las alturas de Jericó, en la margen oriental del río. Esta tradición relacionaba el lugar con el nombre de Betábara (probablemente un vado). Posteriormente la tradición bizantina sin excepción trasladó el lugar del bautismo de Jesús a esta ubicación, más concretamente al wadi el-Charrar (ELS 171ss.). Una tradición local judía, bastante independiente de la tradición cristiana, situaba la ascensión de *Elías (2 Re 2:5–14) en esta misma zona (GBL 1.193). Es bastante posible que Juan escogiera este lugar de bautismos deliberadamente para dar a entender que él era el Elías escatológico (cf. Mt 11:14; 17:11–13; Mc 9:12–13; Lc 1:17). Excavaciones recientes han confirmado que este lugar fue venerado desde muy pronto.

2.3. El monte de la tentación. Aunque también sería posible una interpretación simbólica (Mt 4:8; cf. Lc 4:5), parece que la tradición bizantina primitiva consideraba que esta montaña había sido Djebel Qarantal, al noroeste de Jericó, sobre la que se encontraba la fortaleza asmonea de Dok (ELS 189–90). Tal vez el Talmud de Jerusalén polemice contra esa veneración (y. *ʿAbod. Zar.* 39c). Según el Rollo de Cobre de Qumrán parece posible que allí hubiera un escondite esenio (3Q15 7:11–13). La tradición cristiana local conserva, quizás, la memoria de que Jesús se apartó (Mc 1:12–13 par.) de forma parecida a la soledad apacible de este lugar desierto (GBL 2.659).

2.4. Enón y Salim. Juan también bautizó en otro lugar, junto a la gran fuente de Enón (heb. *ʿynōn;* gr. *Ainōn)* en las proximidades de Salim (gr. *Saleim;* Jn 3:23). Bautizar en el Jordán habría podido resultar peligroso cuando el agua llegaba a su altura máxima, pero sus afluentes también eran considerados como aguas del Jordán (GBL 1.64). Teniendo en cuenta la ruta del viaje que presupone Juan en su Evangelio (cf. Jn 3:22; 4:16), los investigadores modernos han tratado de identificar Salim con Ain Farah, a doce kilómetros al noroeste de Siquem. La antigua

tradición bizantina (ELS 214ss.), sin embargo, ubica el lugar a doce kilómetros al sudeste de Escitópolis (Bet-seán), donde surgen las exuberantes fuentes de Ed Der, cerca de Tel Shech Salim (GBL 3.1318). A favor de que el Bautista hubiera escogido este lugar está el hecho de que el lugar de nacimiento de Eliseo, Abel-mehola, donde Elías le hizo discípulo suyo (1 Re 19:15–21), no estaba muy lejos de allí. El Rollo de Cobre sugiere (3Q15 12:6–7) que un grupo esenio que practicaba el bautismo se asentó en esta zona (DJD IV.262). A los primeros peregrinos cristianos se les enseñaba el palacio de Melquisedec cerca de Salim, un elemento que puede apuntar a una tradición formada por este grupo esenio (cf. 11QMelch) en competencia con Jerusalén. Habida cuenta que el área se encontraba en la jurisdicción de Escitópolis, una ciudad de la Decápolis, aquí el Bautista se encontraba a salvo de la persecución de Herodes Antipas.

2.5. Betania al otro lado del Jordán. En este lugar (*topos*) al este del Jordán (Jn 1:28: *en Bēthania peran tou Iordanou),* una delegación de Jerusalén interrogó a Juan el Bautista acerca de quién pretendía ser (Jn 1:19–28). En Betania Jesús llamó a su primer seguidor de entre los partidarios del Bautista (Jn 1:35–51; cf. Hch 1:21–22). Allí se retrasó, evidentemente para evitar el acoso, poco antes de la pasión. Al hacerlo así consiguió todavía más seguidores de entre las filas de los adeptos de Juan (Jn 10:40–42). En el siglo III Orígenes no encontró ningún lugar con ese nombre en la orilla oriental del Jordán. Así pues, optó por la lectura *Bēthabara* que aparece en algunos textos (Orígenes, *Comm. Joh.* 4.204). Sin embargo, los manuscritos más antiguos (p66, p75) apoyan *Bēthania,* y la transición de Juan 10:40–42 a 11:1–2 muestra que el evangelista era consciente de lo parecidas que sonaban Betania (al otro lado del Jordán) y Betania (cerca de Jerusalén) (Jn 11:1, 18). Las distancias que se presuponen en Juan 1–2 y 10–11 hablan en favor de una ubicación más próxima a *Galilea que a Judea. Recientemente, varios intentos más precisos por localizar el lugar no han tenido éxito (GBL 1.193–94).

Una explicación que aclara mucho las cosas sostiene que Betania se encontraba en el distrito de Batanea (gr. *Batanaia*), el Basán del AT, que en la LXX se designa como *peran tou Iordanou* (Nm 32:32–33; Dt 3:8; 4:47). Una transliteración griega como *Bēthania* no sería sorprendente dada el exceso de formas ortográficas que se observa en los *targumim y

la literatura rabínica (*véase* Tradiciones y escritos rabínicos). Batanea pertenecía a la tetrarquía del tolerante Herodes Filipo (Josefo, *Ant.* 18.106–7) y por consiguiente le proporcionaba a Jesús un refugio seguro. Esta posible explicación no choca necesariamente con que el bautismo de Jesús se celebrara en el extremo sur del Valle del Jordán, ya que su bautismo solo se presupone en Juan 1:32–34, no se describe. Juan 1:35–51 es un paralelo al llamamiento de los primeros *discípulos registrado en los sinópticos (Mc 1:16–20 par.) en las proximidades del Mar de Galilea. Situar Betania al norte de Tierra Santa encajaría bien con esto. En este marco septentrional (la zona del Hermón, «Damasco») parece que hubo ciertos grupos con vínculos esenios que esperaban el inicio del *escatón* (*véase* Galilea). Ocasionalmente también se esperaba la aparición del Elías escatológico en el norte (cf. 1 Re 19:15; *SDtn* 41 [79b]). Eso podría explicar por qué Juan comenzó bautizando aquí (Jn 10:40). Tal vez Juan 10:16 y 11:52 se refieran a una misión que tuvo Jesús entre esos grupos marginales judíos. Si se acepta una conexión entre los mandeos y los seguidores del Bautista, entonces el papel que juega en los escritos mandeos (GBL 2.648) el Río Yarmuk en la frontera de Batanea es interesante. Lucas 3:3 también presupone que el impacto del Bautista se dejó sentir por toda la zona del Jordán.

2.6. Muerte y entierro. Los Evangelios no indican el lugar de la ejecución del Bautista, pero Josefo cita la fortaleza de Maqueronte, al este del Mar Muerto (*Ant.* 18.119). Es posible que Marcos 6:22–25 conserve la memoria de este lugar al hablar de celebraciones independientes para hombres y mujeres en el cumpleaños de Herodes Antipas. En Maqueronte se han excavado dos amplios comedores (triclinia). La rápida comunicación (cf. Mt 11:2–3 par.) entre la fortaleza y otras partes del país se veía facilitada por un camino de acceso muy bien construido (GBL 2.905–6).

Desde no más tarde del siglo IV, se supuso que el lugar de entierro del Bautista se encontraba en Samaria (Jerónimo, *Ep.* 43:13; 108:13). Esta ubicación, independiente de los Evangelios (cf. Mc 6:29), probablemente sea correcta. La sepultura, descubierta bajo iglesias de los siglos XII y XIV, refleja una disposición judía del siglo I. Es evidente que antes de ésta se veneraba la tumba de Elías en el mismo punto. La elección de este lugar por parte de los discípulos de Juan pudo haber sido totalmente intencionada, ya que la vida de su maestro seguía tan de

cerca las tradiciones de Elías. A la vista del ministerio del Bautista en Enón cerca de Salim, la existencia de seguidores de Juan en Samaria no es ninguna sorpresa.

3. Ministerio público de Jesús en Galilea.

3.1. Nazaret. Dado que Nazaret (gr. *Nazaret*) no se menciona en el AT, los libros deuterocanónicos o la literatura rabínica, durante el siglo XIX hubo algunos que discutieron su existencia en tiempos del NT. Además de una inscripción que lo menciona como un asentamiento para sacerdotes en los siglos III a IV (IEJ 12, 1962, 137–39), excavaciones realizadas en años recientes han eliminado cualquier duda (GBL 2.1031–37). A veces se dice que el nombre proviene del arameo *nāṣĕraṭ,* «puesto de vigilancia», «atalaya». Contra esto, sin embargo, está el hecho de que esté situado en un valle alto fértil. Mateo 2:23 relaciona el vástago mesiánico (heb. *nēṣer*) de Isaías 11:1 con el nombre Nazaret (*véase* Nazareno). Quizás miembros de la casa de David procedentes de Babilonia o de la zona cercana a Damasco se volvieron a asentar en esa área a finales de la época helenística y conscientemente le pusieron un nombre mesiánico (cf. Julio Africano [Eusebio, *Hist. Eccl.* 1.7.612]; *GBL* 2.801–2).

Los restos que datan de la época neotestamentaria consisten especialmente en cisternas y silos excavados en la roca, así como tumbas. En 2009 se descubrió la base de un muro bastante bien conservado de una casa de los tiempos de Jesús que puede verse bajo Centro Mariano Internacional. Esto demuestra que la gente de Nazaret no vivía en cuevas, como suponen algunos especialistas. También se encontraron vasijas de arcilla ceremonialmente puras, lo que apunta a habitantes judíos piadosos. A medida que se fue expandiendo, es posible que Nazaret se convirtiera en un asentamiento de unos 200 habitantes. No hay fundamento para imaginarlo como un lugar remoto por dos razones. Primero, estaba tan solo a una hora a pie de la antigua capital del distrito de Galilea, Séforis (GBL 3.14–29). Segundo, estaba ubicado cerca de una de las rutas comerciales más importantes del Imperio Romano, el camino que iba de Egipto a Damasco. Si la denominada inscripción de Nazaret procede en realidad de allí (GBL 2.1037), entonces el griego era una lengua que el pueblo comprendía.

La conexión entre Jesús y Nazaret, el lugar de nacimiento de su

madre María (Lc 1:26), está ratificada por tal diversidad de tradiciones evangélicas (e. g., Mc 1:9; Lc 2:39; 4:16; Mt 2:23; 4:13; Jn 1:45–46) que solo los extraños la ponen en duda. Tras ser expulsado por su familia extensa (Lc 4:16–30; cf. Mc 3:21, 31–35; 6:4), Jesús cambió su residencia a Capernaum (Mt 4:16; cf. Jn 2:12). Hasta la fecha no se han encontrado indicios seguros de lo que probablemente fue una *sinagoga bastante modesta, tal como presuponen los Evangelios (Mc 6:1–2 par.). El precipicio (*ophryos*) de la colina sobre la que se levantaba Nazaret, y desde el cual algunos trataron de arrojar a Jesús (Lc 4:29), se ha confirmado arqueológicamente en la parte occidental de la actual Iglesia de la Anunciación. El hecho de que Mateo (Mt 2:23) y Lucas (Lc 1:26 y en otros lugares) hablan de ciudad (*polis*) en referencia a Nazaret, es posible que se deba a que sus fuentes contenían la ambigua expresión hebrea *ʾîr,* que puede significar tanto ciudad como aldea. Bajo la Iglesia de la Anunciación se hallan los restos de una basílica bizantina del siglo V y otra estructura para el culto, evidentemente judía, todavía más antigua. Una inscripción fragmentaria que contiene Lucas 1:28 indica que ya antes de la época bizantina era de conocimiento general que la anunciación a María se había producido en esta zona. Restos de otra estructura bizantina junto a restos de los tiempos del NT se encuentran bajo el convento de las Damas de Nazaret. Posiblemente los peregrinos bizantinos buscaran la casa de José en este lugar. Debajo de la Iglesia de José hay un antiguo bautisterio cristiano judío. Unas termas cercanas al Pozo de María, que algunos relacionan con María y Jesús, data el período cruzado. Un huerto arqueológico, llamado Nazaret Village (Poblado de Nazaret), contiene instalaciones agrícolas de la época de Jesús y magníficas reconstrucciones de casas contemporáneas.

3.2. Caná. Para distinguir esta Caná (gr. *Kana*) de la Kanah situada al sureste de Tiro (Josh 19:28), Juan la llama «Caná de Galilea» (Jn 2:1, 12; 4:46; 21:2). Jesús hizo dos *milagros y evidentemente tenía familiares que vivían allí. El lugar que visitan los peregrinos hoy en día, Kafr Kennā, a seis kilómetros al norte de Nazaret, no fue considerada la Caná del NT hasta el siglo XVII, y se basa en una identificación local de los nombres (filológicamente imposible). La mayor parte de los investigadores la identifican más bien con las ruinas de Khirbeth Qânā, a doce kilómetros al norte de Nazaret, que era un asentamiento pujante, especialmente en los primeros seis siglos de la era cristiana. Informes de

antiguos peregrinos (ELS 206f.) también se pueden relacionar con esta ubicación. Caná era un centro estratégicamente muy importante en la vía romana que iba de Ptolemaida (Acre) en el Mediterráneo a Magdala en el Mar de Galilea (Josefo, *Vit.* 86). Excavaciones recientes rebaten la frecuentemente pretendida conexión entre Juan 2:1–12 y el culto a Dionisio. Los baños rituales, las vasijas rituales y posiblemente los restos de una sinagoga demuestran que Caná era un lugar judío, y que era, al menos tras la rebelión de Bar Kojba (132–135 A. D.), un asentamiento de sacerdotes judíos (GBL 2.751–53). Juan 2:12 demuestra conocimiento de que uno «descendía» de Caná a Capernaum.

3.3. Naín. Ocasionalmente se ha identificado a Naín (gr. *Nain)* con un [N]aín en Judea (Josefo, *Bell.* 4.511). Textualmente, sin embargo, esto no es seguro. El lugar que menciona Josefo puede que sea el Aín de Josué 15:32 y 19:7, cerca de Hebrón. Según el contexto de Lucas 7:1–11, Naín habría que buscarlo en la región de Galilea (GBL 2.1022–23). La antigua tradición bizantina apunta sin ningún género de dudas a la actual aldea árabe de Nein, a ocho kilómetros al sudeste de Nazaret (ELS 341ss.). En tiempos del NT es probable que perteneciera a la porción de Galilea de la llanura de Jezreel. No se puede decir que Naín fuera una ciudad (*polis*); la puerta de la ciudad que se menciona en Lucas 7:11–12 no sería más que la salida de una calle. Sin embargo, todavía no ha sido posible realizar excavaciones. A cinco kilómetros al norte de Nazaret se encuentra Sunam, donde Eliseo resucitó a un joven de los muertos (2 Re 4:18–37). La historia paralela de Elías (1 Re 17:17–24) podría haber afectado la formulación de Lucas 7:11–12, pero los propios testigos del milagro de Jesús vieron la conexión con Elías (cf. Lc 7:18).

3.4. El Mar de Genesaret. Una parte fundamental del ministerio de Jesús se concentró a orillas del Mar de Genesaret (gr. *Gennēsaret)*. Mateo y Marcos lo llaman el «Mar de Galilea» (Mt 4:18; Mc 1:16 y en otros lugares) o simplemente el «mar» (Mt 8:24; Mc 4:39 y en otras partes). Dado que el hebreo *yāmm* puede significar tanto los mares abiertos como los mares de interior, este tipo de expresión demuestra la relación de ambos evangelistas con la antigua tradición palestina. En cambio Lucas eligió la correcta designación literaria griega *limnē* (Lc 5:1–2 y en otros lugares). El nombre «Mar de Tiberias» (Jn 21:1; cf. 6:1) no es necesariamente un anacronismo en el siglo I (cf. Josefo, *Bell.* 3.57; 4.456–57). Los «veinticinco o treinta estadios» (cinco o seis kilómetros)

de Juan 6:19 probablemente describen (con precisión) la mitad de la parte septentrional del mar. Todo el lago mide unos veintiún kilómetros (trece millas) de norte a sur y trece kilómetros (ocho millas) en su punto más ancho.

En ocasiones los informes que aparecen en los Evangelios en los que se menciona el mar conservan claros ejemplos del colorido local. Debido a su elevación, bastante por debajo del nivel del mar (212 metros), las temperaturas que permiten dormir al aire libre son habituales (cf. Mc 8:2). Esta baja elevación da lugar a violentas corrientes descendientes y tormentas (cf. Mt 8:24; Mc 4:37; Lc 8:23; Jn 6:18). Especialmente infame es un viento que sopla del este (cf. Mt 14:22–24; Mc 6:45–48), que se levanta principalmente cuando cambian las estaciones, e. g. en torno a Pascua (cf. Mc 6:39; Jn 6:4). Destaca mucho que los Evangelios en general presentan la industria pesquera como si de expertos se tratara. Un espectacular ejemplo de viaje en barca por el mar es el que proporcionan dos hallazgos recientes que datan del período del NT: el mosaico de un barco de Magdala, y una decrépita barca, con espacio para una docena de personas, encontrada bajo el mar cerca de Nof Ginnosar (GBL 3.1371–72).

3.5. Tiberíades (Tiberias). Herodes Antipas fundó Tiberias (gr. *Tiberias)* c. 17–18 A. D. cerca de la Hamat del AT (Jos 19:35) como la nueva capital regional de Galilea. La nombró así en honor a su patrón Tiberio. Resulta llamativo que los Evangelios no hagan mención del ministerio de Jesús en Tiberias. Algunos judíos piadosos consideraban que la ciudad era impura (Josefo, *Ant.* 18.38), pero difícilmente eso hubiera disuadido a Jesús. Además, no todo el mundo compartía ese punto de vista, como prueba el fuerte apoyo del que gozaban los revolucionarios nacionalistas-religiosos zelotes (*véase* Movimientos revolucionarios) en Tiberias (Josefo, *Vit.* 32–42; 87–101; 271–335). Además de esto, la suposición de que Jesús evitaba las ciudades helenizadas resulta insostenible, ya que Magdala, Jericó y nada menos que Jerusalén, pertenecían a esa categoría. Cuando menos, Jesús tenía devotos en Tiberias (cf. Jn 6:23), entre los cuales es posible que se encontrara la esposa Chuza, el mayordomo de Herodes (Lc 8:3). Presumiblemente la razón por la que Jesús no hizo una incursión pública en Tiberias es el peligro que suponía Herodes Antipas (cf. Lc 13:31–33). El Talmud de Jerusalén presupone la existencia de una comunidad

cristiana judía en Tiberias (y. *Sanh.* 25d), presumiblemente en torno a finales del siglo I. De las sinagogas descubiertas hasta la fecha, es posible que una se remonte a los siglos II o III A. D. (GBL 3. 1554–56).

3.6. Magdala. Este lugar arquitectónicamente helenizado se encontraba a cinco kilómetros al nordeste de Tiberias. Debido a su importante industria de pescado seco, su nombre griego era Tariquea (Josefo, *Vit.* 403–4). Las excavaciones han confirmado el carácter urbano de Magdala (GBL 2.909–10). Un pequeño edificio de la época del NT se identificó originalmente como una sinagoga, pero en realidad era un balneario. En 2009 se excavó una parte importante de restos de una sinagoga de la época del Segundo Templo. Rabinos posteriores criticaron la supuesta inmoralidad de los habitantes de Magdala (Str-B I.1047), pero la mayoría de ellos se pudo del lado de los judíos en la rebelión contra Roma (Josefo, *Vit.* 142). Magdala solamente se menciona directamente en unos pocos manuscritos tardíos en Mateo 15:39 y Marcos 8:10. Sin embargo, los lugares mencionados en el texto original (véase el apartado 3.8) no son un lapsus de los escribas; se refieren más bien a una región situada más al norte. Una de las seguidoras más fieles de Jesús, María Magdalena (Mt 27:55–56; 28:1 par.), era natural de Magdala; la segunda parte de su nombre puede que ofrezca una pista de que Jesús ministró allí.

3.7. Genesaret. El Genesaret del NT, a diferencia de la ciudad veterotestamentaria de Cineret (Jos 19:35), estaba situado al sur de (no *en*) Tell el-ʾOreimeh, en el extremo nororiental de la extremadamente fértil (Josefo, *Bell.* 3.516–21) llanura de Genesaret. No está del todo claro si los Evangelios se refieren a este sitio (cf. Mt 14:34) o a la llanura (cf. Mc 6:53–56). La forma textual bizantina tardía en Mateo 14:34 (*eis tēn gēn Gennēsaret)* ofrece la primera referencia clara a ella como zona.

3.8. Dalmanuta/Magadán. Excepto en Marcos 8:10, Dalmanuta (gr. *Dalmanoutha)* no aparece atestiguado como lugar en el que Jesús desembarcara. El paralelo (Mt 15:39) habla de «la región de Magadán». El resto del relato (Mt 16:14; Mc 8:11–13) parece indicar un lugar en la orilla occidental del Mar de Galilea. Se ha propuesto que Marcos entendió «Dalmanuta», que en arameo podría significar «área de su [Jesús] estancia», como el nombre de un lugar concreto (GBL 1.247–48). Algunos derivan Magadán (gr. *Magadan*) de *may-gad,* «agua de (el dios cananeo de los arroyos) Gad [más la habitual terminación locativa *-an]»;*

esto encajaría bien con las abundantes fuentes de Tabgha, dos kilómetros al sudoeste de Capernaum. Josefo las llama las «fuentes de Capernaum» (*Bell.* 3.517), y fuentes bizantinas hablan de las siete fuentes (gr. *Heptapēgon,* de donde proviene la confusa forma árabe *Eṭ Ṭâbghahâis*). En realidad, parece que este era uno de los lugares preferidos de Jesús para ministrar, un sitio en el que podía alcanzar grandes multitudes (GBL 2.767). Un ramal de la importante ruta comercial y de peregrinación entre Cesarea Marítima y Damasco bordeaba el Mar de Galilea en este punto, y allí había suficiente agua potable para beber. Ya a finales del siglo IV, la peregrina cristiana Egeria encontró en ese lugar tres tradiciones locales firmemente establecidas (ELS 281–82): el *Sermón del Monte, la alimentación de los cinco mil y la aparición de Jesús tras la resurrección que se narra en Juan 21. Estas tradiciones merecen ser tomadas en serio porque hubo una continua presencia cristiana judía en Capernaum desde los tiempos del NT hasta el siglo IV (Str-B I.159–560), lo que ofrecía el medio para que se pudieran transmitir las tradiciones.

3.9. El Sermón del Monte. En el siglo IV Egeria encontró que el lugar en que se recordaba el pasaje de Mateo 5–7 era una cueva, algo habitual para los memoriales cristianos judíos, que solo puede haber sido la conocida como cueva de Job, a 200 metros al este de la Iglesia de la Alimentación milagrosa (o Multiplicación de los panes) (GBL 2.767). El «lugar llano» (gr. *topos pedinos)* mencionado en Lucas 6:17 bajo una colina (Lc 6:12; cf. Mt 5:1) se identifica con los tramos llanos, suficientemente grandes como para albergar varios miles de personas, que se encuentra encima de esta cueva. No fue hasta más tarde que esta tradición local (influenciada por Mt 5:1) trasladó la escena a un lugar más alto de la colina. A favor de la ubicación en Tabgha se encuentran: (1) la mención de Capernaum (Lc 7:1; cf. Mt 8:5) que sigue inmediatamente después del sermón de la llanura y (2) el hecho de que aquí se encuentra uno de los pocos lugares donde las colinas llegan justo hasta la orilla.

3.10. La primera y segunda alimentación milagrosa. Los cristianos judíos pensaban que la primera alimentación (Mt 14:13–21 par.) había tenido lugar en un afloramiento rocoso situado en el borde de una pequeña y fértil llanura en Tabgha. La peregrina Egeria se encontró con que la roca había sido incorporada a una iglesia, donde sería como altar, tal como ocurre hoy día en la basílica bizantina reconstruida. Puesto que

en la época del NT la zona estaba deshabitada, se podía hablar de un «lugar solitario» (Mt 14:13; Mc 6:32). Ahora bien, parece que Juan presupone que la alimentación de los cinco mil tuvo lugar en la orilla oriental (cf. Jn 6:1, 17, 22, 24). Sin embargo, el texto griego contiene multitud de variantes en este punto, por lo que es igualmente posible interpretar que Juan asume un lugar de la orilla occidental (R. E. Brown, *The Gospel of John* [El Evangelio de Juan], 1971 I.231–59). Lucas 9:10 también se puede entender en el sentido de que la alimentación se produjo no *en* sino *de camino* a Betsaida. Tal vez detrás de Lucas 9:12 (*episitismos*, «comida», «algo que comer») se esconda un juego de palabras hebreo (*bêṭ ṣedâ,* «casa de comida»). La tesis de que la alimentación de los cuatro mil no es simplemente un duplicado se puede basar en consideraciones topográficas: Mateo 15:31 parece presuponer la presencia de *gentiles, y Marcos 7:31 parece tener en mente la Decápolis. Tradiciones bizantinas tardías (ELS 278–79) trasladan la segunda alimentación a la zona de Kursi (véase el apartado 4.1), en la orilla oriental (GBL 1.442).

3.11. La aparición de Jesús junto al mar. Egeria situó el encuentro entre el Jesús resucitado y sus discípulos (Jn 21) en Tabgha, en unos escalones de roca que todavía son visibles hoy (cf. Jn 21:9). Ya en el siglo IV se había levantado una pequeña iglesia en las proximidades del lugar. La playa de Tabgha era una zona especialmente buena para la pesca, ya que el agua de las fuentes cálidas y la vegetación que llevan pueden atraer muchos peces, especialmente de noche (cf. Jn 21:3). Otro indicador del cariño de los pescadores por este lugar es la presencia de un pequeño puerto antiguo (GBL 2.767).

3.12. Capernaum. Este lugar (gr. *Kapharnaoum)* es mencionado por Josefo (*Bell.* 3.517; *Vit.* 403) y se convirtió en lugar de residencia de Jesús durante algún tiempo a principios de su ministerio público en Galilea (Mt 4:13–17; 9:1; cf. Jn 2:12). Las excavaciones realizadas durante el siglo XX establecieron sin lugar a dudas que Capernaum se puede identificar con el lugar de las ruinas de Telûm (GBL 2.764–68), que todavía era visitado por los peregrinos en el siglo VII (ELS 296ss.). Esta aldea de buen tamaño contaba con unos 1500 residentes y estaba compuesta por casas individuales en las que vivían familias con un buen número de miembros. Debajo de una iglesia bizantina octogonal del siglo V y una sinagoga doméstica cristiana judía del siglo IV se

descubrieron los restos de una casa particular. Ya en la segunda mitad del siglo I había servido como lugar de reunión para reuniones religiosas. Las inscripciones y los informes de antiguos viajeros cristianos (ELS 299) hacen posible identificar el edificio como la casa de Pedro (cf. Mt 9:27–31; Mc 1:29; 2:1; 3:20; 9:33). Se han hallado restos de sinagogas de los siglos III y I A. D. (Lc 7:5, cf. Mc 1:21–29) debajo de la célebre sinagoga de caliza blanca que data de finales del siglo IV. La tradición reflejada en Marcos 1:29–39, que probablemente se remonta a Pedro, se caracteriza por su destacado colorido local: la sinagoga no distaba mucho (Mc 1:29) de la casa de la gran familia de Pedro (Mc 1:29–30), a cuya puerta había un espacio abierto (Mc 1:33). Marcos 2:4 (de otra parte Lc 5:19) presupone correctamente un método de construcción en el que se utilizaban techos de arcilla.

Aparentemente separado por una parcela vacía de la aldea judía había un asentamiento de estilo romano en la actual propiedad de los ortodoxos griegos. Es fácil visualizar la residencia del centurión gentil (cf. Lc 7:6). Un camino imperial pasaba cerca de allí. El puesto de peaje (gr. *telōnion,* Mc 2:14) atendido por Mateo/Leví es posible que exigiera elevados tributos a los pescadores en lugar de peaje. A mitad de camino entre Capernaum y Tabgha hay una pequeña ensenada cuyas cualidades acústicas pudieron haberle venido bien a Jesús cuando predicaba al borde del agua (Lc 5:1–3). Capernaum no fue destruida en ninguna de las dos revueltas judías. Fue abandonada gradualmente a comienzos del siglo X. El pronunciamiento de calamidad de Jesús (Mt 11:20–24; Lc 10:13–15; *véase* Bendición y desgracia) tiene presente el destino escatológico de Capernaum; no dice nada sobre una destrucción temporal.

3.13. Corazín. Aunque no se ha conservado ninguna historia de Corazín (gr. *Chorazin)*, el juicio pronunciado por Jesús (Mt 11:20–24; Lc 10:12–15) indica que allí se llevó a cabo un amplio ministerio. Hasta el momento las excavaciones han encontrado vestigios de una aldea judía que data de los siglos II a IV A. D., pero todavía casi nada de la época neotestamentaria.

3.14. Betsaida. La aldea judía de Betsaida (gr. *Bēthsaida)* fue declarada *polis* por el tetrarca Herodes Filipo y llamada Julias, probablemente no la hija de Augusto, Julia (Josefo, *Ant.* 18.28), sino más bien en honor a su esposa, Livia-Julia, en algún momento posterior

al año 30. Por lo tanto puede que tenga importancia para la fecha de las tradiciones evangélicas que solamente se utilice el antiguo nombre judío. La ciudad se encontraba en la margen oriental del Jordán, no lejos de donde desemboca en el Mar de Galilea en el distrito de Gaulanítide (Josefo, *Bell.* 3.515). Las excavaciones realizadas en el montículo de ruinas llamado et-Tell han sacado a la luz abundantes restos de casas que datan de la época del NT. Algunas de ellas contienen enseres de pesca. De este modo se establece la ubicación de la ciudad, incluso aunque se debata la existencia de un templo romano. Al oeste de donde discurría el Jordán en tiempos pasados, justo en el extremo del mar, se halla el pequeño emplazamiento de las ruinas de El-Aradj. Presumiblemente ya estaba poblada en tiempos del NT. Contiene los restos de una sinagoga o iglesia bizantina.

No es fácil decidir cuál de las dos ciudades debería relacionarse con el ministerio más extenso de Jesús en esta zona (Mt 11:21; Lc 10:13; cf. Lc 9:10). La *curación del ciego fuera de la «aldea» (*kōmē*) de Betsaida (Mc 8:22–26) podría favorecer a El-Aradj. Juan nos dice el lugar de nacimiento de varios discípulos, «Betsaida en Galilea», pero la llama *polis* (Jn 1:44; 12:21). Josefo también llama al líder rebelde Judas, que era de cerca de Gamla en Gaulanítide, «el galileo» (*Ant.* 17.341; *Bell.* 2.118). Así pues, las referencias que aparecen en Juan podrían tener que ver con la ciudad de Julias. No obstante, también es posible que, por influencia semítica, haga un uso impreciso del término *polis*. En este caso El-Aradj es una opción viable; cayó en manos de Antipas tras la muerte de Herodes el Grande y por consiguiente se convirtió en parte de la región política de Galilea.

3.15. La montaña en Galilea. Según Mateo 28:16 una importante aparición del Jesús resucitado tuvo lugar «en el [artículo determinado] monte en Galilea». La identificación de ese lugar con el Monte Tabor, que al parecer estaba deshabitado en tiempos de Jesús, se remonta a Teodosio a principios del siglo VI (ELS 321). Sin embargo, puede que esta misma identificación también la den por sentada en el siglo IV Eusebio (*In Psal.* 88:13) y Epifanio de Salamina (GBL 3.1517–19). El Monte Tabor figura entre las montañas que poseen un significado escatológico en la literatura rabínica (Str-B IV/2.930–31).

4. Áreas de retiro alrededor de Galilea.

4.1. La tierra de los gerasenos. Según Marcos 5:1–20, aquí Jesús sanó a un gentil poseído por el *demonio, en una zona de la orilla oriental del Mar de Galilea. Difícilmente habría podido pensar Marcos en la distante ciudad de Gerasa, en la Decápolis; más bien estaba haciendo uso de una designación semítica, «tierra de los expulsados» (heb. *gērûšîm;* gr. *Gerasēnoi)*, como nombre para toda la región (GBL 1.442–43). La ciudad de la Decápolis que se presupone en Marcos 5:14, 20, debe ser Hippos. La «tierra de los gadarenos» (*chōra tōn Gadarēnōn)* de Mateo 8:28–34 lleva el nombre de la capital regional, Gadara, que tenía una franja de playa al sudeste del Mar de Galilea. Si la traducción «tierra de los gergesenos» en Lucas 8:26–39 (Sinaítico) es original, tal vez refleje el nombre semítico de Hippos (Gergesa). O podría referirse a los gesuritas, quienes según Deuteronomio 3:14 y Josué 12:5 (LXX) se asentaron en esta zona y eso era algo que todavía recordaban Orígenes (*Comm. Joh.* 6.24) y el Talmud de Jerusalén (y. *Šeb.* 36c). Una tradición local que ha recibido cierto apoyo arqueológico sitúa el milagro en El-Kursi.

4.2. Tiro y Sidón. La Alta Galilea bordeaba el territorio de la ciudad gentil de Tiro (gr. *Tyros).* Cuando se veía amenazado, Jesús encontró que este era un lugar natural al que retirarse (Mt 15:21; Mc 7:24). Marcos 7:24–30 refleja con bastante autenticidad las tensiones étnicas que prevalecían en la zona fronteriza entre Tiro y Galilea (Theissen, 61–80).

4.3. La Decápolis. Otro lugar cercano de refugio (Mc 7:31, gr. *Dekapolis)* para Jesús era la zona situada al este del Jordán, compuesta por ciudades gentiles helenísticas vinculadas entre sí de manera imprecisa por diversas alianzas y asociaciones políticas (GBL 1.263–64). Allí también vivía una minoría judía (cf. Mt 4:25).

4.4. Cesarea de Filipo. Mateo 16:13 y Marcos 8:27 usan este nombre (*Kaisareias tēs Philippou),* no el nombre posterior de Neronias, al referirse a la capital de Herodes Filipo, cuya tolerancia era bien conocida y, por consiguiente, en cuya jurisdicción Jesús podía sentirse seguro. Excavaciones recientes han mostrado la riqueza de la ciudad, que incluía dos magníficos templos ubicados en una cueva donde tenían su origen las fuentes del Jordán. En esta región en torno al Monte Hermón, los grupos judíos esperaban la llegada de la era venidera (GBL 1.225–26). Así pues, es posible que no sea por accidente que Jesús escogiera el área de «los pueblos [cerca de] Cesarea de Filipo» para obtener de Pedro, que expresó los sentimientos de todo el grupo de *discípulos, una confesión

de su condición de Mesías (Mt 16:13–20 par.) (*véase* Cristo).

4.5. El monte de la transfiguración. El contexto geográfico favorece la identificación de este monte con el Hermón (GBL 2.562–63), la montaña más alta de Tierra Santa (2814 m), más que con Tabor (GBL 3.1517–19). En favor de este encontramos las palabras de Mateo 17:1 y Marcos 9:2, «un monte alto» (*horos hypsēlos)*, que recuerda al *Testamento de Leví* 2:5 (cf. Dt 4:48 TM; 4Q213:16–17) con su clara referencia al Hermón. Esta conclusión parece recibir el apoyo adicional de la tradición local más antigua (Eusebio, *In Sal* 88:13) (*véase* Transfiguración).

5. Viajes a Jerusalén.

5.1. El viaje a través de Samaria. Lucas 9:51–56 describe perfectamente las tensiones que existían entre los *samaritanos y los peregrinos judíos que se dirigían a Jerusalén (Josefo, *Bell.* 2.232–33). Lucas 17:11 presenta dificultades, ya que asegura que Jesús pasó *dia meson Samareias kai Galilaias* hacia Jerusalén. Es preferible pensar que Jesús pasaba a través de la zona samaritana fronteriza Galilea (cf. Lc 17:12–19); la idea de que viajara primero a través de Samaria y luego a través de Galilea es altamente improbable.

5.2. Sicar y el pozo de Jacob. No había ninguna duda en la tradición local de la iglesia primitiva de que el pozo de Jacob debía situarse a medio kilómetro al sudeste de la Siquem del AT (ELS 219ss.). Esto permite confirmar el sobresaliente conocimiento que tiene Juan del lugar, tal como pone de manifiesto Juan 4:4–42 (GBL 3.1503–5). Hay un pozo artificial (Jn 4:11, *phrear),* muy profundo (Jn 4:11) en un cruce de caminos importantes (cf. Jn 4:3–4, 6) cercano al lugar tradicional de la tumba de José (cf. Jn 4:5) que los samaritanos consideraban sagrado. Por «una mujer de Samaria» (Jn 4:7) no se quiere decir una habitante de la antigua ciudad imperial de Israel, que era conocida generalmente como Sebaste desde tiempos de Herodes el Grande, sino más bien una seguidora de los puntos de vista y prácticas religiosas samaritanas. Su hogar estaba en Sicar (gr. *Sychar,* Jn 4:5, 8, 28), que cabe identificar con Askar, a los pies del Monte Ebal, a unos 1.5 kilómetros de distancia. En esa época probablemente era el asentamiento samaritano más importante. La montaña sagrada de los samaritanos (cf. Jn 4:20) era Gerizim. Excavaciones recientes dejan claro que el santuario samaritano

en tiempos de Jesús, ya en ruinas, no se encontraba en Tell er-Ras, en la ladera del Monte Gerizim, sino en la cima de este monte, donde posteriormente se levantó una iglesia bizantina.

5.3. Efraín. Jesús se apartó a este lugar (gr. *Ephraim)* antes de la pasión. Se identifica con Ofra, en territorio de Benjamín (Jos 18:23) y la moderna aldea cristiana árabe de Et-Taiyibeh (anteriormente Afra), a unos treinta kilómetros al norte de Jerusalén (GBL 1.322). Aquí, «en la región contigua al desierto», como bien apunta Juan 11:54, debe de haber existido un grupo entre el cual Jesús no se sentía amenazado.

5.4. Jericó. En tiempos de Jesús, la Jericó (gr. *Ierichō)* del AT no era más que una montaña de escombros desierta. Hacia el sur, en la desembocadura del Wadi Qilt, Herodes el Grande había construido su residencia de invierno, de cuya opulencia dan fe las excavaciones (GBL 2.659). El jefe de los recaudadores de impuestos, Zaqueo, pertenecía a la clase alta de esta ciudad helenística (*véase* Helenismo). Allí también vivían, sin embargo, sacerdotes (cf. Lc 10:30–31), como indican las espaciosas sepulturas. Según Lucas 18:35–43 Jesús sanó a un ciego al entrar en Jericó, camino de Jerusalén; Marcos 10:46–52 (cf. Mt 20:29–34) dice que la curación se produjo mientras Jesús se marchaba. Algunos sugieren que Lucas habla del Jericó del NT, mientras que Marcos y Mateo se refieren al Jericó del AT. Pero si la tradición local de procedencia bizantina es correcta (Jerónimo, *Ep.* 108.12), la curación tuvo lugar (tal como dicen Mateo y Marcos) cuando Jesús abandonaba la ciudad herodiana.

5.5. Betfagé y Betania. El marco de Betania (gr. *Bēthania),* cuya distancia con respecto a Jerusalén es computada correctamente en Juan 11:18 como quince estadios (ca. 3 kilómetros), ha sido establecido por las excavaciones modernas (GBL 1.193). Las inscripciones de un antiguo baño ritual judío sugieren que había presencia cristiana judía bien entrada la época bizantina. Así pues, la tradición local que reclama que la tumba que se encuentra en la zona pertenecía a Lázaro (cf. Jn 11:1–44) puede que sea fiable. El hogar de las hermanas (obviamente solteras) de Lázaro, María y Marta (Jn 11:1) ofrecía un lugar seguro en el que Jesús podía quedarse (Mt 21:17; Mc 11:11; cf. Lc 21:27), incluso en los últimos días. Quizás Betania fue uno de los tres lugares al este de Jerusalén a los que el Rollo del Templo de Qumrán asignó leprosos (11Q19 XLVI, 1618; cf. Mt 26:6; Mc 14:3; *véase* Lepra). Los evangelistas

sitúan Betania, al igual que hacen con Betfagé (gr. *Bēthphagē;* que las fuentes rabínicas colocan en el margen exterior de Jerusalén; Str-B I.839–40), en las proximidades del Monte de los Olivos (Mt 21; Mc 11:1; Lc 19:29). Aun cuando la ubicación exacta de Betfagé sigue siendo desconocida, su emplazamiento antes de Betania (Mc 11:1; Lc 19:29) podría ser correcto, dependiendo de la forma en que uno se acercara a Jerusalén desde Jericó (GBL 1.196).

6. Jerusalén.

6.1. El templo. El relato lucano del nacimiento subraya la importancia del templo para los judíos devotos de la época del NT. Zacarías supo del nacimiento de su hijo Juan mediante la aparición de un ángel en el altar del incienso (Lc 1:8–20). El recién nacido Jesús fue presentado en el templo por sus padres, y judíos piadosos pronunciaron profecías sobre él en esa ocasión (Lc 2:22–38). La familia de Jesús hacía una peregrinación anual desde Galilea a Jerusalén (Lc 2:41–51); Jesús mismo se unió frecuentemente a los grandes grupos de peregrinos que viajaban a la ciudad santa (Jn 2:13; 5:1; 7:2–13; Mc 11:1–19 par.) (*véase* Festividades). Las columnatas que rodeaban el templo eran el lugar donde Jesús enseñaba (Jn 7:28–39; Mc 11:27–13:37 par.). «El pórtico de Salomón» (Jn 10:23), en la parte oriental del templo (Josefo, *Ant.* 20.221; *Bell.* 5.185) recibe una mención especial. Algunos arqueólogos sostienen que en realidad se encuentra encima de una pared del templo de Salomón (GBL 2.510). Las excavaciones realizadas hasta el momento (GBL 3.1536–41) demuestran que había abundantes razones para las reacciones de entusiasmo de los discípulos de Jesús (Mc 13:1) y Josefo (*Ant.* 15.411–425) ante el tamaño y esplendor de la estructura.

El templo era la base del poderío político y económico de los *saduceos. Mediante la purificación del templo (*véase* Señal del templo), una acción simbólica que pretendía enviar un mensaje muy claro, Jesús acabó con el sacrificio sangriento de los animales y estableció el templo como la casa escatológica de *oración para todas las naciones (Mc 11:15–18 par.; Jn 2:13–22). Es posible que la purificación tuviera lugar en el pórtico real del lado sur del templo (GBL 2.668–69). Al final de su ministerio, Jesús predijo incluso la destrucción del santuario (Mc 13:1–2). Esto le dio el impulso definitivo a la estrategia de los saduceos, que podían presentar a toda una hueste de leales del templo de Jerusalén

contra Jesús (Mc 14:57–60 par.). En la fiesta de los Tabernáculos Jesús se había proclamado a sí mismo como fuente que brotaba del templo escatológico (Jn 7:37–39) y se describió a sí mismo (Jn 2:18–22; cf. Mt 12:6), así como a la comunidad redimida que había fundado (cf. 2 Sm 7:12–16; 4Q174 1 I, 2–13), como en nuevo templo espiritual.

6.2. Betesda. Juan 5:2 debería traducirse así: «Hay en Jerusalén, junto a la [puerta] Oveja, un estanque llamado en hebreo Betesda que tiene cinco pórticos». Tanto los informes antiguos de peregrinos cristianos (ELS 460ss.) como las modernas excavaciones dan fe de un lugar situado al norte de la plaza del templo donde se encontraba este estanque (doble) (cf. Eclo 50:3), cuyo nombre ha sido transmitido (Jn 5:2) a través de una gran diversidad de variantes (*Bēthesda, Bēthzatha, Bēthsaida* [Casa de peces: i. e., ¿un símbolo bautismal?]). Los cinco *stoai* (no necesariamente pórticos con columnas) probablemente estaban situados en los cuatro lados y a lo largo de la pared que separaba las dos piscinas. Había escalones que permitían descender al estanque, pero todavía no se sabe cómo se agitaba el agua (Jn 5:7). Los baños de la parte oriental apuntan a un santuario judío para curaciones; el emperador romano Adriano lo transformó en un santuario pagano dedicado a Serapis. Los versículos secundarios (desde el punto de vista de la crítica textual) de Juan 5:3b-4 también indican que se trataba de un santuario judío; es posible que preserven una leyenda local que circulaba por Jerusalén. Las leyendas sobre Salomón que aparecen en la obra judía apócrifa del *Testamento de Salomón* puede que asimismo tengan una conexión con Betesda. También es posible que el santuario tuviera relación con los esenios o los terapeutas, a tenor de una referencia incluida en el Rollo de Cobre (3Q15 11:11–14).

6.3. Siloé. En tiempos del NT, la entrada del túnel de Siloé, que se abastecía del manantial de Gihón, era considerada una fuente (Josefo *Bell.* 5.140–145). El estanque de Siloé (gr. *Silōam,* Jn 9:7, 11), cuyas aguas fluían de la misma fuente, se puede identificar a partir de los informes de antiguos viajeros cristianos (ELS 467ss.) y los recientes hallazgos arqueológicos que sacaron a relucir su gran tamaño y magnífica calidad (Reich, 232–44). Al igual que Betesda, el estanque de Siloé servía a los peregrinos como baño ritual antes de acceder al templo. Los rabinos consideraban que las aguas de Siloé, que durante la fiesta de los Tabernáculos se vertían en el templo para celebrar las

expectativas de los últimos tiempos (Str-B II.774–780; cf. Jn 7:3–4), purificaban ceremonialmente (*véase* Puro e impuro) y tenían cualidades terapéuticas. Basándonos en referencias que aparecen en el Rollo de Cobre (3Q15 10:15–16) es posible que los esenios también consideraran Siloé como un lugar sagrado. Adriano no disimuló su intento de convertir un santuario judío en un ninfeo. Si bien Jesús envió al ciego a lavarse en Siloé (Jn 9:17), está claro que él era el agente de la curación. El hecho de rastrear el nombre de Siloé hasta el término hebreo *šālaḥ,* «enviado» (Jn 9:7), podría reflejar una tradición precristiana (*VidPro* 13). En conjunto con la concepción mesiánica de *Siloh* en Génesis 49:10 (cf. 4Q252 V, 4) puede que se refiera al propio Jesús enviado como Mesías. Tal vez habría que identificar la «torre de Siloé» (Lc 13:4) con la torre circular situada un poco al noreste del estanque que data del siglo II a. C. Quizás la torre albergaba un palomar donde se incubaban las palomas para las ofrendas del templo.

6.4. La sala en la que se celebró la Última Cena. Jesús celebró la última comida pascual con sus discípulos en un «aposento alto» (gr. *anagaion;* Mc 14:15; Lc 22:12; *véase* Última Cena). En la presentación de Lucas esta habitación es también el primer lugar de reunión con que contaban los primeros creyentes de Jerusalén. Lucas utiliza la expresión *to hyperōon* (Hch 1:13; cf. 9:37, 39; 20:8), que denota una sala para el culto religioso (GBL 2.1075–77). El artículo determinante muestra que Lucas conocía una tradición sobre este lugar; posteriormente la tradición fue transmitida ininterrumpidamente hasta la época bizantina (ELS 473ss.). Hoy día todavía pueden verse los restos de una sinagoga construida por los cristianos judíos entre el 73 y el 135 A. D. en el lugar del aposento alto, en la colina conocida actualmente como Sion, en el sector sudoeste de la Vieja Jerusalén, en la llamada tumba de David. La alusión de Josefo a la «puerta de los esenios» (*Bell.* 5.145) y las excavaciones modernas justifican la suposición de que en las proximidades del lugar había un barrio con miembros de esta secta. Esto refuerza la opinión de algunos especialistas que sostienen que Jesús celebró la Pascua en el año 30 A. D. según el calendario solar esenio, en la noche del martes.

6.5. Getsemaní. Atendiendo simplemente a la descripción de los evangelistas (Mt 26:36; Mc 14:32; cf. Jn 18:1–2 [vado del torrente de Cedrón]) hay que descartar cualquier duda sobre la ubicación general

del huerto de Getsemaní (*véase* Getsemaní) en la ladera occidental del Monte de los Olivos. El nombre (*gaṭ šĕmānî[m]* en hebreo/arameo) sugiere un huerto de olivos con una prensa de aceite. Esta instalación (GBL 1.460–61) se encontraba en una cueva (cf. Jn 18:4) de la zona (ELS 533ss.) probablemente conocida ya por una tradición anterior a la época bizantina (Orígenes, *PG* 13.740). Las circunstancias locales le habrían permitido a Jesús salir por el Monte de los Olivos en dirección hacia el desierto hasta el último momento. Lucas 22:41 puede que indique que ya en tiempos de los evangelistas había memoriales en Getsemaní.

6.6. El palacio del sumo sacerdote y el lugar de reunión del Sanedrín. Según cuenta Josefo (*Bell.* 2.426), el palacio donde se celebró parte del proceso contra Jesús (*véase* Juicio de Jesús) (Mt 26:58; Mc 14:54; cf. Lc 22:54), se alzaba en la colina occidental de la ciudad. La tradición local asociada a la Iglesia del Redentor de los armenios, que se encuentra a tan solo cuarenta metros al norte del lugar de la Última Cena (ELS 566ss.), es tardía y secundaria. Informes de antiguos peregrinos bizantinos (ELS 562ss.), que cuentan con algún apoyo arqueológico, apuntan a la zona en que se encuentra la Iglesia de san Pedro en Gallicantu (GBL 3.1109–10). Este lugar, en el extremo occidental del actual Monte Sion, no plantea problemas para la autenticidad de la tradición local sobre la habitación en que se celebró la Última Cena. La impresionante calle escalonada que pasa a su lado, que data de la época neotestamentaria y conducía a la zona de Jerusalén ocupada por esenios, estaba dividida por escaleras independientes para preservar la pureza ritual a pesar de que la utilizaran personas con distintos grados de pureza (cf. *Arist* 106). En esa época, el lugar oficial de reunión del *Sanedrín probablemente se encontraba fuera del muro occidental del templo (cf. Josefo, *Bell.* 5.144), posiblemente en el edificio de columnatas llamado Sala de los Canteros.

6.7. El Pretorio. La residencia oficial del prefecto romano (*praitōrion*), donde tuvo lugar la audiencia de Jesús ante Pilato (Mt 27:27; Mc 15:16; Jn 18:28, 33; 19:9), es identificada hoy por muchos investigadores con el nuevo palacio que comenzó a construir en 20 a. C. (Josefo, *Bell.* 5.156–183) Herodes el Grande. Estaba situada en la parte oeste de Jerusalén, al sur de la actual ciudadela (GBL 3.1221–22). Su existencia se presupone en la historia de los Magos (Mt 2:1–12). Sin embargo, no existe ningún tipo de tradición local que apoye el hecho de

que este palacio sirviera también como residencia de Pilato. La tradición de la Fortaleza Antonia, en la esquina noroccidental del Monte del Templo, es muy tardía y decididamente ha sido contradicha por las investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en el convento de las Hermanas de Sion (GBL 1.68). Los informes más antiguos procedentes de viajeros cristianos (ELS 583ss.), que por fin han cobrado sentido gracias a excavaciones recientes, se refieren a una zona de la colina occidental del Valle del Tiropeón, en frente de la esquina suroccidental del templo (GBL 3.1223–24). Es aquí donde Josefo (*Ant.* 20.189–192; *Bell.* 6.358) sitúa el palacio real asmoneo. Gabata (Jn 19:13) podría referirse al acantilado de roca, todavía visible en la actualidad, que se encuentra frente al Muro de las Lamentaciones (GBL 1.398). El nombre griego *lithostrōtos* que aparece en el mismo contexto (Jn 19:13) puede que haga referencia a una plaza pavimentada situada frente al Pretorio, posiblemente la que todavía puede verse en su lugar en el Museo Wohl. Esta ubicación del Pretorio también encajaría bien con el relato de Marcos, según el cual la multitud (presumiblemente del templo) «subió» (Mc 15:8).

6.8. Acéldama. Esta parcela de terreno recibió su popular nombre arameo de «campo de sangre» (Hch 1:19; gr. *Hakeldamach)* por su conexión con Judas, el traidor que entregó a Jesús, bien por su muerte violenta (Hch 1:18–19), bien por la naturaleza inocente de la sangre que Jesús derramó (Mt 27:4). El campo del alfarero citado en Mt 27:7–10 probablemente se encontraba situado al final del Valle de Hinom (cf. Jr 19:1–2). La tradición cristiana desde al menos el siglo IV (ELS 575ss.) se muestra unánime al situar aquí Acéldama, en los terrenos del claustro de Onofre (GBL 2.508–9).

6.9. El Valle de Hinom. Varios grupos judíos relacionaban este valle, el cual rodea la vieja ciudad de Jerusalén de oeste a sur, con el esperado juicio escatológico (GBL 2.578–79). En el propio uso de Jesús, la forma aramea *gêt-hennā* (gr. *geenna:* Mt 5:22, 29–30 y en otros lugares) se convirtió, asimismo, en una designación del lugar de castigo al final de los tiempos.

6.10. Gólgota. La «Tumba del jardín», al norte de la puerta de Damasco, en la supuesta colina del Gólgota, es un lugar donde uno puede imaginarse los acontecimientos de la Pascua. Pero sus orígenes radican en especulaciones piadosas del siglo XIX, descartadas por los

datos arqueológicos que demuestran que se trata de una tumba preexílica. Investigaciones recientes (GBL 1.480–82) muestran más bien que el lugar que ocupa la Iglesia del Santo Sepulcro entonces se encontraba realmente fuera de los muros de la ciudad (cf. Mt 28:11; Jn 19:17–42) cerca de una puerta (Heb 13:12; cf. Josefo, *Bell.* 5.146 [puerta de Gennath- (i. e., jardín)]) y una calle bulliciosa (Mt 27:39). También se han encontrado restos del templo de Afrodita que levantó Adriano en el 135 A. D. para desbancar un lugar de culto cristiano judío (ELS 619ss.). Gólgota era una formación rocosa que fue tomando forma como resultado de la explotación de una cantera. Se elevaba hasta los doce metros y debía su nombre arameo *gûlgultāâ*ʾ o hebreo *gulgôlet* (gr. *Golgotha),* «la calavera» (Lc 23:33; cf. Mt 27:33; Mc 15:22; Jn 19:17), a su forma. Los cuatro Evangelios revelan un inusual conocimiento de los detalles locales en relación con el *entierro de Jesús. Marcos 16:5 presupone que el saliente en el que fue depositado el cuerpo de Jesús estaba en el lado derecho de la sepultura de roca; este detalle es corroborado por la tumba que hay bajo la cúpula de la Iglesia del Santo Sepulcro, que es considerada genuina por varias buenas razones (GBL 1.178). Mateo 27:60; Lucas 23:53 y Juan 19:41 parecen apuntar también a la condición inacabada de esta tumba. Además de eso, el Evangelio de Juan es conocedor de que el Gólgota estaba muy cerca de la ciudad (Jn 19:20) y de que la tumba de Jesús estaba en las proximidades (Jn 19:42) de un huerto (Jn 19:41). Los restos de la cantera, de las paredes del huerto del período del Segundo Templo y del enorme relleno de escombros bajo el templo de Adriano pueden verse en un parque arqueológico situado debajo de la nave de la Iglesia protestante del Redentor. La arqueología también nos ofrece información sobre los horripilantes detalles de la crucifixión, considerada en la época del NT como la forma más temible de ejecución (GBL 2.840–42).

6.11. Emaús. Las supuestas localizaciones de Emaús (gr. *Emmaous)* cerca de Quiriat-jearim y El-Qubeibeh son tardías y secundarias (ELS 714ss.). La tradición local no apoya en absoluto la propuesta de Moza, ca. ocho kilómetros al oeste de Jerusalén. En Josefo (*Bell.* 7.217) el nombre original de este lugar (después de cribar las variantes con ayuda de la crítica textual) no es Amaous sino Amasa o Amosa. La mejor solución es seguir los manuscritos (como el Sinaítico) que sitúan a Emaús a 160 estadios de Jerusalén (Lc 24:13) y lo identifican, como ya

hacía la tradición anterior a la época bizantina (ELS 706ss.), con Emaús Nicópolis (hoy día la derruida aldea árabe de *ʿAmwâs),* veintitrés kilómetros al oeste de Jerusalén, el lugar de una gran victoria macabea contra el ejército sirio (1 Mac 3:27–4:25). Allí encontramos también las aguas termales que cabría esperar a tenor del nombre Emaús (heb. *ḥāmmat,* «fuente cálida»). La lectura «sesenta estadios» que aparece en otros manuscritos probablemente surgió debido a una omisión de los escribas. Un viaje de ida y vuelta a Emaús a pie el mismo día de la resurrección (Lc 24:33–34) no parece haber sido una gesta imposible de realizar en ese tiempo y cultura. La designación de Emaús como «aldea» (Lc 24:13: *kômē)* no es ninguna sorpresa a la vista de su destrucción en el año 4 a. C. (Josefo, *Bell.* 2.60–63) y de referencias similares que aparecen en otras fuentes contemporáneas (GBL 1.313–14). El lugar en el que Jesús comió con dos discípulos después de la resurrección fue conmemorado por basílicas bizantinas. Bajo la del siglo V es posible que estén enterrados los restos de una pequeña iglesia del siglo IV y una casa del siglo I A. D.

6.12. El Monte de los Olivos. Dado que Zacarías 14:4–5 esperaba que la intervención de Dios en la batalla escatológica con las naciones tuviera lugar en el Monte de los Olivos (gr. *ho oros tōn elaiōn),* muchas expectativas judías sobre los últimos tiempos estaban relacionadas con él (Str-B I.840–842). Así fue como el falso profeta egipcio (Hch 21:38) quiso lanzar el asalto escatológico sobre Jerusalén desde allí (Josefo, *Bell.* 2.261–263). Jesús y sus discípulos visitaron frecuentemente el Monte de los Olivos (Lc 21:37; cf. Jn 8:1), una zona que todavía estaba bajo la jurisdicción de la cercana ciudad. No hay nada que justifique la suposición de que «Galilea» en Marcos 14:28; 16:7 (par.) se refiere a un lugar de descanso para los peregrinos galileos en el Monte de los Olivos (GBL 2.1088–91). La *entrada triunfal mesiánica de Jesús comenzó allí, lo que podría haber sido malinterpretado por parte de las autoridades políticas (Mc 11:1–11 par.). Lucas 19:37 revela un conocimiento geográfico especial cuando habla sobre «el descenso del Monte de los Olivos», por donde bajaban antiguos caminos muy empinados. Aquí fue donde Jesús anunció la destrucción de la ciudad (Lc 19:41–44; *véase* Jerusalén), ya que él también lo convirtió en un lugar para la enseñanza *apocalíptica (Mt 24:3; Mc 13:3; cf. Hch 1:6–7). Desde no más tarde del siglo II (*Hechos de Juan* 97) se veneraba una cueva en las alturas del

Monte de los Olivos (ELS 384ss.). Constantino ordenó que se construyera una basílica sobre ella. Quizás este hecho preserva un recuerdo auténtico sobre uno de los lugares característicos en los que Jesús solía enseñar. Desde al menos el siglo IV el lugar de la ascensión de Jesús se ha buscado en las inmediaciones del lugar (Eusebio, *Dem. Ev.* 4.18); las declaraciones de Lucas de «en el Monte de los Olivos» (Hch 1:12) y «fuera de (pros) Betania» (Lc 24:50) concuerdan con esto. El retorno visible del Cristo resucitado al Monte de los Olivos se anuncia en Hch 1:11.

7. Relevancia histórica y teológica.

7.1. Juan el Bautista. El Bautista comenzó su ministerio en la parte norte de Tierra Santa, donde algunos de los judíos esperaban la venida del Elías escatológico (Mal 3:1; cf. Mc 1:2–8) (véase el apartado 2.5). Los otros dos lugares de bautismo conocidos estaban relacionados con las tradiciones sobre Elías (véase 2.2 y 2.4). Sus seguidores enterraron a Juan en el lugar tradicional de la tumba de Elías (véase 2.6). Esto no puede ser coincidencia. Antes bien, todo ello demuestra que en el pensamiento judío ciertas zonas tenían importancia para la expectativa de que se cumpliera el AT. Dicho de otro modo, la elección de Juan de un lugar concreto para realizar una acción simbólica podía llamar la atención sobre una determinada afirmación acerca de su misión, en este caso que él era el *profeta de los últimos tiempos de quien hablaba la tradición sobre Elías.

7.2. Los Evangelios en general. Los sinópticos, es probable que por puras razones catequéticas, ofrecen un cuadro simplificado del marco geográfico del ministerio de Jesús: (1) el bautismo y la *tentación al sur del Valle del Jordán (Mc 1:1–13 par.); (2) el ministerio en Galilea (Mc 1:14–9:50), finalmente interrumpido cada vez más por cortas estancias al otro lado de la frontera de Galilea (Mc 7:24–31; 8:27–30 par.); (3) el viaje a Jerusalén (Mc 10:1–52); (4) una breve estancia en la ciudad santa (Mc 11–16 par.). Como también demuestran las aisladas alusiones de los sinópticos (Mt 23:37; Lc 4:44 y en otros lugares), la presentación de Juan, que describe un ministerio de entre dos y tres años con frecuentes viajes entre Galilea y Jerusalén (Jn 2:13; 6:4; 12:1), merece preferencia desde el punto de vista histórico. No obstante, la descripción del cuarto Evangelio tampoco es exhaustiva, ya que parece que de manera

intencionada (cf. Jn 21:25) se limita a mencionar muy poco por lo que respecta al ministerio en Galilea y zonas limítrofes. Sin embargo, el esquema geográfico de los sinópticos tiene una relativa justificación en sí mismo: los topónimos concretos que aparecen en la tradición evangélica apuntan a una clara concentración del ministerio de Jesús en Galilea y Jerusalén.

Por lo que se refiere a lo que indica la información geográfica, hay tres preguntas históricas que deben tenerse siempre en mente: (1) sobre el marco del ministerio de Jesús; (2) sobre el colorido local de las tradiciones anteriores al Evangelio y (3) sobre el conocimiento local de los propios evangelistas. La cuestión de la eventual importancia teológica de los factores geográficos está relacionada con estas preguntas previas.

7.3. Jesús. Para su familia, así como para el propio Jesús (Jn 7:41–42), su nacimiento en Belén era una indicación de su ministerio davídico mesiánico (*véase* Hijo de David). El nombre de su posterior lugar de residencia, Nazaret, conservaba viva la memoria de la profecía Isaías 11:1 (véase 3.1). Desde las alturas en torno a Nazaret contemplaba un panorama de la historia de la salvación veterotestamentaria. Puede que no sea ninguna casualidad que Jesús estableciera paralelismos entre su propio destino y el de Jonás (Mt 12:39–41 par.; 16:4; *véase* Señal de Jonás), cuya sepultura, según pensaba la antigua tradición judía, era la única sepultura de un profeta que había en Galilea (Gat-hefer, en las inmediaciones de Nazaret; *GBL* 1.411). La elección de lugares de predicación como los manantiales de Tabgha (véase 3.8) y el templo de Jerusalén también tenían una serie de razones prácticas: aquí Jesús podía alcanzar a una gran cantidad de personas, tanto de Jerusalén como de la Diáspora. De todos modos, la concentración inicial de su propia proclamación, así como la de los discípulos a los que envió a Galilea (Mt 10:5–6) sigue siendo llamativa. Especialmente merecedor de una explicación es el énfasis que puso Jesús en el juicio que pronunció (Mt 11:20–24 par) sobre Corazín, Betsaida y Capernaum, todas ellas muy cerca unas de otras, en la orilla noroccidental del Mar de Galilea. Probablemente no fue el evangelista Mateo (Mt 4:12–16) sino Jesús mismo el primero en darse cuenta de que esta concentración en la parte sur de Neftalí, cerca de la frontera con Zabulón, era una acción simbólica que daba cumplimiento a Isaías 9:1–2 (8:23–9:1, TM).

La fase en que Jesús residió en Capernaum (véase 3.12) probablemente debería distinguirse del tiempo durante el cual se le hizo necesario retirarse a zonas situadas fuera de Galilea (véase 4) debido a las circunstancias cada vez más amenazadoras. A esta segunda fase pertenece la *logia* que habla de que Jesús no tiene hogar (Mt 8:20 par.). Desde luego no es ningún accidente que fuera precisamente en la zona del Monte Hermón, a la que al menos algunos grupos judíos asociaban expectativas escatológicas especiales, donde Jesús, con ocasión de la confesión de Pedro y la transfiguración, divulgara su condición de Mesías (véase 4.4 y 4.5).

Existe otra razón por la cual Jesús evitó la persecución en el norte: su muerte en Jerusalén tenía una profunda importancia teológica (Mc 10:33–34 par.; Lc 13:33; Lc 13:34–35 par.). Aquí iba a identificarse con los profetas de Israel, martirizados en Jerusalén (cf. Lc 13:24), y a ofrecer su vida como un sacrificio expiatorio, dando así por concluida la validez del templo y su culto. Sin embargo, Jerusalén seguía siendo, incluso en la proclamación de Jesús el foco de atención de la peregrinación escatológica de todas las naciones al único y verdadero Dios (Mt 8:11–12 par.). Cuando después de su resurrección Jesús expresó el deseo de encontrarse con sus discípulos en Galilea nuevamente (Mc 14:28; 16:7 par.), estaba diciendo que su anterior misión que había comenzado allí sería renovada. Del mismo modo el Cristo resucitado se reveló a sí mismo en Tabgha (véase 3.11), que había sido uno de los centros de su ministerio terrenal. Una manifestación que resultó decisiva para revelar su misión tuvo lugar en Tabor, un lugar rico en vínculos con los últimos tiempos (véase 3.15). Jesús se despidió de sus discípulos en el Monte de los Olivos, que tanto en las expectativas veterotestamentarias como judías está especialmente relacionado con el escatón (véase 6.12).

7.4. Marcos. Contrariamente a una opinión muy extendida, el conocimiento geográfico del segundo de los evangelistas no descarta su origen palestino. Eso sí, uno puede detectar ciertas diferencias. Mientras que Marcos no parece orientarse tan bien en Galilea (véanse los apartados 3.8 y 4.1), en el caso de Jerusalén ofrece una serie de alusiones más concretas (véase 5.5, 6.1, 6.7 y 6.10). Esto coincide plenamente con la identificación tradicional del evangelista con Juan Marcos de Jerusalén (Hch 12:12). En tradiciones que uno puede

fácilmente imaginar que tenían un origen petrino evidencia un conocimiento especialmente detallado de Galilea y el norte (véase 3.4, 3.12, 3.14 y 4.4).

Se le ha concedido mucha importancia teológica a la información geográfica contenida en el Evangelio de Marcos. Ya en la tradición pre-marcana probablemente se veía una conexión entre las dos alimentaciones milagrosas (ambas enfatizan el carácter aislado [*erēmos topos]* o deshabitado [*erēmia*] del lugar) y la alimentación milagrosa de Israel en el desierto (Mc 6:31; 8:4 par.). Esta conexión probablemente era lo que el mismo Jesús pretendía establecer (cf. alusiones al maná y al desierto en Jn 6:26–59). Quizás Marcos quiso fijar la *misión entre los gentiles en el ministerio de Jesús con su descripción particularmente amplia (Mc 5:1–20) del primer viaje de Jesús a territorio *gentil (véase 5.1). La calma de la tempestad (Mc 4:35–41) que precede Mc 5:1–20 puede que pretenda establecer un paralelismo entre el ministerio de Jesús y la misión del profeta Jonás (cf. Jon 1:4–17). Es igualmente posible, a la vista de su estrecha vinculación con Marcos 7:1–23 (puro e impuro) y Marcos 7:24–30 (curación de una mujer gentil), que la ubicación de la segunda alimentación milagrosa (Mc 8:1–10; cf. 7:31) en la Decápolis gentil (véase 3.10, 4.3) anticipe la comunión de mesa entre los cristianos judíos y los cristianos gentiles. El viaje desde el norte hasta Jerusalén es un prototipo de la vida de los discípulos como seguidores de Jesús. Esto se resalta mediante la repetición del motivo del «Camino» (Mc 8:27; 9:33, 34; 10:52).

7.5. Mateo. Como corresponde a las características que denota la redacción del primer Evangelio, encontramos información geográfica sobre todo en relación con el cumplimiento de las promesas del AT: el nacimiento de Jesús (véase 1.2) en Belén (Mt 2:1–8; cf. Miq 5:1), la huída a Egipto (Mt 2:13–15; cf. Os 11:1), la tumba de Raquel (véase 1.4) cerca de Belén (Mt 2:16–18; cf. Jr 31:15), la vida en Nazaret (Mt 2:22–23; cf. Is 11:1), la concentración en las regiones pertenecientes a las tribus de Zabulón y Neftalí (Mt 4:12–16; cf. Is 9:1–2 [8:23–9:1, TM]), la adquisición del campo del alfarero o campo de sangre (Mt 27:5–10; cf. Jr 32:9). La ubicación del primer gran discurso (ético) en «la montaña» (Mt 5:1) despierta recuerdos sobre la entrega de la *Ley a través de *Moisés en el Sinaí. Gadara (véase 4.1) delimita la frontera de la tierra de Israel según la perspectiva rabínica (Mt 8:28; cf. Str-B I.490). El

emparejamiento de las ciudades de Tiro y Sidón (Mt 15:21) recuerda al AT e indica que el evangelista consideró la estancia de Jesús en esta región gentil como paradigmática. El hecho de llamar a la parte norte de Transjordania «Judea al otro lado del Jordán» (Mt 19:1) probablemente se deba a Josué 19:34. Incluso siendo cierto que para Mateo la zona de la misión propiamente dicha de Jesús se limita a los distritos puramente judíos de Galilea y Jerusalén (Mt 10:5–6), no obstante hace hincapié en el gran número de seguidores que tenía Jesús procedentes de estas otras zonas (Mt 4:25) donde los judíos eran mayoría (Judea) o minoría (Decápolis y Transjordania).

La información geográfica del primero de los Evangelios concuerda con el origen palestino de sus tradiciones. Es más concreto en lo que se refiere a Jerusalén y sus alrededores (véase 5.5, 6.8, 6.10), así como a la zona de Capernaum (véase 3.8, 3.9, 3.12, 3.15). Los papeles que juegan en Mateo Capernaum como la «ciudad de Jesús» (cf. Mt 9:1) y la casa en la que Jesús vivió en algunos momentos (véase 3.12) son llamativos (Mt 9:27–31; 13:1; cf. Mt 4:13) y puede que apunten a tradiciones transmitidas por seguidores galileos de Jesús. En comparación con Juan, sin embargo, las referencias geográficas de Mateo son más escasas y menos explícitas de lo que cabría esperar de un Evangelio que la tradición atribuye a un testigo ocular. Este énfasis singular en la predicación de Jesús que llega a ser conocida en lugares tan distantes como Siria (Mt 4:24) encaja con otros indicios que apuntan a que la redacción final del Evangelio de Mateo tuvo lugar en ese lugar.

7.6. Lucas. Es muy posible que el tercer evangelista derive toda su información geográfica sobre Galilea y su entorno, en ocasiones muy interesante, totalmente de la tradición (véase 3.1, 3.3, 3.9, 3.10, 4.1, 5.1). Difícilmente podía tener un íntimo conocimiento de Galilea, ya que de haber sido así no se hubiera referido a Nazaret (véase 3.1) y Naín (véase 3.3) como ciudades (*poleis*). Más peculiares aún resultan unas cuantas referencias, más concretas de lo que cabría esperar, a rasgos locales de Jerusalén y sus alrededores (véase 1.1, 1.2, 1.3, 6.1, 6.4, 6.5, 6.10, 6.12). El conocimiento exacto de la distancia entre Jerusalén y Emaús es algo único en sinópticos (véase 6.11). Es posible recurrir a una explicación no forzada si reconocemos que el autor de la obra en dos partes de Lucas había visitado la ciudad santa en persona, según los acontecimientos relatados en unas de las secciones «nosotros» de Hechos

(Hch 21:15–18). Las referencias geográficas en Hechos, especialmente las que se refieren al área entre Jerusalén y Cesarea Marítima, refuerzan la tesis de que su autor fue un compañero de viaje de Pablo.

Cualquier posible relevancia más profunda de las referencias geográficas seguramente radican en la propia tradición (véase 1.3, 3.3, 3.10). El evangelista que escribió a los cultivados griegos difícilmente podía suponer que sus lectores tendrían conocimiento de la geografía profética del AT. Una referencia precisa como la de Emaús revela más bien un interés histórico. Sin embargo, para Lucas anclar la enseñanza cristiana en una historia sobre Jesús transmitida de manera fiable también era teológicamente relevante (cf. Lc 1:14).

7.7. Juan. Comparado con los otros tres Evangelios, Juan es, con diferencia, el que ofrece un mayor número de referencias a lugares. A menudo las referencias son bastante concretas. Su conocimiento es sólido en cualquiera de las áreas que describe, sea Galilea (véase 3.2, 3.4, 3.5, 3.14) y el norte (véase 2.4, 2.5), Samaria (véase 5.2) o Jerusalén (véase 6.1, 6.2, 6.3, 6.5, 6.7, 6.10) y sus alrededores (véase 5.3, 5.5). La única explicación sensata para ello es que el evangelista, o al menos el discípulo que respondía de la tradición (Jn 21:24), era un nativo de Palestina, aunque no necesariamente de Jerusalén.

De la misma manera que Juan presenta una imagen más exhaustiva de la duración del ministerio de Jesús, también describe de forma más completa su alcance geográfico. Según el cuarto evangelista, Jesús también ministró en zonas como Batanea (véase 2.5) y Samaria (véase 5.2) donde vivían grupos periféricos de judíos. El contacto con ellos parece haberle comportado la deshonrosa designación de «samaritano» (Jn 8:48). Resulta llamativo que Jesús a menudo ministrara en lugares sagrados como el pozo de Jacob (véase 5.2), Betesda (véase 6.2), Siloé (véase 6.3) y, por supuesto, el templo de Jerusalén (véase 6.1). Esto lo hacía para cumplir las expectativas asociadas a estos lugares, sobrepasar esas expectativas y convertirlos así en superfluos. En presencia de Gerizim, y a la vista del templo de Jerusalén, la sustitución de todos los santuarios judíos por la adoración de Jesús «en espíritu y en verdad» se convierte en un tema explícito (Jn 4:20–24).

En el Evangelio de Juan el ministerio de Jesús se concentra tanto en Jerusalén que cabe plantearse la pregunta de si la forma estereotipada de referirse a «los judíos» (*hoi Ioudaioi)* no sonaría también a descripción

geográfica (equiparando a «los judíos» con los «habitantes de Judea»; *GBL* 2.736). Con el nombre «Betania» Juan vinculó geográficamente la irrupción de la salvación en el norte con su cumplimiento en el sur (véase 2.5). En relación con Siloé se permite hacer un uso cristológico de la interpretación judía sobre el significado del nombre de un lugar (véase 6.3). No se puede decir que sea casual que el anclaje más seguro del ministerio de Jesús en el tiempo y el espacio ocupe el primer plano en la obra del evangelista que hace un énfasis especial en la encarnación (Jn 1:14).

Véase también GALILEA; JERUSALÉN; MONTAÑA Y DESIERTO; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Ådna,** *Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999); **D. Baldi,** *Enchiridion Locorum Sanctorum* (3ª ed.; Jerusalén: Franciscan Printing Press, 1982); **J. H. Charlesworth,** ed., *Jesus and Archaeology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **G. Dalman,** *Sacred Sites and Ways: Studies in the Topography of the Gospels* (Nueva York: Macmillan, 1935); **W. D. Davies,** *The Gospel and the Land* (Berkeley: University of California, 1974); **C. A. Evans,** *Jesus and His World: The Archaeological Evidence* (Louisville: Westminster John Knox, 2012); **J. Finegan,** *The Archaeology of the New Testament* (2ª ed.; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992); **K. H. Fleckenstein, M. Louhivuori y R. Riesner,** *Emmaus in Judäa* (Giessen: Brunnen, 2003); **H. Geva,** ed., *Ancient Jerusalem Revealed* (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1994); **M. Hengel,** «Luke the Historian and the Geography of Palestine in the Acts of the Apostles», en *The Book of Acts in Its Palestinian Setting,* ed. R. J. Bauckham, (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 27–78; **C. Kopp,** *The Holy Places of the Gospels* (Edimburgo/Londres: Nelson, s.f.); **J. Murphy-O'Connor,** *Keys to Jerusalem* (Oxford: Oxford University, 2012); **B. Pixner,** *Paths of the Messiah and Sites of the Early Church from Galilee to Jerusalem* (San Francisco: Ignatius, 2010); **R. Reich,** *Excavating the City of David* (Jerusalén: Israel Exploration Society, 2011); **R. Riesner,** «Galiläa», *GBL* 1.406–7; ídem, «Jerusalem», *GBL* 2.661–77; ídem, «Judäa», *GBL* 2.735–36; ídem, «Bethany Beyond the Jordan», *TynBul* 38 (1987) 29–63; ídem, *Bethanien jenseits des Jordan: Topographie und Theologie im Johannes-Evangelium* (Giessen: Brunnen, 2002); **G. Theissen,** *The Gospels in Context* (Mineápolis: Fortress, 1991); **Y. Tsafrir, L. Di Segni, J. Green,** *Tabula Imperii Romani: Iudaea -*

Palaestina (Jerusalén: Israel Exploration Society, 1994).

R. Riesner

ARREPENTIMIENTO

Arrepentimiento es un término que se refiere al remordimiento o pesar que también puede resultar en un cambio de pensamiento y conducta. En los Evangelios, arrepentimiento apunta tanto a un cambio interior como a un cambio de comportamiento (principalmente darle la espalda a una vida impía y cambiarla por una vida orientada hacia Dios).

1. Consideraciones lingüísticas
2. Trasfondo judío
3. Trasfondo grecorromano
4. Las misiones de Juan y Jesús
5. El arrepentimiento en los Evangelios

1. Consideraciones lingüísticas.

El concepto de arrepentimiento en los Evangelios aparece en griego bajo dos campos semánticos principales: *metanoia/metanoeō* y *epistrophē/epistrephō*. En los Evangelios sinópticos (no se hace referencia a ello en el Evangelio de Juan), *metanoia/metanoeō* es principalmente el acto de volverse hacia *Dios y apartarse de la conducta impía, la respuesta adecuada a la predicación del *reino de Dios (Mt 3:2, 8, 11; 4:17; Mc 1:4; 1:15; 6:12; Lc 3:3, 8; 5:32; 15:7, 10; 16:30; 24:47). El arrepentimiento es la respuesta humana a la iniciativa y el *perdón de Dios, de manera que la consecuencia de no arrepentirse es la muerte (Lc 13:3, 5).

Tanto en Marcos como en Mateo *epistrephō* carece de una connotación religiosa intrínseca, y hace referencia a girarse hacia algo o alguien (e. g., «la multitud» [Mc 5:30] o «los discípulos» [Mc 8:33]), o simplemente un regreso (Mt 10:13; 12:44; 24:18; Mc 13:16). Solamente en una ocasión significa «volverse a Dios» (Mt 13:15; Mc 4:12; cf. Is 6:9–10). El Evangelio de Juan solamente incluye una referencia a *epistrephō*, donde indica un giro físico hacia alguien (Jn 21:20). Es en el Evangelio de Lucas donde encontramos un interés mayor en el uso de *epistrephō*. Aparte de un uso no religioso del término que se refiere a volver o regresar a algo o a alguien (Lc 2:39; 8:55; 17:4, 31; 22:32; Hch 9:40; 15:36; 16:18), frecuentemente se menciona para describir una reorientación de la vida de una persona hacia Dios (Lc 1:16, 17; Hch

3:19; 9:35; 11:21; 14:15; 15:19; 26:18; 26:20). La forma nominal, *epistrophē*, se utiliza tan solo en una ocasión, y corresponde a la recepción de la salvación por los *gentiles (Hch 15:3; cf. Hch 15:1). Hay dos casos en Hechos donde *metanoeō* y *epistrephō* aparecen juntos, como términos complementarios; *metanoeō* da a entender la dimensión negativa, ya que implica un abandono del *pecado, mientras que *epistrephō* apunta a la dimensión positiva, al referirse a volverse hacia Dios (Hch 3:19; 26:20).

2. Trasfondo judío.

2.1. Antiguo Testamento. En el AT hay dos términos que básicamente describen el concepto del arrepentimiento: *šûb/yûb* y *niḥām*. El término principal que aquí nos interesa es *šûb/yûb*, que significa «girarse» en todo tipo de contextos, pero que también transmite la idea de volverse a Dios. Es un volverse de y un volverse a, y por lo tanto un apartarse del pecado y un volverse hacia Dios. El pueblo, especialmente en los escritos de los profetas, es llamado a reconocer y apartarse de sus malos caminos (Jr 15:7; 25:5; 35:15; Ez 14:6; 33:11; Os 5:15; Zac 1:4), a volver (o volver una vez más) a la relación con Dios (Os 5:4; 6:1; Am 4:6; Mal 3:7), algo que se demostraría mediante un retorno a la obediencia a la *ley y a la palabra de los profetas (Jr 26:4; cf. 2 Re 17:13) y una actitud cambiada hacia el prójimo, especialmente los pobres y los necesitados (Am 4:1–11). La respuesta a este llamamiento al arrepentimiento no siempre fue positiva (Jr 35:15), y las consecuencias de no arrepentirse podían resultar fatales (Jr 35:15–17). El otro vocablo, *naḥam*, significa «lamentar algo» o «alterar el propósito de uno motivado por la lástima», y se emplea en el AT principalmente para referirse a Dios, que es movido a misericordia cuando el pueblo se arrepiente (Jr 18:8; 26:19; Jon 3:10).

En la LXX *metanoeō* traduce el hebreo *naḥam* (1 Sm 15:29; Jr 18:10), mientras que *šûb/yûb* se traduce mediante *epistrephō*. El significado de *metanoeō*, fiel al sentido del hebreo *naḥam* («sentirlo, lamentarlo, tener misericordia»), refleja la raíz de la causa del cambio que subyace al arrepentimiento. Es un uso específico de *metanoeō* en la LXX para referirse al cambio divino de comportamiento (1 Sm 15:29) o de mente (Jr 4:28). En la traducción de la LXX del AT canónico no se usa el término *metanoia* (cf. Oda 12:8; Sab 11:23; 12:10; 12:19; Eclo 44:16),

salvo por Proverbios 14:15, donde aparece sin traducir un concepto hebreo correspondiente.

2.2. Otros escritos judíos. Varios escritos judíos reflejan el sentido principal del arrepentimiento como un apartamiento del pecado para volverse hacia Dios. A las personas que han abandonado la ley de Dios (OrAzar 1:6) se las conmina a arrepentirse (Tob 13:6; Eclo 18:21), a cambiar sus corazones hacia Dios (Eclo 17:25–26). No hay reproche para quienes se vuelven a Dios (Eclo 8:5), cuya misericordia hace posible el arrepentimiento (Sab 11:23; 12:10; Eclo 17:24). Se espera que el pueblo vuelva a la ley como prueba de su arrepentimiento (*4 Esd* 7:133; Sab 16:7). Hay personas que no se arrepienten (3 Mac 2:24; Eclo 5:7; 48:15), y que sufrirán la ira de Dios (Eclo 5:7).

Hay que hacer una mención especial a *José y Asenet*, donde se presenta la vuelta de Asenet, la hija de un sacerdote pagano egipcio, de la idolatría a la adoración del Dios hebreo. Esta vuelta es escenificada por Asenet, que se recluye en su torre, arroja sus ídolos por la ventana (*JyA* 10:12), se viste de saco y ceniza (*JyA* 10:14), ora al Dios de José y confiesa sus pecados (*JyA* 12:1–15), y ayuna (*JyA* 10:1, 17). Asenet renuncia incluso a sus posesiones más valiosas, entregándolas a los pobres (*JyA* 10:11–12). Después de todo esto, un hombre del cielo, un «comandante de la casa del Señor y capitán jefe de todos los ejércitos del Altísimo» (*JyA* 14:8), le dice a Asenet que el Señor ha escuchado positivamente su confesión (*JyA* 15:2) y ha escrito su nombre en el libro de la vida (*JyA* 15:4). Se debate sobre si esta historia romántica se puede tomar como un ejemplo de proselitismo judío o se trata simplemente de la bienvenida a un prosélito.

3. Trasfondo grecorromano.

Tradicionalmente se ha mantenido que el arrepentimiento en la sociedad grecorromana implicaba únicamente tener una opinión distinta sobre la acción que uno había cometido, sin que ello supusiera ningún intento por enmendar el error. En un análisis muy completo, G. Nave se aparta de esta tesis y muestra que existe una continuidad entre el uso cristiano del arrepentimiento y el uso griego, si bien este último es objeto de alguna matización. Así, Nave resume los rasgos habituales del arrepentimiento en el pensamiento grecorromano: pensar de nuevo en la acción cometida; cambio en la manera de pensar; cambio emocional;

remordimiento; disposición y capacidad de cambiar el error para que el arrepentimiento sea beneficioso; reprensión divina o humana; alguna forma de evitar el juicio y el castigo; en algunos casos el requerimiento de que el arrepentimiento vaya acompañado de alguna prueba de que la conducta ha cambiado; perdón y reconciliación como resultado final del arrepentimiento.

4. Las misiones de Juan y Jesús.

4.1. Juan el Bautista. El arrepentimiento aparece por primera vez en los Evangelios sinópticos en la predicación de *Juan el Bautista, que anuncia un bautismo de arrepentimiento (Mt 3:2; Mc 1:4; Lc 3:3). Se trata de un bautismo que expresa arrepentimiento, que trae el perdón divino de los pecados sobre el penitente, y por tanto la vuelta a una nueva vida que prepara la venida del Mesías de Dios. Hay una urgencia escatológica en la llamada al arrepentimiento, de modo que Mateo y Lucas vinculan el bautismo de Juan con el inminente *juicio escatológico, afirmando que «el hacha está puesta a la raíz de los árboles» (Mt 3:10 // Lc 3:9). Sin embargo, el futuro escatológico no solo traerá juicio sino también la realidad del reino a aquellos que se arrepienten (Lc 23:41–42). Por consiguiente, el emplazamiento al arrepentimiento que hace Juan el Bautista conduce al perdón de los pecados (Mc 1:4; Lc 3:3). El *bautismo de Juan contrasta con cualquier excepción basada en el pretexto de ser descendientes de *Abraham (Mt 3:9; Lc 3:8). Es un acto que se realiza una sola vez y que se demuestra dando buenos frutos (Mt 3:8; Lc 3:8). Así pues, el arrepentimiento tiene una dimensión ética; se trata de un volverse a Dios que tiene consecuencias para la relación con el prójimo (Lc 3:10–14).

4.2. Jesús. El ministerio terrenal de Jesús se describe en su conjunto como la proclamación de la venida del reino prometido de Dios (Mt 4:17; Mc 1:14–15; Lc 4:43), que se inaugura con la vida y ministerio de Jesús. La predicación de Jesús exige arrepentimiento, una vuelta hacia el futuro de Dios que se acerca, como requisito para entrar en el reino (Mt 4:17; Mc 1:15). Por lo tanto, en el contexto del NT el arrepentimiento sufre un desarrollo de su uso veterotestamentario, ya que se relaciona con la realidad de la venida del reino de Dios.

En este sentido ha sido muy controvertida la postura de E. P. Sanders, quien afirma que Jesús «les ofreció [a sus oyentes] ser incluidos

en el reino no solo *mientras eran pecadores* sino también *sin* exigir un arrepentimiento tal como se entiende habitualmente, y por tanto podía haber sido acusado de ser amigo de personas que *seguían siendo* pecadoras indefinidamente» (Sanders, 206). Sanders sostiene que Jesús no predicó el arrepentimiento, que en las escasas ocasiones en las que apeló a él, su vocación fue individual, no colectiva, y que su llamamiento lo hizo antes de que se mencionara, y mucho menos se exigiera, alguna señal de arrepentimiento. Sanders también excluye las cuestiones relacionadas con la conducta en la predicación de Jesús. A Sanders se le ha criticado por atribuirle de manera tendenciosa el lenguaje del arrepentimiento a la labor editorial de los evangelistas. También es digno de mención que los verbos que Jesús utiliza para el arrepentimiento están en plural. Por consiguiente, Jesús aparece en los Evangelios llamando no solo a individuos al arrepentimiento, sino a diferentes grupos sociales y al conjunto de Israel (Mt 11:20–24 // Lc 10:13–16; Mt 12:38–42 // Lc 11:29–32; Mt 23:37–39 // Lc 13:34–35; Lc 13:1–5).

La llamada de Jesús a un cambio de conducta queda sobradamente probada en la actitud radicalmente nueva hacia las posesiones, tal como ilustran las parábolas del tesoro escondido (Mt 13:44) y de la perla de gran precio (Mt 13:45–46), o en el contraste entre los relatos del rico (Lc 18:18–30) y de Zaqueo (Lc 19:1–10). Por un lado, Zaqueo da muestras de su arrepentimiento entregando la mitad de su riqueza a los pobres y devolviendo cuatro veces más de lo que anteriormente hubiese podido defraudar a las personas afectadas (cf. Lc 3:10–14). En cambio, el joven rico se entristece cuando Jesús le invita a vender lo que tiene, distribuir los beneficios entre los pobres y seguirle, ya que está demasiado apegado a sus riquezas (véase RICOS Y POBRES). Así pues, para Jesús el arrepentimiento no es la simple aceptación de una serie de creencias, sino más bien un cambio de comportamiento según los valores del reino.

Hay otros casos en los que el arrepentimiento está implícito en otros términos, como por ejemplo «el evangelio» (Lc 9:6; cf. Mc 6:12), y es la respuesta esperada al llamamiento de Jesús al *discipulado (Lc 5:32; 10:13; 11:32; 13:3, 5; 15:7, 10; 16:30; 24:47). Si el discipulado ha de interpretarse como una ruptura con el pasado y una vuelta hacia Dios, entonces esto solo es posible a través del arrepentimiento. En algunas ocasiones Jesús se refiere al arrepentimiento de un modo que resume

todo el propósito de su ministerio (Lc 5:32; cf. Mt 9:13 // Mc 2:17).

5. Arrepentimiento en los Evangelios.

5.1. Marcos. En el Evangelio de Marcos arrepentimiento no es un término que se use con frecuencia (3x), pero sí se hace referencia a él en momentos clave de la narración, calificando el mensaje y ministerio de aquellos que están involucrados en la predicación del reino: Juan el Bautista, Jesús y los Doce como representantes de todos los discípulos. Así, el arrepentimiento se menciona por primera vez en relación con el ministerio de Juan como imperativo para el perdón de los pecados y evidenciado a través del bautismo (Mc 1:4). El ministerio de Jesús se presenta como la predicación del reino de Dios, con una llamada a arrepentirse y creer en el evangelio, ya que el momento del reino de Dios está cerca (Mc 1:14–15). El *kairos* de Dios ha llegado en Jesús, y su cumplimiento escatológico está próximo. Jesús amplía el alcance de su ministerio terrenal enviando a los Doce de dos en dos, con su autoridad, para que prediquen el arrepentimiento a las personas (Mc 6:12).

5.2. Mateo. El Evangelio de Mateo presenta los ministerios de Juan el Bautista (Mt 3:2) y Jesús (Mt 4:17) usando una descripción idéntica de su llamamiento al arrepentimiento, que urge debido a la proximidad del reino. Juan el Bautista vincula el arrepentimiento con un estilo de vida pertinente (Mt 3:7–9) y sitúa esta demanda en el contexto del juicio escatológico que va a efectuar Jesús (Mt 3:11–12). El propio Jesús hace una predicción similar de la condena escatológica sobre las ciudades que no se arrepintieron tras su predicación (Mt 3:11). En su tradicional material compartido con el Evangelio de Lucas, Mateo también refleja la identificación que hace Jesús de su ministerio con el del profeta Jonás, cuya predicación fue mejor recibida por las personas de su generación que la de Jesús por la suya, dando lugar al arrepentimiento de la primera y a la condenación de la segunda (Mt 12:38–42). Para Mateo, el arrepentimiento es más que un simple remordimiento, como seguramente fue el caso de Judas (Mt 27:3), porque también entraña creer (Mt 21:32) en el contexto de la proximidad del reino y del juicio escatológico.

5.3. Lucas. Desarrollando su material en forma de secuencia o patrón intencionado, Lucas hace hincapié en el arrepentimiento como parte de su motivo central del plan salvífico y la iniciativa de Dios. Esta iniciativa

divina se expresa a través de un lenguaje de necesidad (Lc 2:49; 4:43; 9:22; 13:33; 17:25; 19:5; 22:37; 24:7, 44) y la lleva a cabo Jesús, quien anuncia el año del favor del Señor (Lc 4:19) y tiene el arrepentimiento de los pecadores como meta de su ministerio (Lc 5:32; 7:39; 15:2; 19:7). Así pues, para Lucas el arrepentimiento es tanto universal, ya que nadie está sin pecado (Lc 13:3, 5), como inclusivo de los socialmente despreciados (Lc 3:12; 5:27, 30; 7:37, 39; 15:1–2; 19:2, 7; 23:40–41). El resultado de la gente que abandona su vida pecaminosa y se vuelve hacia el plan salvífico de Dios se muestra claramente en Lucas a través de una actitud diferente hacia la riqueza y las posesiones (Lc 3:11, 13, 14; 5:28; 8:1–3; 15:12–14, 29–30; 19:2, 8), de actos visibles que evidencian un arrepentimiento interno (Lc 3:8). Aquellos que se arrepienten se convierten ahora en miembros de la nuevo comunidad de los seguidores de Jesús, la comunidad del reino, que celebra el arrepentimiento y el perdón en la *mesa (Lc 5:29–30; 7:36; 8:3; 15:23; 19:5, 7). Jesús declara el perdón y la salvación sobre todos los que se arrepienten según la iniciativa salvífica de Dios (Lc 5:31–32; 7:48, 50; 15:7, 10, 32; 19:9–10; 23:43).

Otro patrón de arrepentimiento lo encontramos en Hechos, en los denominados relatos domésticos, donde se describe la vuelta a Dios de una familia completa. De acuerdo con D. Matson, hay al menos tres elementos básicos que definen este patrón lucano: una casa como lugar donde se predica el evangelio; una predicación inclusiva dirigida tanto a judíos como gentiles, que se salta por tanto las normas de pureza; y una comunión de mesa inclusiva. Matson elabora este patrón modelado por la historia de la predicación de los setenta (Lc 10:1–16), subrayando la predicación del reino de casa en casa, donde el arrepentimiento se espera como resultado de la proclamación del reino y se evidencia mediante la comunión de mesa. Por lo tanto, la predicación de los discípulos en Hechos alcanza a titulares de familias (pudientes): un centurión (Hch 10:1–11:18); una vendedora de púrpura (Hch 16:11–15); un carcelero (Hch 16:25–34); el jefe de una sinagoga (Hch 18:1–11, aunque reunidos en casa de Justo). Según Hechos, el mensaje predicado es positivamente escuchado y recibido (Hch 10:22; 16:14, 32; 18:8), algo que confirman los bautismos (Hch 10:48; 16:15, 33; 18:8) y celebrado en torno a una mesa que incluye a todos (Hch 11:3; 16:15, 34; [18:7]), ya que aquí todos los titulares son de origen gentil y temerosos de Dios,

salvo en el caso de Crispo, un judío. Al hecho de que todo esto se presente como la vuelta a Dios no de un individuo sino de una familia completa se le ha llamado la «fórmula *oikos*» en Hechos (Hch 11:14; 16:15, 34; 18:8). La familia se convierte tanto en el lugar de formación como en el lugar de reunión de la comunidad cristiana (iglesia doméstica), donde se evidencia y celebra el arrepentimiento.

5.4. Juan. El lenguaje del arrepentimiento está ausente en el Evangelio de Juan. Esto ha llevado a algunos a cuestionar si el arrepentimiento era tan relevante, después de todo, como lo ha considerado más tarde la iglesia. No obstante, el concepto y sus implicaciones están presentes en el Evangelio de Juan de distintas maneras. Así, usando el lenguaje de la fe, Juan viene a expresar la vuelta a Dios a través de la fe en Jesús (Jn 1:7, 12; 3:15, 18, 36; 6:47; 8:24, 30; 11:25; 12:11, 36, 39–40, 46; 14:29; 20:27–31). Asimismo, el uso metafórico de la luz y las tinieblas (Jn 1:4–12, 19–21; 8:12; 12:35–46) refleja el tradicional dualismo judío presente también en la literatura apocalíptica, que transmite la invitación a volverse de las tinieblas a la *luz, de la muerte a la *vida.

Véase también DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; ÉTICA DE JESÚS; FE; PERDÓN DE PECADOS; MISERICORDIA; RICOS Y POBRES; COMUNIÓN DE MESA.

BIBLIOGRAFÍA. **B. Chilton,** "Jesus and the Repentance of E. P. Sanders", *TynBul* 39 (1988) 1–18; **Z. A. Crook,** *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean* (BZNW 130; Berlín: de Gruyter, 2004); **T. M. Finn,** *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity* (Nueva York: Paulist Press, 1997); **B. R. Gaventa,** *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1986); **C. Lienemann-Perrin y W. Lienemann,** eds., *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel* (SAC 20; Wiesbaden: Harrassowitz, 2012); **D. L. Matson,** *Household Conversion Narratives in Acts: Pattern and Interpretation* (JSNTSup 123; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); **F. Méndez-Moratalla,** *The Paradigm of Conversion in Luke* (JSNTSup 252; Londres: T & T Clark, 2004); **G. D. Nave Jr.,** *The Role and Function of Repentance in Luke-Acts* (SBLAB 4; Leiden: E. J. Brill, 2002); **E. P. Sanders,** *Jesus and Judaism* (Londres: SCM, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid:

Trotta, 2004); **N. H. Taylor,** "The Social Nature of Conversion in the Early Christian World", en *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, ed. P. F. Esler (Londres: Routledge, 1995) 128–36; **A. F. Walls,** "Converts or Proselytes? The Crisis over Conversion in the Early Church", *IBMR* 29 (2004) 2–6; **R. D. Witherup,** *Conversion in the New Testament* (ZS; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994); **C. J. H. Wright,** "Implications of Conversion in the Old Testament and the New", *IBMR* 28 (2004) 14–19.

F. Méndez-Moratalla

ASCENSIÓN DE JESÚS

El estado exaltado de Jesús a la diestra de Dios es un tema clave en el NT. Expresa la convicción cristiana de que Jesús ahora reina sobre el universo y tiene profundas implicaciones, especialmente para la *escatología y la cosmología del NT. Este tema aparece en todos los documentos neotestamentarios y está íntimamente ligado a la *resurrección de Jesús, aunque solo Lucas ofrece un relato de la ascensión de Jesús como un acontecimiento espacio-temporal tras su resurrección.

1. Fuentes
2. Resurrección y ascensión
3. Historicidad
4. Relevancia teológica

1. Fuentes.

Del estatus exaltado y la posición de Jesús a la diestra de *Dios dan fe muchos textos del NT. Pablo los da por sentado sin argumentarlos o defenderlos y basa en ellos otras enseñanzas, como el esperado retorno de Jesús del cielo (e. g., Rom 8:34; Flp 2:9; 1 Tes 1:10; 4:16; cf. Ef 1:20; 4:7–13; Col 3:1; 1 Tim 3:16), como hace también 1 Pedro 3:21–22. Hebreos basa su interpretación sobre la función sacerdotal de Cristo en el hecho de que está sentado «a la diestra de la Majestad en las alturas» (Heb 1:3; cf. Heb 4:14; 7:26; 8:4; 9:24). El reinado de Jesús es un elemento clave de la cristología de Apocalipsis (Ap 3:21; 5:6–14; 7:17). En los Evangelios sinópticos, los dichos del «Hijo del Hombre» presentan a Jesús «viniendo sobre las nubes» (e. g., Mt 24:30; 26:64; Mc 14:62; Lc 21:27), lo que significa que Jesús o bien «viene» a Dios (en la línea de Dn 7:13–14) o bien «viene» del cielo a la tierra; en cualquier caso, su

estado exaltado queda claro. El cuarto Evangelio incluye enseñanza sobre la «glorificación» de Jesús (e. g., Jn 7:39; 8:54; 12:16; 14:13; 17:5), lo cual encaja bien con el material sinóptico: Juan describe a Jesús yendo de vuelta al Padre en el cielo, de donde vino (Jn 3:13; 13:1–3; 16:5, 28), un viaje que incluye su cruz, resurrección y exaltación. Juan distingue entre la resurrección de Jesús y su ascensión, ya que el Señor le dice a María: «aún no he subido [*anabainō*] a mi Padre» (Jn 20:17; cf. Jn 3:13; 6:62), dando a entender que su ascensión todavía no se ha producido. Así pues, la creencia en la exaltación de Jesús forma parte del fundamento de la fe apostólica desde los primeros tiempos.

Solo Lucas cuenta la historia de cómo Jesús accedió a su posición actual, en el relato (doble) de la ascensión (Lc 24:44–53; Hch 1:4–11), y además es el único que especifica un período de cuarenta días en los que se producen apariciones del Jesús resucitado antes de su ascensión (Hch 1:3). Ambos relatos presentan el traslado de Jesús al cielo como un acontecimiento visible a sus seguidores que estaban presentes (Lc 24:51; Hch 1:9–11). El pasaje de Hechos contiene cuatro palabras relacionadas con la vista que no son los términos habituales para referirse a «visiones» o «sueños» (*blepō, ophthalmos, atenizō, emblepō),* y ambos pasajes utilizan los verbos «ser levantado» o «ser tomado arriba» (*anapherō, epairō, analambanō)*. Merece la pena observar que Hebreos al menos insinúa una ascensión cuando habla de Jesús «traspasando» (*dierchomai)* los cielos (Heb 4:14).

2. Resurrección y ascensión.

La pregunta que surge al leer el relato de Lucas es cómo habría que interpretar la relación entre la resurrección, exaltación y ascensión de Jesús. En términos generales las hipótesis académicas que se han presentado son tres (según K. L. Anderson, quien añade otras posturas minoritarias): (1) Jesús resucitó espiritualmente, un evento que coincidió con su exaltación, y el relato lucano presenta una etapa posterior de la narración que explica el estado exaltado de Jesús (G. Lohfink lo denomina «concretización» o «historización»); (2) Jesús resucitó, fue exaltado y ascendió la mañana de Pascua, y luego apareció desde el cielo durante un período de cuarenta días antes de producirse la aparición y marcha finales (Fitzmyer; Maile; Zwiep); (3) La muerte, resurrección y ascensión de Jesús hay que contemplarlas como una proceso integrado

desde el dolor hasta el reinado; deberíamos considerar estos acontecimientos como un complejo (van Stempvoort; Parsons; Anderson; Harris). Ahora vamos a ver brevemente cada uno de estos tres puntos de vista.

La primera postura está muy extendida, y lleva aparejado el rechazo al carácter físico de la resurrección de Jesús. G. Lohfink sostiene que los relatos de la ascensión de Lucas se basan en relatos de raptos que se encuentran en otros textos de los mundos judío y grecolatino (e. g., Elías en 2 Re 2:11–12). Resulta innegable que la historia de Lucas se presenta de un modo similar a otras historias de raptos, pero esto no nos dice nada acerca del origen de la historia de Lucas; y en el caso de Elías el profeta no muere antes de su rapto, mientras que Jesús sí muere antes de ascender. Parece improbable que los primeros cristianos pasaran de pensar en la resurrección y ascensión de Jesús como eventos invisibles a concebirlos como acontecimientos físicos, ya que sus suposiciones (judías) sobre la resurrección eran sumamente físicas (Wright). Igualmente, Lucas tampoco fusiona la exaltación y la ascensión; antes bien, vincula la exaltación con la resurrección (Lc 24:26; Hch 13:33).

El segundo punto de vista parece contradecir la narración de Lucas, ya que significa que en Lucas 24:26 Jesús estaba criticando a los dos discípulos que iban camino de Emaús por no darse cuenta de que él ya había ascendido (así opina Fitzmyer). Esto le hace violencia a la secuencia de la historia lucana de la resurrección, las apariciones y luego la ascensión. Además, los discursos evangelísticos de Hechos contienen una secuencia histórica parecida, con una resurrección seguida de apariciones pero sin que exista una ascensión entre ellas (Hch 10:34–43; 13:30–31; cf. Hch 2:32–35).

La mejor opción parece ser alguna variante de la tercera postura, puesto que contempla la resurrección, exaltación y ascensión de Jesús como un todo dentro del cual se pueden observar ciertos «momentos» (Anderson). Por tanto, existe una fluidez en las referencias de Lucas a estos momentos: puede referirse a la resurrección de Jesús como su entronización (Hch 2:30–31) y a su ascensión como su exaltación (Hch 2:33–34). De igual modo, el rechazo de Jesús puede ir seguido de su resurrección como «autor [*archēgos*] de la vida» (Hch 3:14–15) o de su exaltación a la diestra de Dios como «líder» (*archēgos*) y «salvador» (Hch 5:30–31).

3. Historicidad.

Las críticas al valor histórico del relato lucano de la ascensión se han centrado en dos áreas principales: asume un modelo anticuado de un universo de «tres plantas» (Lohfink; Houlden), y es una versión cristianizada de historias judías y grecolatinas, especialmente del apoteosis de los emperadores (Houlden; Wright, 55–60).

Aunque Lucas probablemente esté empleando una forma de escribir pictórica, parece improbable que él (u otros autores del NT) concibieran a un Jesús que moraba a unos cuantos kilómetros por encima de la tierra; afirmar que los cielos están «sobre» la tierra no implica dar por buena esa suposición, de la misma manera que la gente que hoy en día que dice que el sol «se levanta» no piensa necesariamente que la tierra esté estática y que el sol gire en torno a ella (Moule; Wright, 653–56). Es más probable que Lucas se base en la tradición a la hora de contar esta historia, ya que los «cuarenta días» (Hch 1:3) y el uso de vocabulario relacionado con la vista (véase 1) denotan un acontecimiento ocurrido en el tiempo y el espacio que aclara el modo en que el grupo de los apóstoles llegó a entender que ahora Jesús había sido exaltado a la diestra del Padre. El silencio de Lucas 24 y Juan 20 sobre este asunto no anula la voz de Hechos 1 (Harris).

Las historias antiguas sobre entrar en el cielo se pueden clasificar en dos tipos (Lohfink): las que hablan de un viaje del alma al cielo (como sucede frecuentemente en los escritos apocalípticos judíos intertestamentales), y las que contienen la tradición de un «rapto» (tales como la historia de Elías o la marcha de Rómulo) (Lohfink; Zwiep). Los relatos de Lucas incluyen más elementos de esta última clase de historias, pero aun así presentan la ascensión de Jesús como un acontecimiento singular y no tanto como algo simplemente «basado» en otros relatos, particularmente porque la ascensión de Jesús marca el final de su secuencia de apariciones postpascuales a sus discípulos. Si bien hay indicios de tradiciones cristianas de siglos posteriores que cuentan la historia de la exaltación de Cristo de un modo que recuerda la apoteosis de los emperadores, las historias de Lucas evidencias pocos vínculos de ese tipo, ya que no versan sobre un «alma» que se marcha a un plano más elevado, sino de la marcha física de un Jesús transformado y con un nuevo cuerpo. No obstante, es probable que hablar sobre Jesús

entrando en el cielo supusiera un desafío implícito al gobierno imperial, ya que colocaba a Jesús en el lugar en que se suponía que estaban los emperadores ya fallecidos.

4. Relevancia teológica.

La ascensión de Jesús marca su transición de la tierra al cielo: «el cielo» (o «al cielo») se encuentra tres veces en Hechos 1:10–11 (cf. Lc 24:51) y supone para los apóstoles una demostración visual de la verdad del estado exaltado de Jesús. Tiene, como mínimo, siete implicaciones importantes (Donne; Farrow; Harris; Walton).

(1) La ascensión implica que Jesús reina ahora junto a Dios en el cielo, y que por lo tanto resulta apropiado llamarle *«Señor» y también «Mesías» (Hch 2:36). La nube (en singular) (Hch 1:9) recuerda a la que aparece en Lucas 21:27 sobre la que el *Hijo del Hombre viene a Dios (cf. Dn 7:13), colocando claramente a Jesús junto al Dios de Israel. Así, Jesús, todavía humano, debe ser *adorado (Lc 24:52) junto a Yahvé, y así se amplía el retrato del Dios de Israel (Johnson). El Salmo 110 (esp. Sal 110:1, 4) era un pasaje bíblico clave que se interpretaba (siguiendo el propio ejemplo de Jesús [Mc 12:35–37]) como una referencia a Jesús, a quien por tanto hay que concebir como entronizado a la diestra de Dios en calidad de corregente (e. g., Rom 8:34; Heb 10:12–13).

(2) La ascensión presagia el retorno de Jesús a la tierra desde el cielo (Hch 1:11; cf. Heb 9:28). Ese retorno será el tiempo de la renovación y restauración cósmicas prometido en las Escrituras (Hch 3:20–21) y del *juicio (Hch 17:31). La nube —un marcador clave de la marcha de Jesús (Hch 1:9)— se convirtió en un emblema del retorno de Jesús en los textos cristianos primitivos (e. g., 1 Tes 4:17; Ap 1:7; 14:14–16). Pablo recoge el Salmo 110:1 como testimonio de que vendrá un día en que Dios pondrá a los enemigos de Jesús bajo sus pies (1 Cor 15:25–26). La ascensión es «el preaviso del fin» (Robinson, citado en Zwiep, 196).

(3) Gracias a que Jesús ha ascendido, el *Espíritu Santo es dado a los que creen en él (Hch 2:33). El Espíritu viene del cielo a instancias de Jesús, pues el Jesús exaltado es ahora el Señor del Espíritu (Hch 2:36). Es mediante el Espíritu que Jesús ejerce su gobierno y reinado, empoderando a los creyentes para que inviten a toda la creación a volver a Dios; de ahí que los apóstoles deban ir a «los confines de la tierra», expresión que abarca toda la creación (Hch 1:8).

(4) La presencia de Jesús en el cielo significa que allí da la bienvenida a los creyentes, puesto que se encuentra allí para recibir a Esteban (Hch 7:55–56). El hecho de llamar a Jesús «el Hijo del Hombre» en Hechos 7:55–56 implica que ha cumplido Daniel 7:13 y ahora goza de la jurisdicción universal que le ha sido dada al Hijo del Hombre por el Altísimo. De igual manera, Pablo reconoce que cuando Jesús regrese a los cielos y tierra renovados, traerá consigo a creyentes que han muerto para dar la bienvenida a creyentes que todavía estén vivos (1 Tes 4:14–17).

(5) Puesto que ahora Jesús está en el cielo, puede aparecer y actuar desde el cielo. Lucas no tiene una «cristología del ausente», porque Jesús puede aparecerse a Saulo en el camino a Damasco y dejarlo ciego (Hch 9:8); de hecho, Jesús es identificado con los creyentes a quienes Saulo persigue (Hch 9:5). El Jesús que reina es también el Jesús que sufre con su pueblo y que por tanto comparte la capacidad que tiene Dios de estar presente en muchos lugares a la vez. Además, Jesús le dice a Ananías que lo disponga todo para que Saulo sea bienvenido por por parte de la comunidad de creyentes (Hch 9:10–16); Jesús es, pues, el director de escena de los acontecimientos terrenales. Asimismo, Jesús derrama el Espíritu (Hch 2:33) y sana a Eneas (Hch 9:34), y en su nombre son sanadas otras personas (e. g., Hch 3:6, 16; 4:7, 30). Dado que Jesús participa en los acontecimiento de la tierra desde el cielo, resulta apropiado que los creyentes oren pidiéndole que actúe (Hch 9:14, 21).

(6) La ascensión de Jesús perfora el muro entre la tierra y el cielo, y de este modo fluye un tráfico de dos direcciones entre ellos. El frenesí de la actividad angélica en los primeros capítulos de Hechos es ciertamente llamativa (Hch 1:10–11; 5:19; 8:26; 10:3; 12:7–11, 23); es incluso mayor que en el Evangelio de Lucas (donde los ángeles destacan más que en los otros Evangelios), ya que allí las apariciones de ángeles solo son un rasgo de los relatos de la infancia y las historias de la resurrección (es improbable que Lc 22:43 forme parte del texto original de Lucas). De modo semejante, la repetida venida y actividad del Espíritu muestra que el cielo invade la tierra (e. g., Hch 2:1–4; 4:8, 31; 6:10; 7:55; 8:17; 9:17; 10:44; 11:28; 13:2, 9, 52). Los exorcismos de los primeros cristianos suponen la repulsión de las fuerzas de ocupación malignas y de la opresión (e. g., Hch 5:16; 8:7; 16:16–18; 19:12), y «las señales y milagros» se producen en los frentes de batalla (e. g., Hch 2:22, 43; 4:30;

5:12; 6:8; 14:3; 15:12). La palabra de Dios es un agente activo de la misión de Dios (Hch 6:7; 12:24; 13:48–49; 20:32; cf. Is 55:10–11). El cielo está permanentemente «abierto» de un modo que no tiene precedentes en la Escritura.

(7) La actual posición de Jesús en el cielo significa que los creyentes pueden acercarse a Dios con confianza a través de él: él es la fuente segura de *salvación (Heb 5:9–10; cf. Hch 4:12). Tiene el oído del Padre e intercede por los creyentes (Heb 7:25). Como sumo sacerdote en los atrios del cielo (Heb 6:19–20), Jesús puede ayudar a los creyentes que se ven tentados a pecar o apostatar (Heb 4:14–16). La confianza y la seguridad cristianas nacen de la exaltación de Jesús, ya que por medio de él los creyentes tienen asegurada la bienvenida de Dios y son alentado a confiar en el poder capacitador de Cristo para transformar sus vidas y facultarlos a vivir como Dios los llama a vivir.

Véase también CRISTOLOGÍA; GLORIA; ESPÍRITU SANTO; RESURRECCIÓN; HIJO DEL HOMBRE; TRANSFIGURACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **K. L. Anderson,** *«But God Raised Him from the Dead»: The Theology of Jesus' Resurrection in Luke-Acts* (PBM; Milton Keynes: Paternoster, 2006); **B. K. Donne,** *Christ Ascended: A Study in the Significance of the Ascension of Jesus Christ in the New Testament* (Exeter: Paternoster, 1983); **D. Farrow,** *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); **J. A. Fitzmyer,** «The Ascension of Christ and Pentecost», en *To Advance the Gospel: New Testament Studies,* ed. J. A. Fitzmyer (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans; Livonia, MI: Dove, 1998) 265–94; **M. J. Harris,** *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 86–94; **L. Houlden,** «Beyond Belief: Preaching the Ascension», *Theology* 94 (1991) 173–80; **A. Johnson,** «Resurrection, Ascension and the Developing Portrait of the God of Israel in Acts», *SJT* 57 (2004) 146–62; **G. Lohfink,** *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu den Himmelfahrtsund Erhöhungstexten bei Lukas* (SANT 26; Múnich: Kösel, 1971); **J. F. Maile,** «The Ascension in Luke-Acts», *TynBul* 37 (1986) 29–59; **C. F. D. Moule,** «The Ascension-Acts 1.9», *ExpTim* 68 (1956–1957) 205–9; **M. C. Parsons,** *The Departure of Jesus in Luke-Acts: The Ascension Narratives in Context* (JSNTSup 21; Sheffield: JSOT Press, 1987); **P. A. van Stempvoort,** «The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts»,

NTS 5 (1958–1959) 30–42; **S. Walton,** «'The Heavens Opened': Cosmological and Theological Transformation in Luke and Acts», en *Cosmology and New Testament Theology,* ed. J. T. Pennington y S. M. McDonough (LNTS 355; Londres: T & T Clark, 2008) 60–73; **N. T. Wright,** *The Resurrection of the Son of God* (Londres: SPCK; Mineápolis: Fortress, 2003) - existe edición castellana: La resurrección del Hijo de Dios (Estella: Verbo Divino, 2008); **A. W. Zwiep,** *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology* (NovTSup 87; Leiden: E. J. Brill, 1997).

S. Walton

AUTENTICIDAD DE LOS DICHOS Y ACCIONES DE JESÚS. *Véase* CRITERIOS DE AUTENTICIDAD.

AUTORIDAD Y PODER

Para poder captar la presentación que hacen los Evangelios del uso y la interpretación de la autoridad y el poder por parte de Jesús, debemos mirar más allá del individuo. El carisma de una persona, su influencia o función, pueden contribuir a su acceso a la autoridad y el poder, pero estos no son los únicos factores que contribuyen a ello. Además de eso, debemos fijarnos en el contexto en que se han adquirido y se ejercen. La mayoría de individuos, sistemas culturales, instituciones, grupos étnicos y clases socioeconómicas y políticas tienen unos límites rígidos sobre a quién se incluye y a quién se excluye. En los Evangelios nos encontramos a un Jesús que sorprende. Si bien parece ser una persona carismática (Mc 1:27–28), vemos en sus confrontaciones con los líderes y las estructuras de poder que excluyen, marginan y deshumanizan (Mt 23) un uso del poder basado en su autoridad y una rica imaginación teológica, valores, ética y comprensión del *reino de Dios y relación con el Padre que ofrecían una manera distinta de ser y de comportarse para la nueva comunidad fundada en su nombre. Por tanto, sorprende que la discusión sobre estos conceptos haya jugado un papel muy pequeño en la interpretación de los Evangelios en su conjunto. Una cosa sí es cierta: la religión fundamentalmente implica autoridad y poder porque es una conversación sobre Dios —la autoridad final que cuenta con todo el poder— y aquellos que dicen hablar en nombre de Dios.

1. ¿Qué significan «autoridad» y «poder»
2. Autoridad y poder en los cuatro Evangelios
3. Resumen

1. ¿Qué significan «autoridad» y «poder».

Las palabras *autoridad* y *poder* exigen una cuidadosa definición, ya que a menudo se confunden. *Autoridad* es un término complejo que puede referirse al derecho a hacer algo o a actuar de una determinada manera, como por ejemplo dando una orden, obligando a la obediencia o influyendo sobre otra persona. Normalmente la autoridad se delega de algún modo o viene por derecho divino, como muchos monarcas les recordaban a menudo a sus súbditos. También puede hacer referencia a la capacidad o pericia: esto es, a alguien que es una fuente de información que de algún modo se considera autoritativa. Por último, la autoridad posee una dimensión moral. La manera en que una persona, organización o gobierno deriva o ejerce la autoridad es tan importante como tenerla. Así, cualquier investigación sobre el poder y la autoridad debería incluir toda una serie de valores (e. g., humildad, *justicia, generosidad, bondad, gracia, *misericordia) y creencias que conforman el modo en que uno los acumula y luego los utiliza.

El *poder* es esencialmente distinto a la autoridad. Se refiere a la capacidad o medio de hacer algo o actuar de una determinada manera. Esta definición abstracta oscurece el hecho de dónde y cómo se manifiesta el poder, pero todos los que tienen conciencia social entienden que el poder está presente en la mayoría de las interacciones y sistemas humanos. No podemos huir de esa realidad. Entre los ejemplos que se podrían poner están las relaciones económicas y políticas. Si el poder es un elemento que siempre está presente en toda interacción humana, entonces la cuestión acuciante es cómo se utiliza y qué respuesta se le da; una cosa es amasar poder y otra muy distinta ejercerlo una vez acumulado.

Algunos han propuesto que aquí también debería considerarse la legitimidad, ya que no todos los que ocupan un puesto de autoridad tienen poder (e. g., un gobernante que vive en el exilio), y no todo poder se ejerce a través de estructuras existentes o funciones designadas. Autoridad y poder son conceptos que van inseparablemente unidos y que inevitablemente se convierten en parte de la discusión sobre el liderazgo, la vida comunitaria y la interacción humana.

Los Evangelios hacen una presentación básica muy homogénea de un Jesús que está singularmente dotado de autoridad y poder. Camina por

la tierra con una autoridad que proviene de su relación con el Padre y su función en el reino de Dios (Mc 1:9–11), y ejerce un poder que también tiene su origen en *Dios. El centro de la autoridad y el poder de Jesús no radica en su singular carisma o especial talento, aunque desde luego posee esos rasgos. Antes bien, su poder y autoridad radican en la llegada del reino de Dios y se hacen visibles en las vidas de las personas con las que Jesús se encuentra. Vemos en Jesús una redefinición de poder y autoridad que es intrínseca al reinado de Dios.

Ha habido dos enfoques principales a la hora de interpretar el poder y la autoridad de Jesús en las tradiciones evangélicas: la estrictamente lingüística y la político-social. Algunos se han centrado en las palabras (especialmente *exousia,* que se suele traducir como «autoridad»; y *dynamis,* normalmente traducido como «poder») y su uso histórico, confinando la explicación a los casos y el contexto lingüísticos. Sin embargo, esto suele limitar el alcance del estudio a lo *milagroso (exorcismos y sanidades) mientras que excluye los temas sociales más generales. Más recientemente se han empleado las teorías sociológica y política en los estudios sobre Jesús y los Evangelios (e. g., Bryan; Carter; Horsley), y el uso que hace Jesús de la autoridad y el poder en sus interacciones cotidianas se han convertido en un elemento destacado dentro de estos modelos (e. g., la mujer cananea [Mt 15:22–28]; la mujer con el ungüento [Mt 26:6–13 // Mc 14:3–9 // Lc 7:36–50]) (*véase* Críticas científico-sociales). Interpretar la vida de Jesús dentro de su contexto histórico y cultural requiere del uso de tales métodos. Sus numerosos encuentros con la gente y las cuestiones sistémicas se convierten en casos prácticos de cómo sus creencias y valores ponen en cuestión las actitudes y prácticas prevalentes con respecto al estatus socioeconómico, el género, la etnicidad y las afiliaciones políticas. Por ejemplo, una simple historia sobre la declaración de Jesús de que aquellos que entren en el reino de Dios deben hacerlo como aquellos *niños que lo rodearon cuando los invitó a acudir a él, contiene una profunda afirmación sobre el uso del poder. Asimismo, la conversación de Jesús con una mujer *samaritana junto a un pozo (Jn 4:1–29) y la historia del samaritano que ayuda a una persona dada por muerta junto al camino (Lc 10:25–37) demuestran los usos inesperados de la autoridad y el poder. Por tanto, limitarnos tan solo a los casos en que aparecen lo términos *autoridad* y *poder* sería perder de vista el modo en

que Jesús los encarnó en sus encuentros con la gente, la cultura, los sistemas religioso y político, etcétera.

Los Evangelios se compusieron después de la muerte y resurrección de Jesús, de modo que hubo muchos años para la reflexión, exégesis y análisis teológico de sus seguidores, que trataron de explicar los acontecimientos que rodearon a la figura de Jesús y su experiencia de él. Teniendo esto en mente, podemos fijarnos en cuatro elementos narrativos que nos ofrecen una visión del poder y la autoridad, así como de la naturaleza y el carácter de Dios: la *encarnación (Mateo, Lucas, Juan), la cruz (*véase* Muerte de Jesús), la *resurrección/*ascensión y el reino de Dios. La encarnación, la comprensión de que el Hijo adoptó forma humana, y el modo en que esto se produjo (Mt 1:18–25; Lc 1:26–38; cf. Flp 2:1–11) son un estudio sobre el uso de la autoridad, el poder y la humildad. De modo semejante, los relatos de la crucifixión y la resurrección demuestran la noción de que el poder de Dios se manifiesta en la debilidad y el sufrimiento. El hecho de que Jesús trajera consigo el advenimiento del reino de Dios, cuando se lee política y socialmente, nos presenta el inicio de una sociedad alternativa habitada por aquellos dedicados al liderazgo de Jesús y a los valores y normas del cielo y de su soberano, Dios. La vida, el comportamiento, las enseñanzas, las actitudes y los valores de Jesús revelan cómo deben entenderse el poder y la autoridad dentro del reino de Dios, evidenciando una desviación radical de los juegos sociales que se juegan en los reinos humanos.

2. Autoridad y poder en los cuatro Evangelios.

2.1. Marcos. El punto de vista cósmico de Marcos forma la base del retrato sinóptico de Jesús. Con la llegada de Jesús y del reino de Dios se desencadena un conflicto entre las fuerzas primarias del bien y del mal, del reino de Dios contra Satanás. La autoridad de Jesús se encuentra en Dios y en su papel en la historia de la salvación. Aquí los relatos del bautismo y la tentación desempeñan un papel particularmente importante. Con la venida del Espíritu sobre Jesús y su exitosa resistencia a los avances de Satanás, éste y su control del mundo sufren una importante derrota, que marca el principio del fin de su poder. Las multitudes perciben una autoridad singular en las enseñanzas de Jesús sobre la vida y el reino de Dios y sus prácticas, así como en su *perdón de pecados (Mc 2:10) y expulsión de *demonios (Mc 1:27; 11:26, 28,

33), y no les falta razón para ello. Las consecuencias y el origen de esta autoridad se explican más claramente en Marcos 11:27–33, en el diálogo entre Jesús y los principales *sacerdotes, *escribas y *ancianos que cuestionan el origen de la autoridad de Jesús que le permite echar fuera demonios. Esto recuerda a una pregunta anterior sobre si quien actúa es Dios o Beelzebú (Mc 3:22). La respuesta de Jesús obliga a los interrogadores a considerar los orígenes de la autoridad *bautismal de Juan: ¿es ésta celestial o humana? Esto enmarca bien la noción de autoridad para los Evangelios y para Jesús: la autoridad legítima proviene del alineamiento con el Padre y el reino de Dios. No es tanto una cuestión de carisma personal, como sostiene M. Weber; más bien, Jesús se ve a sí mismo en sintonía con Dios y el gobierno de Dios en el cielo, que ahora ha venido a la tierra.

El poder es el medio por el cual se demuestra la irrupción del reino de Dios en las vidas de las personas con las que Jesús se encuentra. Ratifica el mensaje de Jesús y permite vislumbrar su identidad. Uno puede afirmar muchas cosas, pero la prueba está en los resultados. El conflicto cristaliza: ¿cómo pueden discrepar los líderes religiosos de la interpretación de Jesús de las cosas nuevas que Dios está haciendo por medio de él y explicar sus manifestaciones de poder? De este modo quedan al descubierto las cuestiones estructurales, sistémicas, religiosas, económicas, políticas y sociales. Aquellos que siguen a Jesús experimentan de una forma tangible el poderoso cambio de reino, que pasa del caos al cosmos, un augurio de la salud y plenitud que acompañará al desenlace del reino de Dios.

2.2. Mateo. La primera referencia explícita de Mateo a la autoridad no se produce hasta Mateo 7:28–29, al finalizar el *Sermón del Monte, el primero de los cinco bloques principales de material didáctico. La gente «se admiraba de su doctrina; porque les enseñaba como quien tiene autoridad [*exousia*], y no como los escribas». La autoridad aparece por primera vez en sus propias enseñanzas; muchos consideran convincente la capacidad y la interpretación que hace Jesús de la *ley. En segundo lugar, las multitudes perciben la autoridad de la instrucción de Jesús en comparación con la del *establishment* religioso. De hecho, esto es lo que pretende transmitir Mateo con su narración. La relación de Jesús con Dios el Padre en Mateo está más desarrollada y resulta clave para su interpretación de la autoridad (Mt 11:25–30). Los usos de la autoridad

en Mateo 21:23–27 son similares en su apelación a una autoridad delegada; asimismo, la autoridad en Mateo 10:1 es delegada cuando Jesús comisiona a sus *discípulos y les da autoridad sobre los espíritus inmundos y para curar las enfermedades. Jesús recibe su autoridad del Padre y, a su vez, delega autoridad en los discípulos.

El pasaje que fundamentalmente informa nuestra interpretación de la autoridad en el Evangelio de Mateo es Mateo 28:16–20, que muchos consideran como el resumen y, por tanto, la clave de la interpretación del conjunto de este Evangelio. Jesús declara: «Toda potestad [*exousia*] me es dada en el cielo y en la tierra» (Mt 28:18). Esta autoridad delegada culmina la historia y también proporciona el marco narrativo para leerla. Jesús, el líder de su movimiento, aparece al final como la única autoridad legítima del universo. Con esto se revela la identidad de Jesús, que durante tanto tiempo había permanecido un tanto oscurecida a lo largo del relato mateano. Al igual que hace con otros aspectos de su identidad, son los valores del reino de Dios los que dan forma a su uso del poder y la autoridad a través del libro.

En el Evangelio de Mateo el poder está relacionado principalmente con los milagros de Jesús, sus actos portentosos (*dynamis* [véase Mt 7:22; 11:20–21, 23; 13:54, 58; 22:29; 24:30]). Aquí poder se refiere a los recursos necesarios para lograr llevar a cabo la tarea. En este caso, es el Espíritu de Dios quien consigue realizar estos hechos en línea con los propósitos de Dios (*véase* Espíritu Santo). Al igual que sucede en Marcos, el énfasis no se pone sobre el carisma personal de Jesús, sino más bien en los efectos y el propósito de estas manifestaciones de poder: la revelación de la irrupción del reino de Dios que se manifiesta en la restauración, sanidad y emancipación (Mt 11:4–6) de aquellos que buscan una nueva vida en el reino. Los valores que conforman el uso del poder son la humildad, la gracia, la bondad, el *amor y la *libertad. La opresión de la posesión demoníaca o la enfermedad física se enfrenta al poder y la autoridad de Jesús. El conflicto que aparece en Mateo entre Jesús y los dirigentes judíos, y que culmina en Mateo 23, gira básicamente en torno al poder y la autoridad. El uso del poder y la autoridad debe traer *paz, libertad y la restauración de una calidad de vida que es el sello distintivo del reino de Dios. Esta renovación pone de manifiesto el papel de Jesús como el largamente esperado rey davídico.

2.3. Lucas. El interés del relato de Lucas en la llegada del reino de

Dios y la *salvación que Dios ha puesto universalmente a disposición de toda la humanidad, tanto judíos como *gentiles, conforma sus ideas de autoridad y poder. Si bien observamos similitudes con Marcos, en Lucas 4:6 aparece un uso de la autoridad peculiarmente lucano, cuando el diablo le ofrece a Jesús autoridad (*exousia*) sobre los reinos del mundo. Aquí autoridad vuelve a ir unida al gobierno, al reinado. Se expresa de manera similar en Lucas 7:8 en el diálogo con el centurión, que entiende que opera dentro de un sistema que vincula su propia autoridad con la jerarquía del ejército romano (cf. Mt 8:9). Una orden desde arriba va pasando por la línea de mando (*véase* Roma). Así pues, presupone que Jesús tiene una autoridad similar dentro del reino de Dios. El uso adecuado de la esa autoridad requiere que Jesús esté en sintonía con los deseos de Dios. Cuando Jesús envía a sus discípulos, el matiz es parecido. Jesús, que tiene autoridad debido a su identidad y función dentro del reino de Dios, les da poder y autoridad a sus discípulos de manera que a través de ellos se lleven a cabo las obras del reino: exorcismos, sanidades y cosas semejantes (Lc 9:1–2).

El papel del Espíritu Santo en la vida y ministerio de Jesús y en los de la comunidad de seguidores es un motivo importante en Lucas-Hechos. El Espíritu proporciona el poder de realizar las obras del reino. Una vez más, la salvación definida en términos generales está a disposición de todos. Uno no debería restarle importancia al hecho de que el objetivo del poder es liberar, sanar y restaurar a las personas, presagiando así el establecimiento pleno del reino de Dios (e. g., Lc 4:16–21). Ni el poder ni la autoridad se utilizan en contextos políticos u organizativos con los que tendemos a asociarlos hoy día. Sin embargo, el uso del poder en la esfera de los sistemas humanos está presente implícitamente en los relatos. La relación de Jesús con las *mujeres (Lc 8:1–3), por ejemplo, es más explícita en Lucas. Jesús es más inclusivo con las mujeres dentro de su círculo íntimo de lo que cabría esperar dada la cultura tradicional. De igual manera, su relación con los pobres, los destituidos y los parias demuestra una interpretación y un uso del poder que tiene como meta la inclusión, la restauración y la salvación. La conducta, creencias y valores de Jesús suponen un reto para el statu quo y subvierte las barreras socioeconómicas, de género y etnicidad creadas por la cultura, los prejuicios humanos y las instituciones. Su inclusión radical es un modelo para la nueva comunidad.

2.4. Juan. El poder y la autoridad son más explícitos en Juan, pero no en la misma forma que en los sinópticos. Teniendo en cuenta el prólogo (Jn 1:1–18) y la *cristología de Juan, sería de esperar que el Jesús de Juan rezumara autoridad y poder. Sin embargo, estos términos aparecen rara vez, y cuando lo hacen, tienen una referencia distinta. No hay exorcismos y las curaciones son muy pocas, y Jesús es el que va a hacer *juicio (Jn 5:27). Las referencias de Juan a la autoridad de Jesús se inspiran en su relación con el Padre y en su lugar dentro de la jerarquía del gobierno de Dios. Las fronteras entre el mundo y los seguidores de Jesús y el Padre están más perfiladas en Juan, lo que crea la noción de un pueblo separado del conjunto de la sociedad y marcado por una serie de creencias y valores que dan forma a su comportamiento. Como tal, la autoridad está ligada a la identidad de Jesús, el lugar que ocupa y su posición dentro del reino y gobierno de su Padre y de esta nueva comunidad. El mensaje de salvación de Juan es una invitación a entrar en una sociedad de discípulos. Aunque no se ve, la autoridad de Dios sobrepasa la autoridad humana de los gobiernos, los gobernantes y las normas de la sociedad. Por utilizar el lenguaje de Weber, la autoridad de Jesús está legitimada por su relación con el Padre y su lugar dentro del reino del Padre.

La manera que tiene Juan de entender el poder es parecida. El poder existe dentro de una cosmovisión teológica. A los seguidores se les da la potestad de convertirse en hijos de Dios (Jn 1:12). Jesús tiene el poder de entregar su propia vida (Jn 10:18). Incluso *Poncio Pilato no tiene un poder real sobre Jesús (Jn 19:11), excepto aquel que le ha dado el Padre. Aquí asistimos a la incomprensión humana del poder. El verdadero poder es escurridizo, y no siempre está claro en manos de quién se encuentra.

3. Resumen.

Frecuentemente se considera a Jesús como uno de los grandes personajes carismáticos de la historia mundial. Como tal, se supone que su popularidad y carisma le otorgaron poder social y autoridad. Si limitamos la investigación a analizar la dinámica entre Jesús y la gente y su aparente autoridad y poder innatos, los Evangelios revelan poca información: Jesús fue un individuo carismático dotado por el Espíritu Santo que enseñó con poder; era un exorcista y sanador que tuvo

conflictos con los dirigentes judíos y romanos. Sin embargo, si consideramos una interpretación más amplia de poder y autoridad, la singular relación de Jesús con el Padre como Hijo, el empoderamiento del Espíritu Santo y su papel como portador del reino de Dios adoptan una riqueza muy profunda. Él trastoca las nociones humanas típicas de autoridad cuando afirma explícitamente: «Sabéis que los gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y los que son grandes ejercen sobre ellas potestad» (Mt 20:25 // Mc 10:42 // Lc 22:25). Los valores y conducta de aquellos que viven en el reino de Dios son diferentes. En las enseñanzas de Jesús, las demostraciones de poder y la interacción con las personas nos encontramos con alguien que usa el poder y la autoridad para traer plenitud, restauración y sanidad. En sus enfrentamientos con los líderes apreciamos su interpretación de los sistemas y el papel que juega el poder a la hora de reforzar las fronteras que excluyen, marginan y deshumanizan. Lo contrario también es cierto. Jesús ofrece un modelo para el uso positivo de la autoridad y el poder basado en su rica imaginación teológica, valores, *ética, comprensión del reino de Dios y relación con el Padre.

Véase también MANDAMIENTO; MUERTE DE JESÚS; DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; ÉTICA DE JESÚS; DIOS; ESPÍRITU SANTO; JUICIO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; LEY; MILAGROS Y RELATOS DE MILAGROS; RESURRECCIÓN; MUJERES.

BIBILIOGRAFÍA. **R. Bauckham,** «Egalitarianism and Hierarchy in the Bible», en *God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspectives* (Louisville: Westminster John Knox, 2002) 116–27; ídem, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels.* (Londres: T & T Clark, 2002); **C. Bryan,** *Render to Caesar: Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower* (Oxford: Oxford University Press, 2005); **W. Carter,** «Vulnerable Power: The Roman Empire Challenged by the Early Christians», en *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches,* ed. A. J. Blasi, J. Duhaime y P.-A. Turcotte (Walnut Creek, CA: AltaMira, 2002) 453–88; ídem, *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide* (Nashville: Abingdon, 2006); **R. A. Horsley,** *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Mineápolis: Augsburg Fortress, 2003); ídem, *Jesus and the Powers: Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor* (Mineápolis: Fortress, 2011); **T. B. Liew,** «Tyranny, Boundary, and Might: Colonial Mimicry in Mark's Gospel», en

The Postcolonial Biblical Reader, ed. R. S. Sugirtharajah (Malden, MA: Blackwell, 2006) 206–23; **B. Longenecker y K. Liebengood,** eds. *Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **G. R. Smillie,** «Jesus' Response to the Question of His Authority in Matthew 21», *BSac* 162 (2005) 459–69; **M. Weber,** *The Protestant Ethic and the «Spirit» of Capitalism and Other Writings,* ed. y trad. P. Baehr y G. C. Wells (Nueva York: Penguin, 2002) - existe edición castellana: La ética protestante y el espíritu del capitalismo (Madrid: ISTMO, 1998).

R. Beaton

AYES. *Véase* BENDICIÓN Y DESGRACIA.

AYUNO

En los Evangelios sinópticos el ayuno aparece tanto en discursos didácticos (Mt 6:16–18; 9:14–17 // Mc 2:18–22 // Lc 5:33–39) como en la práctica (Mt 4:2; Lc 2:37). El tema del ayuno no se plantea en el Evangelio de Juan. Los judíos tradicionalmente ayunaban absteniéndose del consumo de alimentos y bebida durante un período de tiempo (Est 4:16).

1. El ayuno en el Antiguo Testamento y el judaísmo del Segundo Templo
2. El ayuno en los Evangelios
3. Conclusión

1. El ayuno en el Antiguo Testamento y el judaísmo del Segundo Templo.

En el Día de la Expiación se le exigía a Israel observar un ayuno (Lv 23:27; Hch 27:9), pero los individuos y los grupos también elegían ayunar de forma espontánea. Este ritual se practicaba regularmente bajo cuatro circunstancias: duelo (1 Sm 31:13), peticiones de ayuda (2 Sm 12:16; Esd 8:21), arrepentimiento/actos de piedad (Neh 9:1–3; Joel 1:14; cf. Lc 2:37) y búsqueda de la sabiduría (2 Cr 20:3). Estas situaciones a menudo estaban interconectadas. Cuando Daniel se enteró de que Jerusalén quedaría desolada durante setenta años, ayunó y oró, confesó sus pecados y suplicó misericordia para Jerusalén y dirección para su pueblo (Dn 9:1–19).

La justificación para el ayuno no se elabora de forma explícita en el Antiguo Testamento, pero en varias ocasiones se asocia con la humildad

(Esd 8:21; Sal 35:13; Is 58:3, 5; cf. Eclo 34:26; *SalSl.* 3:8 [LXX: *tapeinoō*]). Al parecer, esta postura religiosa tenía dos propósitos. En primer lugar, el ayuno era una admisión y actualización de la realidad de la dependencia humana de Dios, un concepto que capta muy acertadamente Deuteronomio 8:3: "Te humilló y te hizo pasar hambre, pero luego te alimentó con maná… con lo que te enseñó que no solo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca del SEÑOR" (NVI). En segundo lugar, el ayuno colocaba al individuo en un estado de receptividad hacia lo divino. Filón, por ejemplo, sostiene que cuando los sentidos externos (corporales) festejan algo, la mente padece hambre, pero cuando se observa un ayuno físico, la mente puede consumir más de corazón (véase Filón, *De Migr.* 204).

En la tradición profética el ayuno fue criticado no como práctica *per se* (véase Joel 2:12), sino cuando se realizaba sin un corazón devoto (Zac 7:5), con un orgullo profundamente arraigado (Is 58:4–6), o mientras se cometían injusticias contra los débiles y necesitados (Is 1:13–17; 53:3–6). La preocupación nunca tuvo que ver con la validez del ayuno como una expresión de adoración y sumisión al Señor, sino más bien con la hipocresía y la arrogancia.

2. El ayuno en los Evangelios.

2.1. El ayuno de Jesús en el desierto (Mt 4:2; cf. Lc 4:2). Mateo no explica por qué Jesús ayunó durante cuarenta días y cuarenta noches en el desierto (véase TENTACIÓN DE JESÚS). Dado su interés por comparar a Jesús con *Moisés, quien también ayunó durante cuarenta días con sus respectivas noches en el monte Sinaí (Ex 34:28), el argumento puede haber sido que Jesús se estaba colocando en una posición de comunión intensa con Dios, como hizo el gran patriarca con ocasión de la promulgación de la ley. También es posible que el autor tuviera en mente los cuarenta años de hambre de Israel (Dt 8:1–3); después de todo, tanto Mateo como Lucas cuenta que Jesús sintió hambre después de su ayuno. En ese caso, Jesús estaba demostrando la enseñanza y visión de Deuteronomio 8:3 (véase el apartado 1), un texto que él le cita al tentador dos versículos más adelante (Mt 4:4).

2.2. La enseñanza de Jesús sobre el ayuno (Mt 6:16–18). En el *Sermón del Monte, Jesús aborda la sucesión de los actos piadosos de la limosna, la *oración y el ayuno. Él dio por supuesto que su audiencia

ayunaba (“Y tú, cuando ayunes” [Mt 6:16]), pero rechazó la disposición de los *”hipócritas” que hacen gala de ello. Al alentar la práctica del ayuno en secreto, Jesús se estaba centrando no en ocultar la práctica a los ojos de los demás, sino en realizar el rito exclusivamente para que lo viera el Padre (Mt 6:18).

2.3. La pregunta sobre el ayuno (Mt 9:14–17 // Mc 2:18–22 // Lc 5:33–39). Este episodio sinóptico gira en torno al hecho de que *discípulos de Juan el Bautista ayunaban pero los discípulos de Jesús no lo hacían. A algunos les habría parecido extraño que Jesús, un personaje profético que evidentemente aprobaba el ministerio de Juan el Bautista, no alentara a sus seguidores a realizar un acto de celo que contaba con tan larga tradición. Lo que hizo más apremiante este asunto fue la importancia general que se le daba a los temas relacionados con los alimentos como distintivo social que separaba a Israel de las otras naciones, especialmente como ajenos y extranjeros (véase, por ejemplo, Dan 1:8). Junto a la práctica de la circuncisión y la observancia del descanso *sabático, las restricciones dietéticas funcionaban como hitos fronterizos clave que eran claramente reconocidos por los vecinos de Israel (por ejemplo, Tácito, *Hist.* 5.4.3–4; Suetonio, *Aug.* 76.2).

Jesús no respondió a esta pregunta directamente, sino que ofreció una serie de símiles. Comparó la situación con una boda en la que los asistentes no ayunan mientras el *novio está presente. Antes bien, festejan y celebran. Está claro que en esta escena Jesús es el “novio”, y la lógica detrás de esta parábola es que sus discípulos no ayunaban porque su presencia con ellos era una ocasión de júbilo, no de austeridad. Las siguientes ilustraciones sobre el parche y el vino tienen un interés común sobre la absoluta futilidad de no reconocer lo “nuevo” de la presencia y la llegada de Jesús, que no se puede combinar con lo “viejo” del ayuno de Juan.

Tradicionalmente, los estudiosos han llegado a la conclusión de que Jesús se refiere aquí a la incompatibilidad entre las viejas formas del *judaísmo y las nuevas formas de Jesús (el cristianismo). Sin embargo, Jesús prosiguió afirmando que los discípulos ayunarían cuando él les fuera “quitado” (Mc 2:20). La cuestión de este episodio sobre el ayuno no es acerca de la legitimidad del ritual de ayuno en general, sino la interrupción concreta que Jesús trajo a la vida y el destino del pueblo de Dios.

3. Conclusión.

En los Evangelios sinópticos Jesús animó a la práctica continua de ayuno, especialmente por lo que tiene de ejemplo de una postura de humildad y dependencia consciente de Dios. La iglesia primitiva continuó valorando el ayuno (Hch 13:2–3; 14:23; *Did.* 8:1; Pol *Fil* 7:2). Siguieron expresándose algunas críticas sobre el problema de la observancia del ritual vacío (*Herm.* 54). La práctica en sí, sin embargo, a menudo fue elogiada cuando iba acompañada de un espíritu de devoción. De hecho, en *2 Clemente* 16:4 es considerada como superior a la oración.

Véase también ESPOSA, ESPOSO; ORACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **H. A. Brongers**, «Fasting in Israel in Biblical and Post-Biblical Times», *OTS* 20 (1977) 1–21; **J. Goldingay**, *Old Testament Theology: Israel's Life* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009) 629–31; **D. Lambert**, «Fasting as a Penitential Rite: A Biblical Phenomenon?» *HTR* 96 (2003) 477–512; **C. C. Mitchell**, «The Practice of Fasting in the New Testament», *BSac* 147 (1990) 455–69; **J. Muddimann**, «Jesus and Fasting», en *Jésus aux origines de la christologie*, by J. Dupont et al. (BETL 40; Lovaina: Leuven University Press, 1975) 271–81; **J. H. Neyrey**, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* (Louisville: Westminster John Knox, 1998) 121–23; **L. Vaage y V. L. Wimbush**, eds., *Asceticism and the New Testament* (Nueva York: Routledge, 1999).

N. K. Gupta

B

BANQUETEAR. *Véase* COMUNIÓN DE MESA.

BAUTISMO

El bautismo fue el rito central para entrar a formar parte de la iglesia en tiempos apostólicos y posteriores. La razón de tal importancia era la experiencia de Jesús y los textos de los Evangelios. Este artículo trata sobre la terminología del bautismo, los posibles antecedentes del bautismo cristiano, la práctica de Juan el Bautista, el bautismo de Jesús, el uso metafórico del lenguaje del bautismo y dos textos de los Evangelios que son importantes para el futuro.

1. Terminología
2. Posibles antecedentes del bautismo cristiano
3. La práctica de Juan el Bautista
4. El bautismo de Jesús
5. Uso metafórico del lenguaje del bautismo
6. Dos textos importantes para el futuro

1. Terminología.

El término griego habitual que se utiliza para describir el hecho de sumergirse en agua con fines purificadores, *baptismos,* solamente aparece en los Evangelios en Marcos 7:4 (cf. Heb 6:2; 9:10). En contraste con estos lavamientos repetitivos, el bautismo de Juan y el bautismo cristiano están representados por la palabra *baptisma* (e. g., Mc 1:4; 11:30; cf. Hch 1:22; Rom 6:4; Ef 4:5). El verbo *baptō* («sumergir») aparece en Lucas 16:24; Juan 13:26 (cf. el cognado *embaptō* en Mt 26:23 // Mc 14:20). Dado que su uso principal en el griego secular era su sentido secundario de «teñir» (de la práctica de sumergir un objeto en un agente colorante [cf. Ap 19:13, donde la ropa de Jesús está «teñida» en sangre]), se generalizó la forma intensiva *baptizō*. Dos de sus usos más corrientes eran describir el ahogamiento de una persona y el hundimiento de un barco (e. g., Josefo, *Bell.* 1.437; 3.423). No existen indicios de que el NT se aparte del significado «hundir, sumergirse» (Mc 1:5, 9; Mt 3:6, 16; cf. Hch 8:38).

2. Posibles antecedentes del bautismo cristiano.

2.1. Lavamientos paganos. El uso de agua —inmersión, aspersión, rociamiento— era habitual en el paganismo grecolatino. Estas

aplicaciones de agua tenían como fin la limpieza ceremonial antes de acceder al recinto sagrado. En las religiones mistéricas eran purificaciones preliminares y no iniciáticas.

2.2. Prácticas judías. La ley exigía bañarse en agua para eliminar ciertas impurezas (Lv 11:24, 32; 14:6–16; 15:5–27; Nm 19:17–20). En la época de Jesús, los fariseos interpretaban que muchas de las purificaciones demandaban la inmersión (Lc 11:38), y la Misná (ca. 200 A. D.), en su tratado *Miqwa'ot,* codificaba las normas, entre las que se incluía el tamaño de los estanques, que debía permitir la inmersión de todo el cuerpo. El descubrimiento de multitud de *miqwa'ot* en Israel de fecha anterior al año 70 de nuestra era, incluido un gran número anexo al Monte del Templo, confirma que estas normas posteriores se observaban en tiempos de Jesús.

La comunidad de Qumrán observada un baño diario de purificación. Los MMM enfatizaban que el lavamiento físico en agua debía ir acompañado de una vida recta. Es posible que el primer baño de un nuevo miembro tuviera un significado especial, pero no se puede demostrar que tuviera una importancia especial como iniciación. El *Documento de Damasco,* de forma parecida a lo que hará la Misná posteriormente, exige que «ninguna persona se bañe en agua sucia o en una cantidad demasiado poco profunda que no llegue a cubrir a una persona» (CD-A X, 10–14). Los estanques escalonados de Qumrán probablemente servían para los baños rituales, y las cisternas sin escalones almacenaban agua y tenían otros usos (*véase* Manuscritos del Mar Muerto; Esenios).

Fuentes posteriores hablan de varios grupos que bautizaban entre los judíos, pero parece que todos ellos se originaron después del año 70 A. D.

Tampoco se puede confirmar la práctica del bautismo de prosélitos antes del año 70. Las fuentes que hablan de la conversión al judaísmo antes de esta fecha no lo mencionan. La posterior formulación rabínica de la ceremonia de la conversión exigía la circuncisión, la inmersión y el sacrificio en el templo. El rito central era la circuncisión de los varones; esta circunstancia implicaba que la posterior inmersión adquirió una relevancia especial para las mujeres conversas. Esta inmersión probablemente se basaba en los anteriores lavamientos ceremoniales, pero cuando se convirtió en un acto de iniciación, se le atribuyó un

significado moral como símbolo de una nueva vida.

3. La práctica de Juan el Bautista.

Los primeros cristianos reconocieron como antecedente inmediato de su práctica del bautismo la actividad de *Juan el Bautista. En los Evangelios se le identifica como Juan «el bautizador» (*ho baptizōn,* «el que sumerge» [Mc 6:14, 24]) o, más habitualmente, Juan «el bautista» (*ho baptistēs* [Mt 3:1; Mc 6:25; Lc 7:20]). Se trataba de un título distintivo, ya que a diferencia de los lavamientos judíos, que eran autoinmersiones, Juan administraba el bautismo a otros.

El relato marcano de Juan el Bautista es el más breve de los Evangelios, pero aporta la importante información de que Juan predicaba un «bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados» (Mc 1:4), que la gente «eran bautizada por él en el río Jordán, confesando sus pecados» (Mc 1:5), y que él declaraba: «Yo os bautizo con agua», pero el que vendría después de él «os bautizará con Espíritu Santo» (Mc 1:8).

Mateo añade a estos puntos la necesidad del arrepentimiento en vista de la cercanía del *reino de los cielos (Mt 3:2) y de la ira venidera (Mt 3:7), y que ese más poderoso que vendría después de Juan bautizaría «en Espíritu Santo y fuego» (Mt 3:11). Esta última frase ha sido objeto de diversas interpretaciones. El contexto (Mt 3:10, 12 // Lc 3:9, 17) sugiere que el fuego se refiere a *juicio y castigo. Lucas identifica el bautismo en Espíritu Santo con el arrollador poder del Espíritu Santo que es consecuencia de su venida en Pentecostés (Hch 1:5; 2:1–4) y derramamiento sobre la casa de Cornelio (Hch 10:44–48; 11:15–17). Puesto que gramaticalmente los dos elementos van unidos, tal vez podamos pensar en un bautismo inaugurado con el Espíritu y consumando con el fuego.

El relato lucano de la predicación de Juan es el más completo de los Evangelios sinópticos, pero no añade nada a la descripción de su bautismo (Lc 3:1–20). Más adelante sí añade un fuerte respaldo a la autoridad divina que está detrás del bautismo de Juan: «Y todo el pueblo y los publicanos, cuando lo oyeron, justificaron a Dios, bautizándose con el bautismo de Juan. Mas los fariseos y los intérpretes de la ley desecharon los designios de Dios respecto de sí mismos, no siendo bautizados por Juan» (Lc 7:29–30; cf. Lc 20:4).

El cuarto Evangelio amplía el testimonio de Juan sobre Jesús (Jn 1:19–37; cf. Jn 1:6–8; 3:27–30). Si bien sitúa los bautismos de Juan en la margen oriental del Jordán (Jn 1:28; 3:26; 10:40), identifica otro lugar: «Juan bautizaba también en Enón, junto a Salim, porque había allí muchas aguas» (Jn 3:23). Solamente este Evangelio nos informa de que Jesús y sus discípulos también desarrollaron un ministerio de bautismos junto al de Juan (Jn 3:22, 26; 4:1–2). La discusión entre los discípulos de Juan y un judío (o judíos) acerca de la purificación (Jn 3:25) da a entender que el propósito del bautismo de Juan era un tipo distinto de purificación del que practicaban los judíos.

El relato de Josefo sobre Juan el Bautista complementa los textos del NT en la mayoría de sentidos, pero hay un punto en el que los contradice: «[Juan, llamado el Bautista] era un hombre bueno y exhortaba a los judíos a vivir vidas justas, a practicar la justicia unos con otros y la piedad hacia Dios, y por tanto a juntarse para el bautismo [*baptismos*]. En su opinión, este era un preliminar necesario si el bautismo [*baptisis*, "zambullida"] debía ser aceptable a los ojos de Dios. No debían utilizarlo para conseguir el perdón de aquellos pecados que hubieren cometido, sino para la purificación del cuerpo, pues el alma ya estaba completamente purificada por la buena conducta» (Josefo, *Ant.* 18.116–17).

Las palabras de Josefo implican que conocía la explicación ofrecida en los Evangelios en cuanto al propósito del bautismo de Juan. Él interpreta la práctica de Juan en virtud de lo que sabía sobre el punto de vista judío, especialmente esenio, acerca de la pureza. Los relatos de los Evangelios sinópticos deben preferirse como fuentes anteriores derivadas, además, de aquellos que habían tenido un contacto de primera mano con el ministerio de Juan. En contra del argumento de que su redacción se amoldó a la enseñanza cristiana, podría replicarse que puesto que había competencia entre los discípulos de Juan y los discípulos de Jesús, es más probable que estos últimos exageraran las diferencias y no que hicieran coincidir las prácticas.

El bautismo de Juan tenía en común con los lavamientos judíos la práctica de la inmersión, el motivo de la purificación y la aplicación a los judíos. En lo que difería era en que se trataba de una inmersión administrada por otra persona, que se trataba de un acto único (como el bautismo de los prosélitos, aunque en este caso no era para los no

judíos), que demandaba el arrepentimiento y ofrecía el perdón de los pecados, y que proporcionaba una purificación escatológica más que ceremonial. El bautismo de Juan era como el bautismo cristiano en estos aspectos, pero se diferenciaba de él en que iba acompañado por una confesión de pecados en lugar de una confesión de fe (enseñaba la fe en alguien que había de venir en vez de alguien que ya había venido), en que no se hacía en el nombre de Jesús y en que no ofrecía el Espíritu Santo (Hch 19:2–5).

4. El bautismo de Jesús.

La historicidad del bautismo de Jesús por parte de Juan resulta innegable. La identificación del que era proclamado como *Hijo de Dios con el movimiento de un personaje menos importante no se hubiera inventado, y la sumisión del que se decía que no tenía pecado a un rito asociado con el *perdón de los pecados no podía ser más que un motivo de vergüenza.

El relato de Marcos es breve y se limita a transmitir únicamente los hechos fundamentales: «Jesús vino de Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y luego, cuando subía del agua, vio abrirse los cielos, y al Espíritu como paloma que descendía sobre él. Y vino una voz de los cielos que decía: Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia» (Mc 1:9–11). La venida del Espíritu puede recordar la creación (Gn 1:2) o el regreso de la paloma al arca de Noé (Gn 8:8–11). Las palabras del cielo evocan Génesis 22:2; Salmo 2:7; Isaías 42:1.

Lucas es incluso más breve en lo tocante al bautismo de Jesús (Lc 3:21–22), pero añade tres detalles: la oración de Jesús en su bautismo, la adición de «Santo» a «Espíritu», y la venida del Espíritu «en forma corporal». Para Lucas, la venida del Espíritu Santo fue la unción de Jesús como Mesías (Lc 4:16–21; Hch 10:38) (*véase* Cristo).

Mateo es el que presenta el relato más completo del bautismo de Jesús (Mt 3:13–17). Su interés peculiar radica en el problema que plantea el hecho de que Jesús acuda a ser bautizado por Juan, quien replica que es él quien necesita ser bautizado por Jesús, a lo que Jesús responde: «Conviene que cumplamos toda justicia». Con estas palabras, Jesús aceptó su misión de traer la *justicia de Dios sometiéndose obediente a la voluntad divina. De ahí que los intérpretes patrísticos posteriores entendieran el bautismo como la identificación de Jesús con

la humanidad pecadora (algo que también se refleja en el arte cristiano antiguo, que muestra a Jesús como una figura más pequeña que Juan, al contrario de la importancia respectiva de cada uno de ellos) y un ofrecerse a sí mismo como ejemplo de obediencia.

El Evangelio de Juan solamente alude al bautismo de Jesús e indica que el bautismo era para manifestar a Jesús a *Israel (Jn 1:29–34). La declaración de que Jesús «quita el pecado del mundo» y que bautizará «con el Espíritu Santo» aúna las dos características básicas de la era cristiana.

Todo indica que el bautismo de Jesús fue por inmersión. Esto concuerda con el significado de las palabras, la práctica judía contemporánea y los detalles circunstanciales que aparecen en los relatos. Los relatos sinópticos reúnen la voz de Dios, el descenso del Espíritu y la condición de Jesús como hijo (una dimensión trinitaria representada en el arte cristiano antiguo mediante la mano de Dios en el cielo, la paloma del Espíritu Santo y Jesús en el agua). El hecho de que el propio Jesús fuera bautizado y que sus discípulos practicaran el bautismo explica que los discípulos administraran el bautismo a quienes se convertían a Jesús después de la resurrección de éste.

5. Uso metafórico del lenguaje del bautismo.

Las palabras procedentes de la raíz *bapt-* tenían varios usos metafóricos en relación con el hecho de verse abrumado por algo. Jesús hace un importante uso metafórico del bautismo en referencia a su muerte: «Entonces Jesús les dijo [a Santiago y Juan]: (…) ¿Podéis beber del vaso que yo bebo, o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado? Ellos dijeron: Podemos. Jesús les dijo: A la verdad, del vaso que yo bebo, beberéis, y con el bautismo con que yo soy bautizado, seréis bautizados» (Mc 10:38–39 [cf. Lc 12:50]). Él se estaba refiriendo a verse abrumado, sumergido en el sufrimiento. Este dicho sirvió de base a autores cristianos posteriores para aludir al martirio como un bautismo.

6. Dos textos importantes para el futuro.

Jesús, al explicar cómo se nacía «de lo alto» (o «de nuevo») a Nicodemo (Jn 3:3), un jefe de los judíos, dijo: «De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3:5). Muchos estudiosos evangélicos niegan que aquí el agua se refiera al bautismo en agua, pero la iglesia primitiva pensaba de forma

distinta. De hecho, Juan 3:5 era el texto bautismal que se citaba con más frecuencia en el siglo II A. D., no para minimizar el lugar del Espíritu, sino más bien interpretando que el Espíritu obraba en conexión con el agua del bautismo.

La Gran Comisión en Mateo 28:18–20 fue el texto que sirvió de base para la práctica cristiana primitiva del bautismo: «Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado» (cf. Mc 16:15–16, en el final largo de ese Evangelio). Dado que las palabras trinitarias están ausentes en la mayoría de las citas del pasaje (aunque no en todas) en Eusebio de Cesarea, algunos autores han propuesto que se trataba de una adición posterior al Evangelio. Su presencia en todos los demás testigos del texto de Mateo hace que sea probable que Eusebio abreviara su cita cuando su interés era mostrar la universalidad del evangelio o la necesidad de obedecer la enseñanza de Jesús pero que incluyera las palabras cuando tenía un interés explícito en la Trinidad. En griego, la expresión «en el nombre de» llevaba aparejada la idea de «perteneciente» a alguien, pero la frase hebrea equivalente quería decir «con relación a», definiendo así el propósito del acto. Puede ser que la frase fuera descriptiva de la naturaleza del bautismo cristiano y que pronto se convirtiera en el marco de la confesión de fe bautismal del candidato o en una fórmula pronunciada por quien administraba el bautismo.

Véase también JUAN EL BAUTISTA.

BIBLIOGRAFÍA. **G. R. Beasley-Murray,** *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962); **G. Delling,** «Βάπτισμα βαπτισθῆναι», *NovT* 2 (1958) 92–115; ídem, *Die Taufe im Neuen Testament* (Berlín: Evangelische Verlagsanstalt, 1963); **E. Ferguson,** *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **L. Hartman,** *«Into the Name of the Lord Jesus»: Baptism in the New Testament* (SNTW; Edimburgo: T & T Clark, 1997); **D. Hellholm,** et al., eds., *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity, 3 vols.* (Beihefte ZNTW 176; Berlín: Walter de Gruyter, 2011); **R. Jensen,** *Baptismal Imagery in Early Christianity: Ritual, Visual, and Theological Dimensions* (Grand Rapids:

Baker Academic, 2012); **J. D. Lawrence,** *Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (SBLAB 23; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006); **S. Légasse,** *Naissance du baptême* (LD 153; París: Cerf, 1993); **K. McDonnell,** *The Baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996); **A. Oepke,** «βάπτω, βαπτίζω, κτλ.», *TDNT* 1:529–46; **R. L. Webb,** *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (JSNTSup 62; Sheffield: JSOT Press, 1991).

E. Ferguson

BAUTISTA, JUAN EL. *Véase* JUAN EL BAUTISTA.

BELÉN. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

BENDICIÓN Y DESGRACIA

Bendición y desgracia aparecen aquí emparejados porque, hasta cierto punto, se trata de opuestos naturales, pero también, y de un modo especial, porque en Lucas 6:20–26 Jesús declara bendición sobre cuatro clases de personas y desgracia sobre otros cuatro tipos opuestos de personas. Sin embargo, el lenguaje de la bendición y la desgracia, cuando no se las relaciona como opuestos, es mucho más frecuente, incluso dentro de los Evangelios.

1. Terminología
2. Bendición
3. Desgracia
4. Conclusión

1. Terminología.

Hay dos grupos de palabras que resultan relevantes para esta discusión de la bendición en los Evangelios. Uno tiene que ver con la raíz griega *makar-*, un término para referirse a la felicidad; el otro con la raíz *eulog-*, un término que hace referencia al habla positiva. Dentro del contexto general del mundo heleno que sirve de trasfondo para el uso bíblico de *makar-*, este era un término que se usaba en relación con los dioses, que estaban por encima de todas las vicisitudes de la vida, de los muertos, que lo habían dejado todo atrás, y de las personas que se creía que estaban en una buena situación y se estimaba que tenían motivos para ser felices: ricas, con familia, sabias, famosas, ciudadanos honrados, etcétera. En este marco general, *eulog-* se usaba en el lenguaje para alabar, pero también en referencia a la buena reputación a la que podía

dar lugar tal alabanza, algo loable.

En cuanto a la desgracia, solamente hay un término griego que se utilice en los Evangelios: *ouai*. Es una palabra poco habitual en el idioma griego en general (algunos sugieren que puede tratarse de un latinismo), pero corriente en los LXX. Se trata de una interjección un tanto imprecisa que sirve para marcar lo malo que puede ser algo en cierto sentido (como en castellano «¡Ay!», «¡Qué mal!», «¡Qué espanto!» etc.).

2. Bendición.

2.1. En el Antiguo Testamento.

2.1.1. Uso de makar-. En los LXX la raíz *makar-* traduce sistemáticamente la raíz hebrea *ʾšr*, un término de felicidad y buena fortuna. Lo más cercano al uso del Evangelio es la construcción plural constructa que se emplea más de cuarenta veces en el AT y que literalmente se podría traducir como «buena suerte de (…)» Los LXX no se apartan de manera significativa del marco general griego, excepto por el hecho de que la felicidad en relación con la confianza en Dios frecuentemente incluye una dimensión anticipatoria y no se contradecía con la necesidad de afrontar dificultades en el presente (e. g., Is 30:8).

La forma de la bienaventuranza («bienaventurados… [o] los que…») destaca en el uso veterotestamentario de *makar-*. En los textos sapienciales elogian la senda de rectitud propuesta; en los textos proféticos y escatológicos expresan confianza en la intervención de Dios para arreglar los problemas de la situación presente; en los textos históricos marcan la bendición de Dios del rey o el pueblo. Las bienaventuranzas rozan lo congratulatorio: se señala a una clase de personas y se proclama su buena fortuna.

2.1.2. Uso de eulog-. El uso de la raíz *eulog-* en los LXX difiere bastante de su uso en el marco general griego. En los LXX suele representar la raíz hebrea *brk*, que es básicamente una palabra religiosa que tiene que ver con bendición. Es dentro de este trasfondo veterotestamentario donde hay que situar el uso que se hace de *eulog-* en los Evangelios.

Una bendición es una palabra que, según se cree, tiene poder para definir una situación y hacer que ocurran cosas (e. g., Gn 1:21); imparte una bendición. Dios es fundamentalmente quien bendice, pero también lo hacen otros que podían actuar en nombre de Dios, como los sacerdotes del templo (e. g., Nm 6:23–24). Pero las bendiciones también

las daban personas mayores e importantes (e. g., Gn 47:7); su bendición tenía peso debido a su relevancia personal. Incluso la gente corriente pronunciaba bendiciones en ocasiones especiales, como en las despedidas (e. g., Gn 24:60). Típicamente, el acto de la bendición se interpretaría como una manera de invocar la bendición de Dios sobre la persona bendecida (e. g., Gn 48:20). En un plano más básico, la bendición también podía ser una cuestión bastante informal, poco más que una palabra positiva a modo de saludo (e. g., 1 Sm 25:14).

A veces bendecir a alguien tiene más que ver con expresar gratitud que con invocar una bendición sobre esa persona (e. g., 2 Sm 14:22), pero está claro que podía tratarse de ambas cosas al mismo tiempo. Pero cuando el lenguaje se utiliza para bendecir a Dios, la noción de invocar una bendición ha desaparecido de la escena y lo que queda es la expresión de gratitud y aprecio (e. g., Dt 8:10).

La bendición no es solo la palabra de la propia bendición sino también, derivada de ella pero muy habitualmente, el bien que se ha recibido de las manos de Dios (e. g., Dt 15:14); el bien que Dios hace que ocurra es su bendición. Por lo tanto, ser bendecido es encontrarse en una situación privilegiada, tal vez incluso elevada. En ocasiones, decirle a Dios: «bendito eres» no parece ser una expresión de gratitud (como se ha explicado antes) sino más bien un reconocimiento de la grandeza de Dios (e. g., 1 Cr 29:10); sin duda ambos aspectos se combinan.

Por último, existe un uso ocasional de «bendecir» que significa algo así como «consagrar». Dios bendice el séptimo día en Éxodo 20:11, y Samuel bendice el sacrificio en 1 Samuel 9:13. Aquí la bendición recibida parece que se consideraría como la capacidad de cumplir un papel característico.

2.2. En los Evangelios.

2.2.1. Uso de makar-. La mayoría de los usos de *makar-* en los Evangelios se encuentran en las bienaventuranzas de Mateo 5 y Lucas 6. Casi todos los demás usos adoptan más o menos la forma de una bienaventuranza; el que más se aleja de esa forma es Lucas 1:48, donde María espera una bienaventuranza futura. Nuestro interés debe radicar en aquello que lo identifica a uno como poseedor de la feliz perspectiva que se celebra en las bienaventuranzas.

Las bienaventuranzas de Mateo 5:3–10 se pueden considerar como una reafirmación ampliada de Mateo 4:17. Esto es lo que significa que el

*reino de Dios se haya acercado. Ahora hay buenas nuevas para aquellos que se encuentran en estas situaciones que se describen. La lista parece haberse diseñado como un eco de los elementos clave de la experiencia histórica del pueblo de Dios: castigados por la humillación del *exilio y más allá; anhelando que *Dios ponga finalmente las cosas en orden; *pacificadores, no buscando la venganza porque han reconocido su propia necesidad de *misericordia; plenamente conscientes de su fracaso pasado y buscando ahora ser puros de corazón; y dispuestos a sufrir, si es necesario, a causa de su renovada lealtad a Dios. Tales personas reconocerán que los propósitos de Dios avanzan en relación con Jesús y encontrarán bendición al pagar el coste de serle fieles a él (Mt 5:11–12).

Para su pasaje equivalente, Lucas solamente incluye cuatro bienaventuranzas (Lc 6:20–23), pero traen aparejadas cuatro desgracias (Lc 6:24–26 [véase el apartado 3.2]). Existen diferencias importantes, pero el sentido general es bastante parecido al de Mateo. Algunos especialistas han centrado su atención en el hecho de que Lucas dice «los pobres» mientras que Mateo habla de «los pobres en espíritu». El interés en la pobreza material en Lucas está garantizado por la compensación de la desgracia que acompaña a los ricos (*véase* Ricos y pobres). Ahora bien, dado que Lucas incluye bastante material sobre la riqueza, es fácil percibir que no es la riqueza como tal la que atrae la desgracia, sino más bien la actitud retorcida que ha creado hacia Dios y hacia el prójimo. De modo similar, no será la pobreza en sí misma la que se elogia. En el reino llegará la *justicia para los pobres, pero en relación con el reino su pobreza les beneficia en la medida en que ha alimentado en ellos cualidades opuestas al tipo de autosuficiencia de los ricos para con Dios y el prójimo.

En otros lugares se declara la buena fortuna de aquellos que no se sienten ofendidos por Jesús (Mt 11:6; Lc 7:23), aquellos que ven con claridad lo que Jesús está haciendo en su ministerio (Mt 13:16; Lc 10:23), aquellos que están listos para el regreso del maestro (Mt 24:46; Lc 12:37–38, 43), aquellos que escuchan la palabra de Dios y la obedecen (Lc 11:28), aquellos que actúan basándose en lo que han aprendido de Jesús (Jn 13:17), futuros creyentes que creen sin haber visto al Jesús resucitado (20:29), y aquellos que invitan a sus banquetes de celebración a los necesitados y minusválidos (Lc 14:13–14) (*véase* Comunión de mesa). Jesús señala la buena fortuna de Pedro como aquel

a quien Dios le ha otorgado la gracia de percibir la verdadera identidad de Jesús (Mt 16:17), y Elisabet señala la buena fortuna de María por su fe expectante en relación con la palabra que se le ha dado (Lc 1:45). A su vez, María reconoce que las generaciones futuras la considerarán como alguien que ha sido especialmente favorecida (Lc 1:48). La otra única bienaventuranza en labios de Jesús tiene un carácter irónico: en el período de la crisis final no tener hijos es una bendición porque de ese modo uno se libra de la responsabilidad de hacer que los *niños vivan una situación terrible (Lc 23:29). Por último, en dos ocasiones se expresa una piedad convencional pero no bien entendida que se convierte en contrapunto de Jesús: el privilegio de la madre biológica de Jesús (Lc 1:27) y de comer en el reino de Dios (Lc 14:15).

2.2.2. Uso de eulog-. Todos los usos de *eulog-* en relación con el acto de bendecir aparecen en el Evangelio de Lucas. Simeón, el anciano piadoso, bendice a los padres del niño Jesús (Lc 2:34); Jesús bendice a sus discípulos en un gesto de despedida al ascender al cielo (Lc 24:50–51); Jesús insta a bendecir a los enemigos (Lc 6:28). También es algo característico de Lucas que se bendiga a Dios. En Lucas 1:68, Zacarías expresa su gratitud a Dios por lo que llega en relación con su propio hijo recién nacido y un Jesús que todavía ha de nacer; en Lucas 24:53 son los discípulos, recién comisionados por el Señor resucitado, los que con gran gozo reconocen lo que Dios ha hecho en Jesús.

En la llamada *entrada triunfal de Jesús en *Jerusalén la bendición se utiliza positivamente en relación con Jesús, que es apreciado y bienvenido (Mt 21:9; Mc 11:9–10; Lc 19:38; Jn 12:13), tal vez reconocido como bendecido por Dios, y de nuevo en sentido negativo en Mateo 23:39; Lucas 13:35 en relación con la necesidad de Jerusalén de resarcirse de su fracaso para ofrecer un saludo de bienvenida a Jesús.

«Bendito» destaca como una manera de designar a Dios en Marcos 14:61. Se ha debatido si este es un uso propiamente judío, pero sería un desarrollo natural del frecuente uso que hace el AT de la expresión «bendito sea el Señor»: él es «el Bendito» como el único merecedor de recibir nuestra bendición. Job 1:21, «bendito sea el nombre del Señor», es sugerente.

En Mateo 25:34 aquellos que han venido en ayuda de los necesitados son llamados por Jesús «benditos de mi Padre», indicando la intención firme de Dios de hacerles bien; están señalados para bendición.

La última serie de usos de *eulog-* en los Evangelios tiene que ver con dar gracias por la comida (Mt 14:19; 26:26; Mc 6:41; 8:7; 14:22; Lc 9:16; 24:30). Este uso no se encuentra como tal en el AT, pero se basa en la bendición veterotestamentaria de Dios como expresión de gratitud y aprecio que señala su grandeza. Jesús adoptó el hábito judío de reconocer en una bendición la bondad de Dios al proveer los alimentos necesarios para nuestra vida. En algunos de estos textos, sin embargo, es posible que se haga un uso distinto. Normalmente es a Dios a quien se bendice, pero en Marcos 8:7; Lucas 9:16 el término «bendito» va seguido por un pronombre que se refiere a la comida. Aquí parece que se están bendiciendo los alimentos. Antes se ha mencionado un uso comparable en el AT en relación con el día de reposo y el sacrificio. Teniendo en cuenta que el relato evangélico de la alimentación incluye la anticipación deliberada de la *Última Cena, y por tanto de la Cena del Señor, podría considerarse especialmente apropiado el lenguaje de la consagración. No obstante, también es posible que el sentido sea «pronunciar una bendición con respecto a la comida».

3. Desgracia.

3.1. En el Antiguo Testamento. En los LXX *ouai* traduce las interjecciones hebreas de desgracia *hôy* y *ʾôy*. Estas se utilizan para anunciar la perspectiva de algún mal o para expresar la seriedad de una situación terrible ya existente, y se pueden emplear para indicar fuertes sentimientos de angustia acerca de algo. Se encuentran principalmente en contextos proféticos y traen a la mente el juicio de Dios (e. g., Is 5:8; Jr 48:1; Zac 11:17).

3.2. En los Evangelios. Los ayes del Evangelio tienen como fin realizar una declaración firme pero imprecisa acerca de la infeliz situación (no reconocida) de los destinatarios de los ayes. La forma que adoptan los ayes casi siempre identifica la razón de la actitud negativa involucrada, pero a diferencia de la bienaventuranza, no desvela cuál es la infelicidad que aguarda. Es el contexto general el que debe suplir esta carencia.

Una elevada proporción de los usos de ayes en los Evangelios la encontramos en una serie de siete ayes contra los *escribas y *fariseos en Mateo 23:13–23, que cuenta con un paralelo parcial en Lucas 11:42–52. Estas personas están siendo castigadas por ser malos líderes y modelos

para el pueblo, por poner obstáculos en el camino hacia el reino en lugar de iluminarlo. El tono vago pero amenazador de los ayes da paso en Mateo 23:33–36 (cf. Lc 11:50–51) al lenguaje sobre el *juicio venidero.

Lucas también tiene una serie de cuatro ayes en Lucas 6:24–26, que se corresponden con sus cuatro bienaventuranzas. Ser rico, estar lleno, reír y ser popular ahora es un problema bastante grande, ya que con casi toda seguridad quiere decir que uno está comprometido con el mundo y apartado de los valores del reino de Dios. Estos ayes, cada uno de los cuales se corresponde con su respectiva bienaventuranza, especifican por qué motivo se es infeliz: se trata de un futuro desprovisto de lo que uno tiene en el presente, y en el que se experimentará todo lo opuesto.

El fracaso de Corazín y Betsaida de no responder al ministerio de Jesús se señala con un ay en Mateo 11:21; también se encuentra un ay sobre el traidor que entrega a Jesús en Mateo 26:24; Marcos 14:21; Lucas 22:22; un ay simpático en relación con aquellas que estén embarazadas o amamanten en el tiempo de crisis que ha de venir aparece en Mateo 24:19; Marcos 13:17; Lucas 21:23. Finalmente, en Mateo 18:7 // Lucas 17:1 se lanza un ay sobre aquellos que hagan tropezar a otros.

4. Conclusión.

La bendición caracteriza a la buena noticia del reino de Jesús, pero para aquellos que no toman partido por el nuevo movimiento de Dios que se está llevando a cabo, la buena noticia se convierte en una mala noticia.

Véase también JUICIO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; RICOS Y POBRES; SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA.

BIBLIOGRAFÍA. **J. H. Charlesworth,** «The Qumran Beatitudes (4Q525) and the New Testament (Mt 5:3–11, Lk 6:20–26)», *RHPR* 80 (2000) 13–35; **H. B. Green,** *Matthew, Poet of the Beatitudes* (JSNTSup 203; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); **T. Hieke,** ed., *Q 6:20–21: The Beatitudes for the Poor, Hungry, and Mourning* (Documenta Q; Leuven: Peeters, 2001); **S. McKnight,** «A Loyal Critic: Matthew's Polemic with Judaism in Theological Perspective», en *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith,* ed. C. A. Evans y D. A. Hagner (Mineápolis: Fortress, 1993) 55–79; **J. Nolland,** *The Gospel of Matthew* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2005); **A. R. Simmonds,** «"Woe to You . . . Hypocrites!" Re-reading Matthew 23:13–36», *BSac* 166 (2009)

336–49; **J. W. Thomson,** «The Background and Function of the Beatitudes in Matthew and Luke», *ResQ* 41 (1999) 109–16.

J. Nolland

BENEDICTUS. *Véase* **CÁNTICOS E HIMNOS.**

BETANIA AL OTRO LADO DEL JORDÁN. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

BETANIA. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

BETESDA. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

BETFAGÉ. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

BETSAIDA. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

BIENAVENTURANZAS. *Véase* BENDICIÓN Y DESGRACIA; SERMÓN DEL MONTE/SERMÓN DE LA LLANURA.

BIOGRAFÍA ANTIGUA. *Véase* EVANGELIO: GÉNERO.

BLASFEMIA

El término *blasfemia* normalmente se refiere a la difamación verbal contra Dios. Sin embargo, los actos de difamación también pueden contar como blasfemia.

1. Blasfemia en el Antiguo Testamento, el judaísmo del Segundo Templo y entre los rabinos
2. Jesús y la blasfemia

1. Blasfemia en el Antiguo Testamento, el judaísmo del Segundo Templo y entre los rabinos.

1.1. Términos. Aquellos que afirman que el concepto de blasfemia aparece en el AT lo conectan con los siguientes términos: *ḥrp* («recriminar, burlarse, despreciar, desdeñar»), *nʾṣ* («rechazar, desdeñar, despreciar»), *gdp* («injuriar, ofender») y el piel de *qll* («maldecir»). Todas estas palabras se utilizan en el AT tanto con objetos humanos como divinos, igual que se usa *blasphēmeō* («cometer blasfemia») en griego. El uso de los LXX es análogo al del AT y se asemeja al del griego ordinario, en el que, por ejemplo, se emplea *blasphēmeō*, pero no como término técnico. Este verbo se usa en los LXX para traducir tanto *gdp* como *nʾṣ*.

1.2. Palabras blasfemas. En el judaísmo del Segundo Templo, la blasfemia abarcaba toda una serie de actividades. Se habla poco sobre juicios por blasfemia, si bien *m. Sanhedrin* 7:5 define un procedimiento para enjuiciar una acusación. Este pasaje limita la ofensa a pronunciar el nombre mismo de Dios. Estas ideas están basadas en la Torá. Se saca a

colación Levítico 24:10–16, donde se presenta la blasfemia (cf. Josefo, *Ant.* 4.202). Sus ambigüedades hicieron que la definición de blasfemia, especialmente allí donde se utilizaban eufemismos, un tema de debate entre los rabinos. Números 15:30–31 se suele citar como una situación análoga a la blasfemia, con su violación del día de reposo seguida de la pena de muerte. Utilizar el nombre de Dios de un modo inapropiado es, sin duda, una blasfemia que se castiga con la muerte (Lv 24:10–16; *m. Sanh.* 6.4; 7.5; Filón, *De Vita Mos.* 2.203–206). Detrás de estas ideas sobre la blasfemia se encuentra el mandamiento de Éxodo 22:27 de no injuriar ni a Dios ni a los líderes a quienes él ha puesto sobre la nación.

Rabinos posteriores debatieron sobre si el uso de un nombre alternativo equivalía a blasfemar, aunque había algunas opiniones que abogaban por incluirlo como tal (*m. Šebu.* 4:13; *b. Šebu.* 35a; *b. Sanh.* 55b-57a; 60a). En ese caso se realizaron advertencias, pero no parece, al menos en el período rabínico, que llevaran aparejadas de forma automática la pena de muerte. El caso del hijo incorregible en *m. Sanhedrin* 8:4 nos ofrece algunos indicios sobre los resultados de ignorar una advertencia. Aparentemente, las segundas ofensas conllevaban consecuencias especialmente graves. La postura rabínica oficial era que el uso del nombre de Dios constituía el único caso claro de blasfemia merecedora de la pena capital (*m. Sanh.* 7:5). Uno debía incluso evitar blasfemar contra las divinidades extranjeras como señal de respeto por el nombre de Dios (Josefo, *Ant.* 4.207; Filón, *De Vita Mos.* 2.205; *De Spec. Leg.* 1.53).

1.3. Actos blasfemos. Los actos blasfemos involucraban el uso de títulos sustitutivos y toda una serie de actos ofensivos para Dios. Su existencia apunta a una categoría de blasfemia cultural (a diferencia de la blasfemia legal) como una ofensa contra Dios.

Los actos blasfemos se concentran en la idolatría, una muestra de arrogante falta de respeto hacia Dios, o el insulto a los líderes escogidos por él. A menudo aquellos que blasfemaban verbalmente también tendían a actuar de este modo. Dios juzga tales ofensas. Entre los ejemplos que aparecen en las exposiciones judías están Sísara (Jue 4:3; *Num. Rab.* 10:2 [falta de respeto hacia el pueblo de Dios]), Goliat (1 Sm 17; Josefo, *Ant.* 6.183 [falta de respeto hacia el pueblo de Dios y adoración al dios Dagón]), Senaquerib (2 Re 18–19; cf. Is 37:6, 23 [falta de respeto hacia el poder de Dios]), Beltsasar (Dn 3:29 Teod. [3:96];

Josefo, *Ant.* 10.233, 242 [falta de respeto hacia la presencia de Dios al emplear los utensilios del templo en una fiesta]), Manasés (*Sipre* 112 [por actuar contra la Torá]) y el general romano Tito (*b. Giṭ* 56b; *ʾAbot R. Nat.* B 7 [por entrar, profanar el templo, partir el velo y llevarse los utensilios]). Actuar contra el *templo también es una blasfemia (1 Mac 2:6; Josefo, *Ant.* 12.406). Resulta significativo que compararse con Dios constituye blasfemia porque refleja arrogancia, según Filón (Filón, *De Somn.* 2.130–31; *De Dec.* 61–64). En Qumrán, la actuación inmoral de aquellos que pretenden dirigir al pueblo (CD-A V, 12) o el hecho de hablar contra el pueblo de Dios (1QpHab X, 13) son blasfemos. Dentro de Israel, el ejemplo más llamativo de un acto blasfemo es el incidente del becerro de oro (Filón, *De Vita Mos.* 2.159–66).

1.4. Resumen. Cuando se aplica a Dios como objeto, la blasfemia representa una ofensa contra Dios y una violación de un principio fundamental de la fe que le da la gloria a él. Algunas veces solamente Dios castiga al blasfemo (e. g., faraón, Coré, Tito), mientras que en otras ocasiones la comunidad ejecuta el juicio (el hijo de la mujer israelita). Atacar al pueblo de Dios verbalmente es un segundo tipo de blasfemia (Goliat, Senaquerib). Los que desafían a los líderes que Dios ha instaurado para su pueblo se considera que atacan al mismo Dios. Así que la blasfemia se refiere a toda una variedad de palabras y actos injuriosos. Todo este trasfondo resulta crucial para comprender la relación que existe entre la blasfemia y Jesús.

2. Jesús y la blasfemia.

2.1. Blasfemia y el perdón de pecados. La primera controversia importante en la que se vio envuelto Jesús aparece en Marcos 2:7, donde se le acusa de blasfemia por *perdonar *pecados (// Mt 9:3; Lc 5:21). Los tres sinópticos utilizan el pasaje del mismo modo. La acusación parece girar en torno al hecho de que Jesús ejerza directamente una prerrogativa exclusivamente divina que, según quienes le acusan, no tiene autoridad para ejecutar (cf. Ex 34:7). Aquí Jesús da el perdón sin ningún requisito cúltico, un enfoque que apunta a la propia *autoridad de Jesús. De manera que el perdón basado en su autoridad no requería de sacerdotes, sacrificios o rabinos (Ellis). Las implicaciones para las estructuras de autoridad religiosa son importantes, ya que estas autoridades creerían que ellas otorgaban el perdón siguiendo las

instrucciones divinas. Un comentario similar aparece en Lucas 7:49, pero ahí se habla de la conmoción creada por el perdón de los pecados en lugar de la blasfemia.

2.2. Blasfemia contra el Espíritu. Otros dos textos relevantes aparecen en Marcos. En ambos casos son otros los que blasfeman o corren el riesgo de blasfemar. En Marcos 3:28–29 Jesús advierte sobre blasfemar contra el Espíritu (*véase* Espíritu Santo), en contraste con los demás pecados y blasfemias que la gente puede llegar a cometer (// Mt 12:31–32). Aquellos que blasfeman contra el Espíritu son culpables de un pecado que no se puede perdonar, un «pecado eterno». Mateo dice que no hay perdón en esta era ni en la venidera. El comentario que encontramos tanto en Marcos como en Mateo viene como respuesta a la acusación de que Jesús echa fuera *demonios por Beelzebú (Mc 3:22 // Mt 12:24) o mediante un espíritu inmundo (Mc 3:30), textos que forman una inclusión en el caso de Marcos en torno al comentario. La combinación de Marcos 2:7 y Marcos 3:29 desata una «batalla de blasfemias» en Marcos, en la que cada bando acusa al contrario de ofender a *Dios con sus afirmaciones. Jesús responde a la acusación de blasfemia por parte de los líderes judíos en Marcos 2:7 y Marcos 3:22 con su advertencia sobre blasfemar contra el Espíritu. El hecho de que materiales judíos acusen a Jesús de ser un engañador o un hechicero significa que esta «disputa» tiene todos los visos de ser auténtica (Justino, *1 Apol.* 30; 108; *Dial.* 69.7; Orígenes, *Cels.* 1:28, 71; *b. Sanh.* 43a; 107b) (Stanton). Este pasaje de la «blasfemia contra el Espíritu» se refiere a emitir un juicio contra Jesús pese al testimonio y la actividad del Espíritu a favor de Jesús. Como contraste con lo anterior, blasfemar contra el *Hijo del Hombre hace referencia a un rechazo aislado frente a una decisión permanente contra Jesús.

2.3. Jesús acusado de blasfemia en su juicio. Hay un último pasaje crucial que tiene que ver con el interrogatorio de Jesús ante los líderes judíos y su respuesta, en la que se apela a una combinación del Salmo 110:1 y Daniel 7:13–14 (Mc 14:53–65) (*véase* Juicio de Jesús). La acusación de blasfemia también aparece explícitamente en Mateo 26:65; Lucas 22:66–71 informa de un intercambio similar, aunque no incluye ninguna referencia directa a la blasfemia. En ocasiones se afirma que esta escena es demasiado cristológica como para remontarse a Jesús, o que la escena no contaría con un testigo que informara sobre ella (e. g.,

Marcus). Sin embargo, pudo haber muchos testigos, incluido un simpatizante como José de Arimatea, alguien como Pablo, que hubiera conocido la postura judía sobre Jesús, o incluso diversos espectadores que estaban familiarizados con el debate público acerca de Jesús y las circunstancias que rodearon su muerte. La escena como resumen de los acontecimientos que tuvieron lugar durante el juicio rezuma autenticidad y es poco probable que hubiera sido creada por Marcos o por la iglesia primitiva. Su autenticidad se basa en (1) el uso de referencias indirectas a Dios, en línea con la expresión judía, al referirse a Dios como «el Bendito y el Poderoso», (2) la probabilidad de que la postura judía acerca de Jesús hubiera circulado ampliamente por Jerusalén tras su muerte, y (3) el modo en que la respuesta de Jesús encaja con el trasfondo de lo que constituye una blasfemia.

La acusación de blasfemia tal como la esboza Marcos también ofrece una explicación histórica al hecho de que los líderes judíos llevaran a Jesús ante *Pilato (sobre el debate sobre la autenticidad del pasaje, véase Bock).

La supuesta blasfemia de Jesús probablemente tenía una doble vertiente. En primer lugar, Jesús afirmaba que iba a ejercer una autoridad global del lado de Dios. Si bien algunos dentro del judaísmo podrían contemplar una posición así para unos pocos (*1 En.* 62; EzTrag. 69–82), los dirigentes no pensaban que este maestro de Galilea pudiera ser candidato a ello. En consecuencia, su comentario habría sido considerado por parte de los líderes como una autodeclaración arrogante que suponía un insulto a la presencia de Dios. Para Jesús, la pretensión de sentarse a la diestra de Dios también era una predicción de la futura reivindicación de Dios hacia su persona, sin importar lo que los líderes judíos le fueran a hacer. En segundo lugar, Jesús también atacó a los líderes afirmando implícitamente que iba a ser su futuro juez (o declarando su futura reivindicación por parte de Dios). Ellos le acusaron de violar Éxodo 22:28, donde se dice que no se puede maldecir a los líderes de Dios. Las palabras de Jesús de que su autoridad era inexistente y de que serían contados entre los malvados es un rechazo total a su autoridad. Para los dirigentes se trataba principalmente de un agravio contra Dios, ya que ellos era, a sus propios ojos, los líderes escogidos de Dios que tenían la responsabilidad de defender su fe monoteísta, una posición que aparentemente peligraba si se aceptaban las afirmaciones

de Jesús. De manera que la doble declaración de Jesús constituía una ofensa religiosa merecedora de la muerte que desembocó en que fuera llevado ante *Roma por una acusación sociopolítica. A juicio de los líderes, también existía una amenaza sociopolítica para la estabilidad del pueblo judío si surgía una figura independiente que no hubiera sido designada por Roma. Este factor político era la segunda razón por la que había que ocuparse de sus afirmaciones (R. H. Gundry sostiene que Jesús pronunció el nombre divino, violando así *m. Sanh.* 7:5, un punto de vista menos probable).

2.4. Jesús acusado de blasfemia en el templo. En Juan 10:33 Jesús se ve confrontado en el templo y acusado de blasfemia porque iguala a Dios con su propia actividad. La respuesta de Jesús es que los jueces llaman a los seres humanos «dioses», así que porqué quejarse si afirma tal cosa y cuenta con el apoyo de la actividad divina para respaldar la pretensión de su actividad milagrosa. Esto ayuda a explicar porqué el Evangelio de Juan llama a los *milagros «señales». De una manera extraña, estos textos sobre la blasfemia apuntan a lo que estaba en juego en torno a la persona de Jesús: la pretensión de tener unos vínculos y una autoridad divinos que derivaban de y le hacían igual a Dios.

2.5 Resumen. La única blasfemia de la que habló Jesús tenía que ver con la persona que hablara o actuara contra el testimonio del Espíritu de Dios sobre Jesús. Sin embargo, los líderes judíos acusaron a Jesús de blasfemia por su declaración de perdonar pecados, su pretensión de sentarse directamente en presencia de Dios y su afirmación de que actuaba conjuntamente con Dios como alguien igual a él. La réplica de Jesús fue que el hecho de que Dios le reivindicara recibiéndolo a la diestra divina demostraba lo que Dios pensaba de la acusación… y de Jesús.

Véase también ESPÍRITU SANTO; JUICIO DE JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA. **D. L. Bock,** *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus: A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:61–64* (WUNT 2/106; Tubinga: Mohr Siebeck, 1998); **A. Y. Collins,** «The Charge of Blasphemy in Mark 14:64», *JSNT* 26 (2004) 379–401; **J. D. G. Dunn,** *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **E. E. Ellis,** «Deity Christology in Mark 14:58», en *Jesus of Nazareth: Lord and Christ; Essays on the Historical Jesus and New*

Testament Christology, ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 192–203; **R. H. Gundry,** «Jesus' Blasphemy According to Mark 14:61b-64 and Mishnah Sanhedrin 7:5», en *The Old Is Better: New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations* (WUNT 178; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005) 98–110; **M. Hengel,** *Studies in Early Christology* (Edimburgo: T & T Clark, 1995); **J. Marcus,** *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 27A; New Haven: Yale University Press, 2009), 1016–18, 1126–30; **A. Schwemer,** «Die Passion des Messias nach Markus und der Vorwurf des Antijudaismus», en *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, por M. Hengel y A. Schwemer (WUNT 2/138; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001) 133–63; **G. N. Stanton,** «Jesus of Nazareth: A Magician and a False Prophet», en *Jesus of Nazareth: Lord and Christ; Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 164–80.

D. L. Bock

BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO

Se ha convertido en una costumbre pensar en la búsqueda del Jesús histórico en tres fases: la búsqueda original narrada por Albert Schweitzer, que comenzó en el siglo XVIII y finalizó con el propio Schweitzer en 1906; la «Nueva búsqueda» posbultmanniana de la década de 1950; y la «Tercera búsqueda» contemporánea. Sin embargo, este escenario le debe más al espíritu emprendedor de los editores británicos que a cualquier otra consideración. El título alemán original de Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) —«De Reimarus a Wrede: historia de la investigación sobre la vida de Jesús»— daba a entender que se trataba de una sobria historia de la investigación biográfica dentro de una cronología estricta. La versión inglesa del título, *The Quest of the Historical Jesus* (existe edición castellana: Investigación sobre la vida de Jesús [Valencia: EDICEP, 1990]), fue acuñada por el traductor William Montgomery y su editorial, Adam y Charles Black. Esto reforzó la impresión de que la investigación crítica mostraba que el Jesús de la historia era diferente (tal como insistió el mismo Schweitzer) del Cristo de los credos, de la teología ortodoxa, de la erudición liberal y la piedad cristiana. También reforzó la idea equivocada de que Schweitzer había analizado toda la

búsqueda del Jesús histórico y su lugar en la historia. Lo cierto es que Schweitzer comenzó con Hermann Samuel Reimarus en 1778 y concluyó consigo mismo en 1906 (ampliado a 1912, pero sin cambios radicales, en la segunda edición).

La historia volvía a repetirse en el caso de la Nueva búsqueda. Su historiador y principal defensor, James M. Robinson, recordó que el término tenía su origen en las conversaciones con el editor de SCM Press en Londres sobre una ponencia que Robinson había presentado ante el Oxford Congress on the Four Gospels (Congreso de Oxford sobre los cuatro Evangelios) en 1957. El título original de Robinson era «The Quest of the Historical Jesus Today» (La búsqueda del Jesús histórico hoy). No pretendía reemplazar la obra de Bultmann sino más bien desarrollar sus ideas. El título final del libro de Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* [Nueva búsqueda del Jesús histórico] (1959), fue «ocurrencia tardía».

Dada esta historia, tal vez era inevitable que cualquier cambio de dirección recibiera el nombre de «Tercera búsqueda». El término cobró protagonismo a través de la revisión que hizo N. T. Wright a la obra de Stephen Neill *The Interpretation of the New Testament, 1861–1986* (1988) - existe edición castellana: La interpretación del Nuevo Testamento, 1861–1961 (Madrid: Península, 1967). Wright llamó la atención sobre el renovado interés en Jesús como una figura dentro de la historia judía vinculado al descubrimiento de nuevos materiales, entre ellos los manuscritos del mar Muerto. El hecho de que el término «Tercera Búsqueda» apareciese en una historia de la interpretación del NT publicada por una de las principales editoriales universitarias hizo que alcanzara el estatus de categoría definitoria.

Es discutible que debiera utilizarse el término «Tercera búsqueda» para describir todos los estudios académicos sobre Jesús después de la súbita desaparición de la Nueva Búsqueda, o si debiera limitarse a aquellas obras que hacían hincapié en el carácter judío de Jesús y las metodologías relacionadas con ello. En el primer caso, la Tercera Búsqueda sería una continuación, si bien en una nueva fase, de la «Antigua Búsqueda». Si la Tercera Búsqueda entraña el uso de metodologías nuevas y distintivas, implica una nueva empresa que recorre un camino paralelo a los restos que sobreviven de las búsquedas anteriores.

«Tercera» implica dos predecesoras, lo que sugiere que Schweitzer estaba en lo cierto al insistir en que la búsqueda comenzó con Reimarus, y que no hubo intentos previos por descubrir la identidad histórica de Jesús. También le resta importancia a medio siglo de erudición personificada en Gran Bretaña por la generación de C. H. Dodd y T. W. Manson, en Norteamérica por B. W. Bacon y H. J. Cadbury, y en Europa por Joachim Jeremias y Oscar Cullmann.

No sorprende que los especialistas sintieran la necesidad de inventar el ingenioso término «la no búsqueda» para rellenar los huecos en ese escenario de tres búsquedas. En el análisis que sigue puede que en ocasiones sea necesario utilizar la terminología generada por ese escenario de las tres búsquedas, pero la exposición dejará clara su inutilidad.

Este artículo se centra en la historia de los desarrollos posbíblicos.

1. La búsqueda del Jesús teológico
2. Búsquedas antes de la búsqueda
3. La Búsqueda de Schweitzer en contexto
4. De Harnack a Grundmann
5. De Bousset a Bultmann y la «Nueva búsqueda»
6. Alternativas europeas
7. El mundo de habla inglesa
8. La permanente búsqueda
9. Reflexiones finales

1. La búsqueda del Jesús teológico.

Hasta el siglo XVI, la iglesia cristiana estaba más preocupada con lo que podría denominarse «la búsqueda del Jesús teológico»: el Jesús interpretado dentro del contexto del sistema de creencias de la tradición cristiana. El reconocimiento de este contexto es un requisito previo para entender la búsqueda del Jesús histórico.

1.1. Jesús dentro del judaísmo. Inicialmente, la búsqueda del Jesús histórico comenzó como una controversia interna del judaísmo. Podría decirse que la inauguró formalmente una delegación de escribas enviados desde Jerusalén para investigar la reputación de Jesús como exorcista y sanador (Mc 3:22–27; cf. Mt 12:22–30; Lc 11:14–22). A nuestros oídos —cristianos y judíos— sus conclusiones pueden sonar estrafalarias. Las curaciones eran reales, pero se realizaban por el poder

de Beelzebú: Jesús estaba poseído por Satanás. En el mundo del judaísmo del Segundo Templo la Torá era clara: un profeta que hacía descarriar al pueblo para que sirviera a una divinidad extraña —en este caso Beelzebú— mediante señales y prodigios no debía ser escuchado. Su aparición había que considerarla una prueba de la fidelidad de Israel a Dios. Tal profeta debía ser ejecutado para que el mal fuera eliminado de Israel (Dt 13:1–5; cf. Ex 20:1–7; Dt 5:6–10). Desde el principio, la historia y la teología eran inextricables.

La acusación de hacer que el pueblo se desviara sirviendo a Beelzebú es una de tantas que encontramos en los Evangelios canónicos. Otra delegación cuestionó la vulneración por parte de Jesús de la pureza cúltica (Mc 7:1–23; cf. Mt 15:1–20; Lc 7:37–41). Las acusaciones incluían la violación del sábado, ser un hijo terco y rebelde (Dt 21:18–21; cf. Mt 11:19; Lc 7:34) y la blasfemia. Las acusaciones tenían que ver con delitos castigados con la pena de muerte. Finalmente, Jesús fue condenado por blasfemia relacionada con sus pretensiones proféticas (Mt 26:63–68; Mc 14:61–65), una acusación que databa del comienzo de su actividad (Mt 9:3; Mc 2:6; Lc 5:21). En los relatos sinópticos las confesiones de Jesús como el Cristo se realizaron tan solo después de las acusaciones (Mt 16:13–20; Mc 8:27–30; Lc 9:18–21).

1.2. Jesús dentro del cristianismo. La literatura cristiana del siglo II (e.g., los escritos de Justino Mártir [d. 165]) indica que los rumores negativos persistieron, y que las controversias continuaron dentro del mundo grecorromano en tiempos de Orígenes y Eusebio. Sin embargo, con «la separación de caminos» —la separación del cristianismo con respecto al judaísmo— el centro de gravedad del interés teológico comenzó a moverse. El debate interno dentro del cristianismo pasó de la defensa apologética de los Evangelios canónicos de la identidad histórica de Jesús como justo a su identidad teológica como *Hijo de Dios y Salvador de la humanidad.

Son varios los factores que señalaron este cambio de interés. En la iglesia occidental, Yeshúa de Nazaret llegó a ser conocido por el nombre latino «Jesús», que no fue utilizado durante su vida, salvo tal vez posiblemente por *Poncio Pilato y los soldados que participaron en la crucifixión. La forma latina sirvió para contextualizarlo en la parte del Imperio romano de habla latina. Sin embargo, esto se hizo a expensas de convertirlo prácticamente en un gentil, oscureciendo el hecho de que las

formas griega y hebrea de su nombre —*Iēsous* y *Yēšûaʿ* (o *Yēšû*, para abreviar)— también eran el nombre veterotestamentario de «Josué», y con ello también la posibilidad de que Yeshúa de Nazaret estuviera participando en una segunda, aunque pacífica, conquista de la tierra de Israel.

Otro factor en ese cambio fue el modo casi imperceptible en que el término «Hijo de Dios» adquirió el sentido de «Dios el Hijo», o simplemente «el Hijo». En los contextos bíblicos «Hijo de Dios» podía indicar la nación de Israel (Os 11:1; cf. Mt 2:15), un rey recién ungido (Sal 2:7), los pacificadores (Mt 5:9) o Jesús como el Hijo mesiánico ungido por el Espíritu (Mt 3:17; Mc 1:11; Lc 3:22; cf. Hch 10:36–38).

La cristología patrística estuvo dominada por la interpretación *teológica, que buscaba la verdad detrás de los fenómenos de la historia y la Escritura. Ireneo (ca. 130-ca. 200) no cuestionó la veracidad de los relatos bíblicos. Su celebrada teoría de la recapitulación, planteada en su obra *Contra las herejías,* buscó patrones en la obra divina de la redención y la restauración bajo la superficie de la historia bíblica (*Haer.* 3.16.6). A través de la desobediencia, Eva trajo la muerte sobre sí misma y sobre la raza humana; en cambio, María, por su obediencia, trajo salvación (*Haer.* 3.22.4). A través de un árbol la humanidad se hizo deudora de Dios; a través de un árbol vino la cancelación de la deuda (*Haer.* 5.17.3).

Ireneo defendió una tendencia en la que la teoría de la expiación y las circunstancias que rodearon la muerte de Jesús seguían, por así decirlo, caminos paralelos. Ofreció una explicación «desde arriba», que mantenía un único punto de contacto con el curso de los acontecimientos «abajo»: la muerte de Jesús. Muchos consideran *Sobre la Encarnación* de Atanasio (ca. 296–373) como la declaración patrística clásica de la cristología en cuanto a la soteriología. El argumento se resumió en esta declaración: «Él se hizo hombre para que nosotros pudiéramos llegar a ser divinos, y él se reveló a sí mismo a través de un cuerpo para que nosotros pudiéramos recibir una idea del Padre invisible; y soportó los insultos de los hombres para que pudiéramos heredar la incorrupción» (*Inc.* 54).

La controversia sobre la condición filial de Jesús llegó a su máxima expresión con el arrianismo. El presbítero alejandrino Arrio acusó a su obispo, Alejandro, de minimizar la humanidad de Jesús. Ambas partes coincidían en que la divinidad entrañaba la inmutabilidad y la

impasibilidad. Los seguidores de Arrio sostenían que dado que Jesús sufrió y murió, estaba sujeto al cambio y el sufrimiento, y que por tanto no podía ser plenamente Dios como lo era el Padre. Los partidarios de Alejandro defendían que puesto que solo Dios podía salvar, Jesús debía ser plenamente divino para poder ser el salvador de la humanidad. El Concilio de Nicea (325) condenó a Arrio y definió la filiación de Jesús como «consustancial con el Padre» (*homoousion tō patri*). La disputa persistió hasta el Concilio de Constantinopla (381), que respaldó lo acordado en Nicea al tiempo que modificaba su fórmula para plasmar lo que se conoce como el Credo Niceno.

El debate entró en una nueva fase cuando las escuelas rivales de Alejandría y Antioquía disputaban sobre si la encarnación implicaba la asunción de la carne en un sentido más general o si la Palabra preexistente estaba unida a un hombre concreto. El Concilio de Calcedonia (451) elaboró una fórmula compuesta de retales, basándose en las formulaciones de ambas escuelas. Afirmó que el Hijo era consustancial con el Padre en cuanto a su divinidad y consustancial con los seres humanos en cuanto a su humanidad: igual a ellos salvo por el pecado.

El capítulo inicial de la obra de Schweitzer *Investigación sobre la vida de Jesús* estaba dedicado a los problemas heredados de Calcedonia. Tal como lo veía Schweitzer, la doctrina de Calcedonia de las dos naturalezas de Cristo disolvía la unidad de la personalidad de Jesús y cercenaba la última posibilidad de regresar al Jesús histórico. «La contradicción se elevó a la categoría de ley». La humanidad de Jesús se conservó como una apariencia. Pero el engaño de la fórmula mantuvo a Jesús «prisionero y evitó que los espíritus destacados de la Reforma captaran la idea de un retorno al Jesús histórico» (Schweitzer 2001, 5). El dogma debía romperse antes de que las personas pudieran incluso captar la idea de su existencia.

El intento de derivar una razón para la encarnación aparte de la consideración de la vida de Jesús alcanzó nuevas cotas con Anselmo (ca. 1033–1109) en su *Cur Deus Homo*. El título podría traducirse como *¿Por qué Dios se hizo hombre?* o *¿Por qué el Dios-hombre?* Anselmo emprendió la tarea de probar mediante pasos lógicos que incluso si no se supiera nada sobre Cristo, la raza humana no podría salvarse sin él (*Cur Deus Homo* 1.3–4). Sin embargo, los argumentos posteriores dependían de una

combinación de creencias teológicas y otras condicionadas culturalmente, incluida la noción del pecado como deuda, la alternativa de dar satisfacción o ser castigados, la incapacidad humana para dar satisfacción debido al pecado, la necesidad de inventarse el número de ángeles caídos, y la muerte de Jesús como una obra de supererogación, para la cual Cristo eligió la salvación de la humanidad como una recompensa.

1.3. Jesús en el judaísmo talmúdico. Tras la destrucción del *templo y las ruinosas guerras contra *Roma que dejaron a *Jerusalén devastada, la identidad judía se conservó a través de la ley oral, que se convirtió en el fundamento de la Misná (enseñanza oral). Los dos centros principales de la vida judía eran Palestina y Babilonia, que con el tiempo elaboraron interpretaciones de la Misná para sus respectivas comunidades en forma de Talmud (enseñanza). El Talmud de Jerusalén data de aproximadamente el año 400; el Talmud de Babilonia, generalmente considerado más acreditado, se elaboró cien años más tarde (véase TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS).

El Talmud contiene veladas referencias polémicas a Jesús, pensadas para mostrar la superioridad del judaísmo. Ridiculizan los relatos evangélicos del nacimiento de Jesús y mantienen que Jesús fue justamente ejecutado por blasfemo e idólatra. Basándose en sus confusas descripciones, los especialistas de la tradición cristiana han solido descartar su valor histórico. Sin embargo, la erudición más reciente ha invitado a reconsiderar esta opinión (Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 2007) (véase JESÚS EN FUENTES NO CRISTIANAS).

P. Schäfer sostiene que las descripciones indican un alto grado de familiaridad con Mateo y Juan y representan una sofisticada polémica anticristiana. El Talmud de Jerusalén fue más comedido, ya que emanó de la Palestina romana bizantina en una época en que la influencia cristiana sobre el poder político estaba en ascenso. En Babilonia, por otra parte, la comunidad judía gozaba de una relativa libertad, y los compiladores del Talmud de Babilonia no sintieron las mismas restricciones a la hora de describir su hostilidad hacia Jesús. Parece ser que la tradición judía, en no menor medida que la tradición cristiana de aproximadamente el mismo período, contribuyó a las líneas divisorias que han perdurado hasta la época actual.

2. Búsquedas antes de la búsqueda.

2.1. Problemas en la cristología de la Reforma. En la Disputa de Leipzig (1518) Martín Lutero (1483–1546) defendió la «teología de la cruz» frente a la «teología de la gloria». Esta última denotaba las presuntuosas especulaciones de los teólogos escolásticos acerca del ser interior de Dios. Pasaba por alto la revelación de Dios en los sufrimientos de Cristo en la cruz. Para Lutero, el Evangelio que mejor expresaba la teología de la cruz era Juan. La obra de Lutero, *Prefacio al Nuevo Testamento* (1522), declaró a Juan como el «principal» Evangelio; el que en verdad «mostraba a Cristo», presentando mucha enseñanza pero pocas obras. La preferencia de Lutero por Juan representó una tendencia que duró siglos, usando a Juan como una lente para interpretar los otros Evangelios.

Sin embargo, una generación más joven de eruditos desarrolló un escolasticismo luterano que discutió con entusiasmo los méritos relativos de *kenōsis* y *krypsis* para explicar la divinidad y humanidad del Hijo. *Kenōsis* («vaciamiento») insinuaba renuncia o no uso de atributos divinos —tales como omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia— durante la vida terrenal de Jesús. Reclamaba el apoyo de Filipenses 2:6–11, pero *kenōsis* suscitaba preguntas acerca de si tal limitación de la divinidad era meramente temporal o incluso una encarnación en absoluto. *Krypsis* («ocultación») defendía la plena, aunque oculta, posesión de los atributos divinos por parte de Cristo. Pero esto parecía implicar que las funciones cósmicas de la Palabra continuaban operando —tal vez sin que lo supiera el propio Jesús— mientras era un bebé en el pesebre, estaba dormido durante la tempestad en el lago o conversaba con los fariseos.

La alternativa calvinista sostenía lo siguiente: «dado que la divinidad es incomprensible y está presente en todo lugar, resulta necesariamente que en efecto está fuera de la naturaleza humana que ha tomado, pero con todo y con eso está en ella y queda unida a ella personalmente» (*Catecismo de Heidelberg*, pregunta 48).

Otro tipo de cuestión apareció en *Instituciones de la Religión Cristiana* (1509–1564) de Calvino. Se centró en el auge del escepticismo, que ya había comenzado en la época del Renacimiento (véase el apartado 2.2). Puesto que *Instituciones* de Calvino explicaba la teología reformada, planteó la pregunta de la legitimación del sistema de creencias

reformado frente al catolicismo. Calvino argumentó que la iglesia no podía ser al autoridad final, ya que sus afirmaciones se basaban en última instancia en la Biblia. La Palabra de Dios en la Escritura era la fuente y el criterio básicos de la fe reformada. Pero esta respuesta dio lugar a preguntas acerca de cómo sabe una persona que la Escritura es la Palabra de Dios, y qué interpretación es la correcta. Para Calvino, «La principal prueba de la Escritura deriva en general del hecho de que Dios en persona habla en ella. (…) Deberíamos buscar nuestra convicción en un lugar más elevado que las razones, juicios o conjeturas humanas, esto es, en el testimonio secreto del Espíritu Santo» (*Instituciones* 1.7.4). Calvino complementó este argumento con «pruebas» externas. Se invocaron los milagros y la profecía (el cumplimiento milagroso de acontecimientos predichos) para confirmar la autoridad sobrenatural de la correspondiente revelación (*Instituciones* 1.8.5–10). Los apologetas católicos respondieron que el punto de vista de Calvino era subjetivo, y que los continuos milagros en la iglesia católica demostraban que Dios todavía estaba de su parte. Calvino replicó que su postura se apoyaba en los milagros de Jesús, que daban gloria a Dios (Jn 7:18; 8:50). Los «milagros» modernos eran como los que en tiempos de Agustín reclamaban los donatistas; se trataba de pseudomilagros, «engaños de Satanás», pensados para descarriar a las personas (*Instituciones*, prefacio) (cf. Dt 13:2–6; Mt 24:24).

Le correspondió al arminiano Hugo Grocio (1583–1645) sacar a la luz la cuestión de si Deuteronomio 13:2–6 podría aplicarse al propio Jesús. En su libro *The Truth of the Christian Religion* [La verdad de la religión cristiana] (1627) Grocio rápidamente desestimó la idea basándose en que las obras de Jesús glorificaban a Dios. Además, Jesús prohibió la adoración de dioses falsos.

2.2. El surgimiento del escepticismo. Desde la época de Calvino en adelante, los milagros y la profecía se hicieron cada vez más importantes por su papel extrínseco en la legitimación de los sistemas de creencias, primero en las polémicas entre protestantes y católicos y después en las disputas entre el cristianismo y el escepticismo secular. Entre los factores presentes en el surgimiento del escepticismo estaba el redescubrimiento del antiguo escepticismo en el Renacimiento (Richard Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, 2003 [La historia del escepticismo: de Savonarola a Bayle]). El interés en el escepticismo de

Pirrón (d. ca. 270 a. C.) se incentivó con la publicación de *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico (ca. A. D. 200), *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, y los escritos de Cicerón.

El antiguo pirronismo en forma de duda sistemática fue empleado por apologetas católicos como una nueva «máquina de guerra» contra el calvinismo. A su vez, los protestantes desplegaron la duda sistemática contra el catolicismo. El escepticismo sobre la fiabilidad de los sentidos y la capacidad de la razón para descubrir la verdad última aportaron el horizonte dentro del cual se juzgarían las pretensiones de verdad de la filosofía, la ciencia y la religión. El racionalismo y el empiricismo (un término relacionado con los métodos y el nombre de Sexto Empírico) no fueron sino dos desarrollos.

Hobbes y Spinoza trataron de evitar apelar a los milagros como garantía para invocar las creencias religiosas en la esfera política. En el capítulo 37 de *Leviatán* (1651) Thomas Hobbes (1558–1679) definió el milagro como «una obra de Dios (además de su operación a través de la naturaleza, ordenada en la Creación) realizada para manifestar a sus elegidos la misión de un ministro extraordinario para su salvación». No obstante, advirtió contra los falsos profetas y la ignorancia de las causas naturales. El estado, como «lugarteniente de Dios», tenía el derecho de exigir la conformidad pública, pero en privado todo el mundo era libre de creer o no creer en hechos que «habían sido tomados como milagros».

Benedicto de Spinoza (1632–1677) también se ocupó de los milagros en una aparente divagación. En el capítulo 6 de su *Tratado teológico-político* (1670) sostuvo que puesto que las leyes de la naturaleza eran leyes de Dios, no podía ocurrir nada fuera de ellas. Por tanto, no podíamos obtener conocimiento de Dios a partir de las «violaciones» de la ley divina. John Locke (1632–1704) afirmó que los milagros proporcionaban la prueba empírica para aceptar creencias que estaban por encima de la razón (*Ensayo sobre el entendimiento humano* [1690]; *Racionabilidad del cristianismo* [1695]; y su obra póstuma *Un discurso sobre los milagros* [1706]). Funcionaban como las credenciales de un embajador.

El propósito de la sección de David Hume (1711–1776) «Sobre los milagros» en su obra *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748) no era mostrar la imposibilidad de los milagros, sino más bien cuestionar su papel en el establecimiento de sistemas de creencias. La definición de

Hume fue también una refutación: «Un milagro es una violación de las leyes de la naturaleza; y comoquiera que una experiencia firme e inalterable ha establecido estas leyes, la prueba contra el milagro, por la propia naturaleza del hecho, es tan completa como cualquier argumento basado en la experiencia que pueda imaginarse» (*Investigación*, 10.90). Hume concluyó que «Ningún testimonio humano puede tener tal fuerza que pruebe un milagro y lo convierta en una base justa para tal sistema religioso» (*Investigación*, 10.98).

La importancia del argumento de Hume no radicaba en su novedad, sino en el modo en que Hume utilizó argumentos que ya andaban por ahí desde hacía más de un siglo. El uso de la analogía —comparando informes del pasado con la interpretación contemporánea de la realidad — jugó un papel cada vez más importante en la búsqueda del Jesús histórico.

2.3. Alternativas a la ortodoxia. En el período que va desde la Reforma hasta la Ilustración aparecieron dos corrientes a la hora de interpretar la identidad de Jesús. La primera podría describirse en líneas generales como unitaria. Lo que tenían en común era el rechazo a la doctrina de la Trinidad y la perspectiva nicena de la divinidad personal de Jesús, al tiempo que deseaban conservar la identidad cristiana. La segunda corriente fue el deísmo, un término asignado para describir los diversos intentos de suplantar el cristianismo teísta.

2.3.1. Formas de unitarismo. Durante la década de 1530 Miguel Servet (ca. 1511–1553) compuso tratados sobre los errores del concepto de la Trinidad, afirmando que el término en sí no era bíblico. La ortodoxia combinó una mala interpretación del lenguaje bíblico con los errores patrísticos sobre «naturalezas» y «personas». La trágica ejecución de Servet se precipitó con la publicación de su obra *Christianismi restitutio* (1553), que fue compuesta como respuesta a *Institutio christianae religionis* de Calvino.

El socinianismo derivó de los nombres latinizados de dos eruditos italianos que eran tío y sobrino, Lelio Francesco Mario Sozzini (1525–1562) y Fausto Paolo Sozzini (1539–1604). El libro de este último, *De Jesu Christo servatore* (1594), atacó la visión penal de la expiación. Dios era solo una persona. Aunque Jesús debía ser honrado como el agente de la salvación, de ahí no cabía deducir que poseía una naturaleza divina.

En Gran Bretaña los términos «socinianismo» y «arrianismo» a

menudo se utilizaban de manera intercambiable. Sin embargo, el socinianismo afirmaba la exaltación de Jesús al estatus divino, mientras que el arrianismo puro y duro era antitrinitario. Los principales arrianos ingleses —Isaac Newton (1642–1727), William Whiston (1667–1752), Samuel Clarke (1675–1729)— estaban estrechamente relacionados por Cambridge, la ciencia, los estudios bíblicos y unos con otros. Newton fue profesor Lucasiano de matemáticas y posteriormente director de la Casa de la Moneda, pero en privado era un estudiante casi obsesivo de las Escrituras. El propio Newton parece haber sido más antiatanasiano que proarriano. Se consideraba a sí mismo como un fiel seguidor de la Escritura y de la cristología antenicena.

William Whiston fue ayudante de Newton y escogido como su sucesor. Whiston compartió muchas de las convicciones de Newton, pero era menos prudente. Su petición a los arzobispos de Canterbury y York de un enfoque más acomodaticio a la cristología se volvió contra él, y fue apartado de su cátedra (1710). Hoy se le recuerda menos por su arrianismo que por su traducción de las obras de Josefo (1737).

Samuel Clarke se hizo newtoniano en Cambridge. Tradujo la obra de Newton *Opticks* al latín para que las ideas de Newton fueran más accesibles en el continente europeo. La reputación de Clarke como arriano se basó en su libro *Scripture Doctrine of the Trinity* (1712). En el alboroto que se produjo, los obispos decidieron que a Clarke no se le debía exigir que se retractara, con la condición de que se aviniera a no publicar nada más sobre el tema. En su tratamiento histórico-crítico de los padres de la iglesia, Clarke representó el camino a seguir en el futuro. En su forma de aproximarse al NT, Clarke (al igual que Newton y Whiston) se quedó en la era precrítica, tomando los textos al pie de la letra y extrayendo deducciones lógicas. Es discutible que cualquiera de los tres merecería el título de «arriano».

El principal abogado del unitarismo en Gran Bretaña fue el descubridor del oxígeno y ministro presbiteriano convertido en unitario, Joseph Priestley (1733–1804). Priestley criticó duramente la preexistencia y divinidad de Cristo y también la teoría de la satisfacción de la expiación. Entre sus numerosos escritos encontramos concordancias de los Evangelios en griego (1777) e inglés (1780), la obra en dos volúmenes *History of the Corruptions of Christianity* [Historia de las corrupciones del cristianismo] (1782) y *An History of Early Opinions*

Concerning Jesus Christ [Historia de opiniones antiguas sobre Jesucristo] (1786). Tras los alborotos producidos contra su persona en Inglaterra, Priestley se instaló en América (1794), donde fue decisivo para que Thomas Jefferson se convirtiera al unitarismo.

Thomas Jefferson (1743–1826) fue el artífice de la Declaración de la Independencia y tercer presidente de los Estados Unidos (1801–1809). La obra de Priestley *History of the Corruptions of Christianity* [Historia de las corrupciones del cristianismo] le convenció de que uno podía ser cristiano sin creer en la Trinidad o en la divinidad de Cristo. Otros escritos inspiraron a Jefferson para analizar la vida de Jesús. Durante su vida quedaron sin publicar (*Jefferson's Extracts from the Gospels: «The Philosophy of Jesus»* [Extractos de Jefferson de los Evangelios: la filosofía de Jesús] y *«The Life and Morals of Jesus»* [Vida y ética de Jesús de Nazaret], ed. Dickinson W. Adams et al., 1983).

El libro de Jefferson «The Life and Morals of Jesus of Nazaret» [Vida y ética de Jesús de Nazaret] fue literalmente una recopilación elaborada a base de copiar y pegar, producido a partir de recortes de extractos de ediciones de los Evangelios en griego, latín, francés e inglés pegados en un libro en columnas paralelas. Jefferson cortó libremente versículos por la mitad para eliminar lo sobrenatural. Las referencias al Espíritu Santo fueron suprimidas, igual que los *milagros y exorcismos. Se conservaron gran parte del *Sermón del Monte y las *parábolas que hacían hincapié en la responsabilidad social. La *Última Cena se editó de manera que incluyera el relato joánico del lavamiento de los pies, al tiempo que omitía la comida en sí. Jesús fue condenado por blasfemo, por pretender ser el Hijo de Dios. Los relatos concluían con el entierro de Jesús.

2.3.2. Deísmo. Etimológicamente, «deísmo» (lat. *deus* = «dios») indica la creencia en un Dios trascendente, igual que «teísmo» (gr. *theos* = «dios»). Ahora bien, los términos diferían en cuanto a uso. Desde el siglo XVI, «deísta» se utilizaba para describir a alguien que profesaba creen en Dios el Creador pero no en la divinidad de Cristo. Llegó a asociarse con «librepensamiento», un eufemismo para denominar el ateísmo.

El deísmo se suele datar a partir de la obra latina, publicada en Paris, *De veritate* (1624) por Edward Herbert (ca. 1582–1648). *De veritate* (Sobre la verdad) defendía la religión racional basada en nociones comunes innatas, en respuesta al escepticismo y la religión institucional. La edición de 1645 atacó abiertamente la religión revelada.

Charles Blount (1654–1693) fue un erudito independiente cuyas ideas tomó de Herbert, Hobbes y Spinoza. Blount tradujo *The First Two Books of Philostratus Concerning the Life of Apollonius Tyaneus* [Los primeros dos libros de Filóstrato sobre la vida de Apolonio de Tiana] (1680). El clamor del público contra la obra impidió que se publicara nuevamente, pero desde entonces se invocó a Apolonio como rival de Jesús, un «hombre divino», que se pensaba era una figura familiar en el mundo antiguo. Un tratado anónimo atribuido a Blount, *Miracles No Violations of the Laws of Nature* [Los milagros no son violaciones de las leyes de la naturaleza] (1683), parafraseaba a Spinoza con citas tomadas de Hobbes.

Un hito en la historia del deísmo fue *Christianity Not Mysterious* [El cristianismo no es misterioso], de John Toland (1670–1722). Toland era un irlandés que se describía a sí mismo como librepensador. Se postuló como defensor de Locke pero argumentó contra él. La creencia por encima de la razón era insostenible porque no se podía dar asentimiento a aquello que no se comprendía. Toland advirtió de misterios, ideas paganas y clericalismo, que al principio habían sido toleradas en el cristianismo, pero que más adelante acabaron por distorsionarlo. Deberían ser arrancadas para revelar a Jesús como un predicador de la ética más pura. En *Nazarenus: Or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity* [Nazareno: o cristianismo judío, gentil y mahometano] (1718) Toland sostuvo que los judeocristianos primitivos eran nazarenos o ebionitas. No eran los herejes que presentaba la ortodoxia cristiana, sino creyentes sinceros que siguieron la enseñanza de Jesús, alejados de la ortodoxia posterior. El «evangelio mahometano» podía remontarse al cristianismo ebionita. El Jesús de Toland era el Jesús del humanismo ilustrado. A Toland se le atribuye haber acuñado el término «panteísta».

Anthony Collins (1676–1729), que, al igual que su amigo Locke, había encontrado refugio político en Holanda, y a quien Toland dedicó varios escritos, sostuvo que las profecías ya cumplidas en su propia época habían sido incorrectamente aplicadas a Jesús. Isaías 7:14 (cf. Mt 1:22–23) no era una predicción de la concepción milagrosa de Jesús, sino una señal para la generación del profeta del nacimiento de un niño. Oseas 11:1 (cf. Mt 2:15) no era una predicción sobre el regreso de la sagrada familia de Egipto, sino un dicho sobre el éxodo de Israel. Collins concluyó que tales ejemplos eran casos de interpretación alegórica

rabínica, demostrando que el cristianismo estaba basado en la fantasía irracional. Collins no consideró la alternativa de que pudieran representar identificaciones intertextuales de eventos posteriores desde el punto de vista de descripciones de acontecimientos anteriores.

La profecía era una pilar de la apologética contemporánea. El otro pilar, los milagros, fue atacado por Thomas Woolston (1670–1731), un excéntrico erudito de Cambridge al que se le había privado de su beca. Woolston publicó una serie de seis *Discourses on the Miracles of Our Saviour in View of the Present Controversy Between Infidels and Apostates* [Discursos sobre los milagros de nuestro Salvador a la vista de la actual controversia entre infieles y apóstatas] (1717–1729), en los que analizaba quince relatos de milagros y los declaraba absurdos, increíbles e inmorales. Con la vista puesta en la afirmación de que los relatos evangélicos de milagros eran morales y enriquecedores, Woolston observó que si Apolonio de Tiana hubiera convertido agua en vino (cf. Jn 2:1–10), le habríamos reprochado su memoria. La estrella de Belén fue un «fuego fatuo». La resurrección of Jesús fue «el fraude más evidente con el que se ha incomodado al mundo».

La última obra importante escrita por un autor deísta fue *Christianity as Old as the Creation: Or the Gospel, a Republication of the Religion of Nature* [El cristianismo es tan antiguo como la Creación: o el Evangelio, una reedición de la religión de la naturaleza] (1730), del erudito de Oxford Mattew Tindal (1655–1733). A esta obra se le ha llamado desde «la Biblia del deísmo» hasta «carente de originalidad». Se trata de una diatriba inconexa, repleta de comentarios sobre la moralidad del AT, escrita por un autor que se describía a sí mismo como un «deísta cristiano».

El deísmo inglés eran bien conocido en Alemania, y el terreno estaba bien abonado para Reimarus, a quien Schweitzer atribuyó el mérito de iniciar la búsqueda del Jesús histórico. Revistas especializadas publicaban informes sobre los debates. Las obras de deístas ingleses y las réplicas de los oponentes eran traducidas. Los cursos y las biografías se ocupaban de las principales personalidades. El propio Reimarus visitó Inglaterra y Holanda en 1720–1721. Su biblioteca contaba con un buen número de escritos deístas, que se citaban en el texto completo de su *Apology or Defense of the Rational Worshippers of God* [Apología o defensa del adorador racional de Dios] (publicado por primera vez en 1972).

Hoy día, Reimarus es considerado el principal deísta alemán de su tiempo. En un sentido importante, Reimarus fue más allá del deísmo inglés. Los deístas estaban preocupados por subvertir la ortodoxia; Reimarus construyó a partir de su trabajo la teoría de un Jesús como político judío que murió tratando en vano de establecer el reino de Dios en la tierra.

3. La búsqueda de Schweitzer en contexto.

El estudio de Albert Schweitzer (1875–1965) conocido en español como *Investigación sobre la vida de Jesús* (1990; original alemán, 1906) ha adquirido un estatus casi canónico como la historia definitiva de la búsqueda. Esto resulta comprensible a la vista de la asombrosa amplitud de conocimientos de la literatura de que hace gala Schweitzer, especialmente en la segunda edición alemana (1913), que en inglés se publicó como la «Primera edición completa» (2001). Debido a las limitaciones de espacio, esta sección se centrará en la valoración que hace Schweitzer de Reimarus como originador de la búsqueda, y en su visión de las tres etapas decisivas de la búsqueda posterior.

3.1. El origen de la búsqueda de Schweitzer. Para poder valorar su *Investigación sobre la vida de Jesús*, hay tres hechos sobre los antecedentes que resultan relevantes. En primer lugar, como estudiante de la Universidad de Estrasburgo, Schweitzer estudió Teología y Filosofía. Tras graduarse, pasó a sacarse el doctorado en Filosofía con una tesis sobre *La filosofía de la religión de Kant* (1899). Su investigación incluyó la obra de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), que trataba sobre la figura de Jesús como «la idea personificada del buen principio». Aunque Schweitzer consideró a Jesús como una figura histórica, la influencia de Kant era tan fuerte que los métodos de investigación y las conclusiones de Schweitzer sobre Jesús podría decirse que se habían desarrollado dentro de los límites de la mera razón.

En segundo lugar, *Investigación sobre la vida de Jesús* fue en realidad el segundo intento de Schweitzer por ocuparse del Jesús histórico. Para completar su habilitación en Teología (el título para enseñar en la universidad), Schweitzer escribió una tesis dividida en dos partes con el título general de *La Cena del Señor en relación con la vida de Jesús y la historia de la iglesia primitiva* (1901). La primera parte era *El problema de la Cena del Señor según la investigación académica del siglo XIX y los relatos*

históricos (traducida al inglés en 1982), y la segunda parte llevaba por título *El misterio del reino de Dios: el secreto de la condición de mesías y la pasión de Jesús* (traducida al inglés en 1914). En ella describía los eventos que desembocaron en la *Cena del Señor. Inicialmente, Jesús creyó que estaba llamado a ser el heraldo del *Hijo del Hombre. Con esa expectativa, envió a sus *discípulos a una misión, esperando que sobre ellos recayeran los infortunios mesiánicos: la tribulación anterior al conflicto de los últimos tiempos con los poderes del mal. Jesús les aseguró a los Doce que no pasarían por todos los pueblos de Israel antes de que viniera el Hijo del Hombre (Mt 10:23). Cuando los discípulos regresaron indemnes, Jesús se dio cuenta de que el Hijo del Hombre no era otra persona. Más bien, era él mismo quien estaba llamado a desatar la tribulación y entregar su vida en rescate por muchos (Mt 20:28; Mc 10:45). Al principio, Jesús reveló el misterio del reino a Pedro, Santiago y Juan. Más tarde, Pedro se lo dijo a los Doce, y Judas se lo contó al *sumo sacerdote. Caifás se aseguró de que la convicción de Jesús fuera oída por el *sanedrín de su propia boca. Jesús fue condenado por blasfemia por su pretensión profética de ser el Hijo del Hombre mesiánico, aquel que vendría en las nubes del cielo (Mt 26:53–56 par.).

Tercero, Schweitzer comenzó a formar sus ideas ya en 1894 basándose en el libro de Johannes Weiss *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* [La proclamación de Jesús sobre el Reino de Dios] (1892; traducción inglesa de 1971). Lo que Schweitzer no sabría es que el día en que se publicó su tesis también se publicó otro libro sobre el mismo tema: *The Messianic Secret in the Gospels* [El secreto mesiánico en los Evangelios], de William Wrede (1859–1907). Wrede había sido alumno del teólogo liberal A. B. Ritschl en Gotinga, donde también había recibido la influencia de la escuela de la historia de las religiones. Los títulos alemanes de los libros de Schweitzer y Wrede incluían la palabra *Geheimnis*, aunque en inglés se tradujeron de manera distinta. En el libro de Schweitzer se convirtió en «misterio»; en el de Wrede, «secreto». La obra de Wrede no solo eclipsó a la de Schweitzer sino que de hecho la socavó al defender que el denominado secreto mesiánico no se podía remontar más allá de Marcos y su comunidad, y que pertenecía al terreno del dogma, no de la historia. El mundo académico siguió a Wrede en vez de a un relativamente desconocido Schweitzer.

Esto llevó a Schweitzer a escribir el libro que conocemos como

Investigación sobre la vida de Jesús, que lo reivindicaría al obligar a los lectores a tener que decidir entre el «absoluto escepticismo» de Wrede y la «absoluta escatología» de Schweitzer. No es que el propio Schweitzer creyera en la escatología; él solamente creía que podía demostrar históricamente que la creencia de Jesús en la escatología fue la clave de su enseñanza y acciones. Retrospectivamente, podría decirse que la alternativa final de Schweitzer ofrecía dos formas de «absoluto escepticismo» en relación con el Jesús histórico.

3.2. Reimarus y la inauguración de la búsqueda. Schweitzer fechó la búsqueda a partir de la publicación en 1778 de un escrito anónimo titulado «On the Intention of Jesus and His Disciples» [Sobre la intención de Jesús y sus discípulos]. Fue tomado de un manuscrito del erudito de Hamburgo Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), cuya obra *Apology or Defense of the Rational Worshippers of God* [Apología o defensa del adorador racional de Dios] no se había publicado debido a sus ideas peligrosas y a la amenaza de censura. Dentro del círculo de aquellos a los que se le permitió leerla estaba el dramaturgo Gotthold Ephraïm Lessing (1729–1781), que en aquella época vivía en Hamburgo. Con ocasión de su nombramiento como bibliotecario del duque de Brunswick, Lessing fijó su residencia en Wolfenbüttel. Entre 1774 y 1778 Lessing publicó extractos del manuscrito de Reimarus bajo el título *Fragments from an Unnamed Author* [Fragmentos de un autor anónimo], que evidentemente había encontrado en la biblioteca del duque. Los extractos llegaron a conocerse como los *Fragmentos de Wolfenbüttel* y posteriormente se publicaron en las ediciones alemanas de las obras completas de Lessing. La confirmación de la verdadera identidad del autor llegó mucho después de la muerte de Reimarus.

Los *Fragmentos* de Reimarus (traducción inglesa, 1970) incluían un ataque a la historicidad de los relatos de la *resurrección. La notoriedad de este artículo se vio superada por la del fragmento «On the Intention of Jesus and His Disciples» [Sobre la intención de Jesús y sus discípulos]. Jesús fue un judío piadoso, dedicado a llamar a Israel al arrepentimiento para establecer el reino de Dios en la tierra. No trató de presentar una enseñanza novedosa o de fundar una nueva religión. Con el paso del tiempo, Jesús cometió el fatal error de abrazar el mesianismo político. Calculó mal el apoyo popular y su creencia en la intervención divina demostró ser inapropiada. Murió desilusionado con el Dios que lo había

abandonado (Mc 15:34).

El cristianismo bien podría haber acabado entonces, de no haber sido por el ingenio y la hipocresía de los discípulos de Jesús. Cuando estuvo claro que no habría una persecución generalizada, salieron de su escondrijo. Anunciaron que Jesús se había levantado de entre los muertos y que regresaría para establecer el reino prometido. Así pues, la escatología era la clave para comprender tanto a Jesús como a los discípulos, pero en ambos casos estaba equivocada. Jesús creyó erróneamente que Dios establecería su reino en la tierra a través de él; los discípulos fueron culpables de alentar las falsas expectativas del reino venidero.

Los *Fragmentos de Wolfenbüttel* provocaron numerosas réplicas. La de más peso fue la del fundador de la «teología liberal», J. S. Semler (1725–1791). Su obra *Answer to the Fragments* [Respuesta a los Fragmentos] (1791) fue prácticamente una refutación, línea por línea, escrita desde el punto de vista de una ortodoxia moderada. Mientras, Lessing se quejó de que aunque no estaba totalmente de acuerdo con los *Fragmentos*, estos planteaban cuestiones importantes. Su punto de vista expresaba la confianza de la Ilustración en la razón y trataba de separar la religión de la historia, afirmando que no había nada en la historia que se pudiera demostrar más allá de toda duda. En su obra *On the Proof of the Spirit and of Power* [Sobre la prueba del Espíritu y del poder] (1777) Lessing escribió: «Si no se puede demostrar la verdad histórica, entonces no se puede demostrar nada mediante las verdades históricas. Esto es: *las verdades accidentales de la historia nunca pueden convertirse en la prueba de las verdades necesarias de la razón*» (Lessing, 53). La historia podría dar ejemplos de verdad racional, pero tal verdad no dependía de la historia. Para Lessing, Jesús fue uno de los grandes educadores de la raza humana, «el primer maestro práctico fiable de la inmortalidad del alma» (*The Education of the Human Race - La educación de la raza humana* [1780]) (Lessing, 92).

Para Schweitzer, Reimarus era como un rayo aparecido de repente, sin predecesores ni sucesores inmediatos. De hecho, la historia de la teología hasta Johannes Weiss parecía retrógrada. Pero cada frase de la obra de Weiss *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* [La proclamación de Jesús sobre el Reino de Dios] (1892; traducción inglesa de 1971), que Schweitzer consideró tan importante como la *Vida de Jesús*

de David Friedrich Strauss, era «una reivindicación, una rehabilitación de Reimarus como pensador histórico». Sin embargo, la relación de Reimarus con los deístas ingleses plantea interrogantes sobre el lugar que le asignó Schweitzer como inaugurador de la búsqueda del Jesús histórico.

3.3. Las tres etapas de la búsqueda de Schweitzer. Schweitzer identificó tres momentos decisivos en la posterior búsqueda del Jesús histórico (Schweitzer 2001, 198). El primero fue la victoria de Strauss en la cuestión de si un relato del Jesús histórico debía ser «puramente histórico o puramente sobrenatural». El segundo, que fue desarrollado por la escuela de Tubinga y más tarde por el mentor de Schweitzer, H. J. Holtzmann, fue si debía ser «sinóptico o joánico». El tercer momento decisivo fue si debía ser «escatológico» (Johannes Weiss) o «no escatológico» (teología liberal alemana). Sin embargo, este momento decisivo se transformó en la elección definitiva entre el «absoluto escepticismo» (William Wrede) y la «absoluta escatología» (el propio Schweitzer). El postulado que presentó Schweitzer era una reafirmación de la postura que había defendido en *The Mystery of the Kingdom of God* [El misterio del Reino de Dios].

Para Schweitzer, el resultado de todo esto fue acumulativo. Cualquier reconstrucción del Jesús histórico debe satisfacer tres criterios: debe ser (1) «puramente histórico», eliminando lo sobrenatural; (2) basado únicamente en la tradición sinóptica, descartando a Juan como tardío e históricamente inexacto; (3) absolutamente «escatológico», en el sentido de que la vida y la enseñanza de Jesús estuvieron determinadas por la convicción de Jesús de que su martirio inauguraría el reino de Dios en la tierra.

3.3.1. Etapa 1: Strauss y el Jesús «puramente histórico». Schweitzer identificó a David Friedrich Strauss (1808–1874) como el experto que impuso la pregunta sobre un Jesús puramente histórico o puramente sobrenatural. Para poder apreciar a Strauss es importante considerarlo en relación con la investigación académica de su época. No es necesario que nos detengamos en los autores de vidas ficticias de Jesús, como K. F. Bahrdt y K. H. Venturini, a los que Schweitzer dedica un amplio espacio. Para comprender a Strauss es más importante considerar al teólogo racionalista de la Universidad de Heidelberg, H. E. G. Paulus (1761–1851), y al miembro fundador de la facultad de la Universidad de Berlín

que también fue el teólogo más creativo del siglo, Friedrich Schleiermacher (1768–1834).

Paulus fue el autor de la obra en dos volúmenes *Life of Jesus* [Vida de Jesús] (1828), que Schweitzer describió como «racionalismo plenamente desarrollado». Con ella se dispuso a explicar los acontecimientos descritos en los Evangelios de una forma racional, incluida la resurrección, que fue un caso de resucitación de un estado de coma. El aspecto verdaderamente milagroso de Jesús fue su «disposición pura y serenamente sagrada».

El relato de Schleiermacher sobre Jesús fue más complejo. Schleiermacher rechazó la doctrina escolástica de la Trinidad como tres individuos independientes pero relacionados entre sí, y la encarnación como lo que sucedió cuando uno de ellos asumió la carne. En vez de eso, consideró la conciencia de Dios del Redentor como una existencia de Dios en su propia persona (*The Christian Faith* [La fe cristiana], §94). En sus conferencias publicadas a título póstumo (*The Life of Jesus* - La vida de Jesús [1864; traducción inglesa, 1975]) llamó la atención sobre el papel del Espíritu en la vida de Jesús. La íntima relación de Jesús con el Padre a través de la presencia del Espíritu que moraba en él le capacitó para afirmar ser el Hijo de Dios. «Según la concepción del credo tendría que decir: tengo el Hijo de Dios en mí» (Schleiermacher, 95).

Strauss estudió teología en la Universidad de Tubinga, donde F. C. Baur fue su mentor. Tras completar su doctorado, Strauss se trasladó a Berlín para estudiar con el principal filósofo de la época, G. W. F. Hegel. Sin embargo, Strauss apenas se había instalado cuando Hegel falleció. Strauss se quedó en Berlín, confiando en poder escuchar las clases de Schleiermacher sobre la vida de Jesús. No obstante, en ese momento Schleiermacher no daba ese curso, y Strauss tuvo que conformarse con pedir prestadas las notas de clase. De regreso en Tubinga, decidió escribir su propia vida de Jesús, evitando el «sobrenaturalismo» de Schleiermacher y el «vulgar racionalismo» de Paulus. El resultado fue *The Life of Jesus Critically Examined* [La vida de Jesús analizada críticamente] (1835–1836; traducción inglesa, 1846; reimpr., 1972).

Strauss aceptó un marco básicamente histórico para la vida de Jesús: había crecido en Nazaret; fue bautizado por Juan el Bautista; hizo discípulos; fue por ahí enseñando, oponiéndose al fariseísmo y llamando al pueblo al reino mesiánico; fue víctima de la hostilidad de los *fariseos

y murió en la cruz. Sin embargo, este bosquejo estaba revestido de la imaginación creativa de la iglesia, que interpretó estos eventos como el cumplimiento de las creencias e instituciones veterotestamentarias. La expectativa mesiánica predeterminaba que el Mesías realizaría milagros y actuaría como un *Moisés y un rey davídico (véase CRISTO; HIJO DE DAVID). Una vez que Jesús adquirió la reputación de ser el Mesías, la creencia popular creó mitos acerca de él. Esto estaba en sintonía con las tendencias generales de la religión de elaborar mitos. El Jesús histórico se convirtió en el Mesías mítico. Strauss buscó rescatar la verdad subyacente de la fe cristiana apelando a la filosofía de Hegel, quien había enseñado que la realidad era la manifestación del Espíritu Absoluto. La encarnación era el símbolo mitológico de la manifestación divina en la humanidad en general.

La obra de Strauss produjo un gran alboroto. En el espacio de cinco años aparecieron unas sesenta respuestas. Una respuesta conservadora ampliamente respetada fue la de August Neander en su *Life of Jesus Christ* [Vida de Jesucristo] (1837; traducción inglesa, 1851). Strauss publicó tres series de réplicas a los críticos e hizo revisiones a su obra. Pero sus puntos de vista radicales le costaron su carrera académica, así que se volvió hacia la literatura y la política.

Más adelante, Strauss regresó a la teología, escribiendo una rehabilitación de Reimarus (1862) y una amarga crítica de las conferencias de Schleiermacher sobre la vida de Jesús que fueron publicadas tras su muerte, *The Christ of Faith and the Jesus of History* [El Cristo de la fe y el Jesús de la historia] (1865; traducción inglesa, 1977). Su *Life of Jesus Adapted for the German People* [Vida de Jesús adaptada para el pueblo alemán] (1864; traducción inglesa, 1865) estuvo motivada por la popularidad que tuvo el libro de J. E. Renan *Life of Jesus* [Vida de Jesús] (1863) en Francia. En ella se conservaba la anterior explicación mítica de Strauss, pero se había dejado de lado la filosofía hegeliana. El Jesús despojado de todo rasgo sobrenatural que describía Strauss apareció como uno de los grandes personajes que habían mejorado el ideal de la humanidad. Siendo un escolar, Friedrich Nietzsche se había puesto en contra del cristianismo gracias a la *Vida de Jesús* de Strauss. Sin embargo, Nietzsche sometió la obra de Strauss *The Old and the New Faith* [La fe antigua y la nueva] (1872) a una implacable crítica en la primera de sus *Consideraciones intempestivas* (1873) debido a

la perspectiva aburguesada de Strauss.

Echando la vista atrás, Schweitzer estaba equivocado al considerar el antisobrenaturalismo de Strauss como el primer momento decisivo en la búsqueda del Jesús histórico. Puede que fuera un punto de inflexión para el propio Schweitzer, pero para los eruditos y las personas que asistían a la iglesia no lo fue. En todo caso, quienes comenzaron a despojar a Jesús de todo rasgo sobrenatural fueron los deístas. Al mismo tiempo, la desmitologización de Jesús por Strauss dejó una marca indeleble en el propio Schweitzer, cuyo Jesús se desmitologizó en todo menos en el título.

3.3.2. Etapa 2: El Jesús sinóptico como Jesús histórico. El segundo momento decisivo de Schweitzer planteó la cuestión de si las reconstrucciones del Jesús histórico debían basarse en los Evangelios sinópticos o en Juan (véase SINÓPTICOS Y JUAN). Esto tuvo lugar en dos etapas: primero a través de la escuela de Tubinga de F. C. Baur y después a través del propio mentor de Schweitzer, H. J. Holtzmann.

La prioridad de Mateo era un hecho generalmente aceptado a principios del siglo XIX. Entre aquellos que la defendían estaba Ferdinand Christian Baur (1792–1860), líder de la escuela de Tubinga. Baur insistió en un enfoque puramente histórico que evitaba las explicaciones sobrenaturales. Para él, la clave para el estudio del NT era la crítica de la tendencia (*Tendenzkritik*), que intentaba identificar y evaluar las fuentes mediante el descubrimiento de sus tendencias básicas. Baur creía que Mateo era el Evangelio más antiguo debido a su carácter judío. Históricamente, Juan estaba alejado de la época de Jesús. Pero puesto que Mateo fue escrito en torno al año 130, solo era relativamente más fiable desde el punto de vista histórico. La visión que tenía Baur de Jesús era similar a la de Schleiermacher. Jesús tuvo una conciencia única de Dios. Como el más elevado emisario de Dios, fue mediador del conocimiento divino. Baur repudió a su antiguo alumno, Strauss, porque había practicado la crítica sin acometer un adecuado relato crítico de los Evangelios. La escuela de Tubinga gozó de un gran renombre, pero la membresía estaba limitada al propio Baur y a un puñado de discípulos suyos. Sus puntos de vista eran demasiado extremos para la mayoría de especialistas.

Mientras tanto, la postura tradicional de la prioridad de Mateo comenzó a perder terreno. El año en que se publicó la *Life of Jesus*

Critically Examined [La vida de Jesús analizada críticamente] (1835) de Strauss también asistió a la publicación en latín de un artículo de Karl Lachmann titulado «On the Order of Narratives in the Synoptic Gospels» [Sobre el orden de los relatos en los Evangelios sinópticos]. El artículo de Lachmann fue el primero en tratar seriamente el orden de los acontecimientos como la clave para interpretar las relaciones sinópticas. Lachmann consideró a Marcos como el término medio entre Mateo y Lucas. Contaba básicamente la misma historia; Mateo y Lucas se desviaron de Marcos añadiendo nuevo material, cada uno a su manera. El trabajo de Lachmann provocó la creciente popularidad de la tesis según la cual Mateo y Lucas habían dependido de Marcos para su relato común de los eventos.

El principal defensor de la teoría de las dos fuentes tras la tradición sinóptica fue Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910). *Die Synoptischen Evangelien* [Los Evangelios sinópticos] (1863) postulaba que la tradición oral sobre Jesús había cristalizado en dos fuentes que estaban detrás de los Evangelios sinópticos. Holtzmann denominó al relato detrás de Mateo y Lucas la fuente «A», que en alemán se designó *Urmarkus* («protomarcos o Marcos primitivo»). Tenía un estilo narrativo y un lenguaje primitivos, y puede que estuviera basado en las memorias de Pedro narradas por Juan Marcos. Más tarde Holtzmann hizo de Marcos una de las dos fuentes principales. La otra fuente (llamado ahora *«Q», abreviatura de *Quelle* [«fuente»]) fue identificada por Holtzmann como «L» (abreviatura de *Logia* [«dichos»]). Era la que aportaba la base de la enseñanza de Jesús, que estaba libre del fanatismo escatológico que Schweitzer consideró clave para comprender a Jesús. Holtzmann vio a Jesús como un genio religioso que durante su vida estableció el reino de Dios en la tierra. Juan no era una fuente fiable para reconstruir la vida de Jesús. Al igual que Baur, Holtzmann pensó que Juan estaba moldeado por influencias filosóficas helenísticas posteriores.

A finales del siglo XIX los puntos de vista tradicionales sobre la autoría apostólica y la prioridad de Mateo y la autoría apostólica de Juan fueron sustituidos por la teoría de las dos fuentes (Marcos y Q) como el sustrato para recuperar al Jesús histórico. A esta tendencia se unió la de descartar lo milagroso y sobrenatural. El resultado fue un retrato de Jesús que seguía el bosquejo general de Marcos al tiempo que personificaba la enseñanza moral de Q.

Tal vez la vida de Jesús más conocida y ampliamente traducida fue la *Vie de Jésus* [Vida de Jesús] (1863), escrita por el antiguo seminarista católico y prominente especialista semítico J. E. Renan (1823–1892). Sin embargo, la carrera de Renan como profesor del Collège de France finalizó como consecuencia de su comentario de que Jesús era un ser humano tan incomparable que no contradiría a aquellos que le llamaban Dios. Su biografía de Jesús estaba inspirada por el ambiente de Tierra Santa, que visitó en el curso de una expedición a Fenicia. Rehuyó el análisis crítico de fuentes y método, buscando en su lugar volver a contar las historias evangélicas de un modo que resultara creíble para el lector francés moderno. Renan añadió toques imaginativos de color local a las escenas que describía, escribiendo con la confianza de un hombre que había llegado al fondo de la cuestión. Lo que hizo de Jesús el Hijo de Dios fue el darse cuenta de que la verdadera adoración no dependía de los lugares y el ritual, sino del espíritu y la verdad (Jn 4:23). Renan afirmó que su Cristo estaba enraizado en la «auténtica historia». Su método consistía en seguir de cerca los relatos originales, descartar las imposibilidades, sembrar semillas de duda y proponer conjeturas sobre cómo podían haber sucedido los hechos.

El especialista protestante de Estrasburgo T. Colani se quejó de que el Cristo de Renan no era el Jesús de la historia, sino el del cuarto Evangelio con un halo metafísico. Planteó su propio punto de vista en *Jesus Christ and the Messianic Beliefs of His Time* [Jesucristo y las creencias mesiánicas de su época] (1864). Colani creía que no había conexión entre el Jesús histórico y las creencias mesiánicas judías. La enseñanza escatológica atribuida a Jesús en los Evangelios (Mt 24; Mc 13; Lc 17; 21) no era auténtica. Jesús había predicho la destrucción del templo, y los discípulos habían preguntado cuándo iba a producirse (Mt 24:3; Mc 13:4; Lc 21:7). Jesús respondió que no lo sabía (Mt 24:36; Mc 13:32; Lc 21:33). El llamado Pequeño Apocalipsis que aparece entre la pregunta y la respuesta fue obra de judeocristianos demasiado entusiastas y con una mentalidad escatológica que no podían aceptar la confesión de ignorancia de Jesús. Los puntos de vista de Renan y de Colani no le parecieron creíbles a Schweitzer como relatos del Jesús histórico.

3.3.3. Etapa 3: Johannes Weiss y el Jesús escatológico. Hay algo profundamente paradójico en el tercer momento decisivo de Schweitzer

en el transcurso de la búsqueda del Jesús histórico con respecto a Johannes Weiss, el protagonista del Jesús escatológico, y del mismo Schweitzer como su abogado. Ambos creían que la escatología era la clave de la autocomprensión de Jesús, pero en realidad ninguno de ellos creía en la escatología.

Johannes Weiss (1863–1914) era miembro de la escuela de la «historia de las religiones». El término se aplicó originalmente a un grupo de jóvenes investigadores de la Universidad de Gotinga en la década de 1890. Teológicamente eran herederos de A. B. Ritschl (1822–1889), el teólogo liberal más destacado de su época. Metodológicamente, su investigación se centraba en el mundo antiguo como contexto para ubicar el estudio del judaísmo y el cristianismo. Weiss era el yerno de Ritschl, y mientras Ritschl vivió él no publicó sus conclusiones. La obra de Weiss *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* [La proclamación de Jesús sobre el Reino de Dios] (1892; traducción inglesa de 1971) difería totalmente de la tesis de Ritschl sobre el señorío ético del reino de Dios sobre la humanidad. Según Weiss, el reino que Jesús anunció era trascendente y de otro mundo. Pertenecía al futuro. Jesús fue un rabino o profeta que creyó que el reino vendría tras su muerte. Él sería instalado como Hijo del Hombre en el reino venidero.

Schweitzer llamó a su propia versión «absoluta escatología» (*konsequente Eschatologie*), en tanto que creía que Jesús trató activamente de establecer el reino, mientras que Weiss consideró a Jesús más como profeta del reino. Le permitió ofrecer la única alternativa al escepticismo de Wrede, lo que hizo posible comprender los motivos y acciones del Jesús histórico. Pero eso lo hizo a expensas de convertir al Jesús histórico en un extraño para el mundo moderno.

3.4. El Jesús de Schweitzer. Schweitzer confesó: «No hay nada más negativo que el resultado del estudio crítico de la vida de Jesús» (Schweitzer 2001, 478). La investigación crítica había demolido por completo la imagen ortodoxa de Jesús como fundador del reino de Dios que murió por el pecado del mundo. También había destruido al Jesús liberal racionalista, el predicador del reino ético de Dios en la tierra. Sabiendo que era el Hijo del Hombre que había de venir, Jesús agarró el timón del mundo. Cuando finalmente giró, lo aplastó. En lugar de cumplir el sueño escatológico, lo destruyó. Ahora bien, lo que importaba no era el Jesús de la investigación crítica, sino la inconmensurable

grandeza de uno que era lo suficientemente fuerte como para pensar en sí mismo como «el gobernador espiritual de la humanidad y doblegar la historia según su propósito» (Schweitzer 2001, 369).

Términos tales como «Mesías», «Hijo del Hombre» e «Hijo de Dios» sobreviven meramente como «parábolas históricas». Es «el espíritu que sale de Él y en los espíritus de los hombres lucha por una nueva influencia y gobierno» lo que «vence al mundo». Él viene a nosotros como alguien desconocido, sin nombre. Pero aquellos que siguen sus mandamientos para su generación experimentarán «quién es él». Schweitzer fue en cierta manera el precursor de la desmitologización del siglo XX: lo importante no fue el programa escatológico mitológico de Jesús, sino el espíritu que lo imbuía.

La obra de Schweitzer no contó con la aprobación de todo el mundo. La principal autoridad sobre las parábolas de Jesús, Adolf Jülicher, se quejó de que Schweitzer estaba practicando una crítica dogmática y subjetiva. El mayor experto británico en escatología, R. H. Charles, rehusó considerar a Schweitzer en la segunda edición de su obra *Escatología* (1913), porque demostraba no tener conocimiento de primera mano de las fuentes y no hacía ninguna contribución novedosa. Más recientemente, James M. Robinson acusó a Schweitzer de utilizar Mateo de un modo que solamente podía justificarse desde el punto de vista precrítico de Mateo como testigo ocular. Schweitzer parece haber sido ecléctico al apoyarse alternativamente en Mateo y Marcos, pero suprimiendo las partes de ambos que no encajaban en su relato, especialmente la enseñanza moral que descartó como ética interina que sería superada en el reino venidero.

El final original de *Investigación sobre la vida de Jesús* presentaba una elección entre el «absoluto escepticismo» de Wrede y la «absoluta escatología» de Schweitzer. En 1913 se convirtió en una elección entre liberales como su mentor, Holtzmann, y el propio Schweitzer. Holtzmann afirmó que el Jesús histórico seguía siendo relevante; Schweitzer insistió en que el culto en torno a Jesús debía ser reemplazado por el misticismo en torno a Jesús. En palabras que podían haber sido tomadas de Lessing, Schweitzer expuso su suposición fundamental previa de que «la religión es, por naturaleza, independiente de cualquier tipo de historia» (Schweitzer 2001, 406).

4. De Harnack a Grundmann.

Esta sección traza los desarrollos desde el liberalismo de Harnack, pasando por la gran época de la investigación del mundo de Jesús, hasta las interpretaciones de Jesús y el cristianismo bajo el Tercer Reich.

4.1. Harnack y sus críticos. Un éxito editorial sobre Jesús a principios del siglo XX se basó en una serie de conferencias públicas impartidas en la Universidad de Berlín sobre la esencia del cristianismo. Fueron impartidas improvisadamente por el gran historiador de la iglesia Adolf Harnack (1851–1930). En inglés el libro se tituló *What Is Christianity?* [¿Qué es el cristianismo?] (1901). Eclipsó el libro de Schweitzer, publicado el mismo año, aunque ello no hizo menguar la amistad que había entre ambos, que duró hasta la muerte de Harnack.

Harnack mantuvo la tradición de Ritschl, describiendo a Jesús como un maestro cuyo mensaje podía resumirse en tres epígrafes: el reino de Dios y su venida; Dios el Padre y el valor infinito del alma; la justicia superior y el mandamiento del amor. Jesús fue el camino designado para llegar al Padre. En un estudio de los *Dichos de Jesús* (traducción inglesa, 1908) Harnack sostuvo que Q transmitía el mejor «retrato» de Jesús, aunque Marcos debía mantenerse «en el poder».

Entre los críticos más severos de Harnack estuvieron los católicos modernistas Alfred Loisy (1857–1940) y George Tyrrell (1861–1909). Harnack fue el objetivo del libro de Loisy *The Gospel and the Church* [El Evangelio y la Iglesia] (1902; traducción inglesa, 1903). Loisy coincidía en que la predicación de Jesús estuvo centrada en el reino de Dios. «Jesús anunció el reino de Dios, y lo que surgió fue la iglesia». El comentario de Loisy frecuentemente se toma para dar a entender que la iglesia fue el anticlímax. De hecho, quería decir lo opuesto. La manera en que la enseñanza de Jesús iba a cumplirse en la tierra era a través de la iglesia. El error de Harnack consistió en definir la esencia del cristianismo en el sentido de regreso a los Evangelios. Para Loisy, el procedimiento era como identificar a un hombre adulto haciéndolo volver a la cuna.

En *Christianity at the Cross-Roads* [El cristianismo en la encrucijada] (1909) Tyrrell resumió el argumento de Loisy: «El Cristo que Harnack ve, mirando atrás a través de diecinueve siglos de oscuridad católica, es tan solo el reflejo del rostro de un protestante liberal que se atisba al

fondo de un pozo profundo». A menudo se ha aplicado la pulla a los esfuerzos en general por recuperar al Jesús histórico. Sin embargo, podría aplicarse a cualquier reconstrucción de Jesús, incluida la de Loisy, ya que cualquier acto de interpretación exige la interacción entre los «horizontes» del intérprete y los del objeto de la interpretación. Lo que importa es la interacción sensible, informada y crítica.

El libro con una investigación más exhaustiva y más influyente sobre la persona de Jesús escrito por un erudito judío fue *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teachings* (1922; traducción inglesa, 1925 - existe edición castellana: Jesús de Nazaret [Barcelona: Paidós, 1989]), por Joseph Klausner (1874–1960). Este acusó a Harnack de hacer desaparecer a Jesús, el judío histórico, de un modo muy similar a como lo había hecho el antiguo hereje Marción. Klausner aceptó la afirmación de Julius Wellhausen de que «Jesús no fue un cristiano sino un judío». En cierto sentido, Jesús fue «el más judío de los judíos». No hubo nada en su enseñanza que no contara con algún paralelo en el AT, los libros apócrifos y la literatura talmúdica y midrásica. Jesús superó incluso a Hillel en su declaración positiva de la Regla de Oro. Sin embargo, el judaísmo no pudo aceptar a Jesús debido a su indiferencia hacia las necesidades de la vida nacional judía.

4.2. La recuperación del mundo de Jesús. Los intentos serios de recuperar el mundo de Jesús comenzaron con Emil Schürer (1844–1910). Su libro de texto sobre el trasfondo del NT se convirtió en una obra en varios volúmenes titulada *History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (traducción inglesa, 1890–1891 - existe edición castellana: Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús [2 vols.; Madrid: Cristiandad, 1985]). Con el tiempo, el relato de Schürer de los fariseos y su reducción de la piedad judía a dos temas —la vida bajo la ley y la esperanza mesiánica— se consideró que reflejaba los prejuicios del protestantismo liberal. Inevitablemente, el libro se hizo obsoleto, si bien cobró una nueva vida en la forma de *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 a. C.-135 A. D.)* - La historia del pueblo judío en la época de Jesucristo (4 vols., ed. G. Vermes, F. Miller y M. Goodman, 1973–1987).

Gustaf Dalman (1855–1941) es más conocido por su estudio del arameo y su investigación sobre Jesús en el contexto del judaísmo del Segundo Templo. En *The Words of Jesus* [Las palabras de Jesús] (1898;

traducción inglesa, 1902; 2ª ed., 1930) trató de determinar el significado de las palabras de Jesús tal como las habrían escuchado los oyentes de habla aramea. El título *Jesús-Yeshúa* (1922; traducción inglesa, 1929) es un recordatorio de que sus contemporáneos no lo conocían como «Jesús» sino como «Yeshúa». Dalman afirmó que Jesús sabía tres idiomas: arameo, su lengua materna; griego, el idioma del gobierno y el comercio; y hebreo, la lengua de la Escritura y el discurso teológico. Un apéndice contenía paralelos de la literatura judía con los dichos de Jesús, mostrando su carácter absolutamente judío (véase IDIOMAS DE PALESTINA).

El *Handkommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Manual del Nuevo Testamento desde el Talmud y el Midrás) fue concebido y dirigido por Hermann L. Strack (1848–1922). La compilación del material para los primeros cuatro volúmenes fue obra de Paul Billerbeck (1853–1932). La edición de los volúmenes posteriores se le encomendó a Joachim Jeremias. No se trataba estrictamente hablando de un comentario, sino más bien de una recopilación de más de cuarenta mil anotaciones. Jeremias mantuvo que la obra abría el mundo judío a los no especialistas. Los críticos sostenían que los supuestos paralelos podían dar lugar a equívocos en ausencia de experiencia en la valoración de contextos y fuentes. Tal vez el mayor problema fue la suposición de que el judaísmo rabínico representaba el judaísmo normativo, frente al *helenismo, el judaísmo de la Diáspora y el judaísmo sectario. Un proyecto que pretende sustituir al de Strack-Billerbeck se ha iniciado con la publicación de *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark* [Manual comparado del Evangelio de Marcos] (2010), el primer título de la serie The New Testament Gospels in Their Judaic Contexts [Los Evangelios del Nuevo Testamento en su contexto judaico].

La mayoría de las obras mencionadas en esta sección podrían describirse como un trasfondo carente de retrato, ya que la figura de Jesús brilla por su ausencia. No obstante, contribuyeron de manera significativa a la búsqueda del Jesús histórico. La alternativa era reconstruir un Jesús sin contexto histórico religioso y cultural.

4.3. La sombra del Tercer Reich. La reconstrucción del impacto del nacionalsocialismo sobre la teología alemana la han iniciado fundamentalmente eruditos judíos e historiadores del Holocausto (véase Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in*

Nazi Germany - El Jesús ario: teólogos cristianos y la Biblia en la Alemania nazi [2008]). En ella participan expertos que eran miembros comprometidos del partido nazi y otros que lo reprobaban.

Adolf Schlatter (1852–1938) perteneció a la tradición de eruditos evangélicos que, desde tiempos de Lutero en adelante, consideraron a la nación judía responsable de la *muerte of Jesús (véase ANTISEMITISMO). También criticó abiertamente a los judíos por el malestar que afectó a la sociedad alemana y a la iglesia. Por otro lado, Schlatter era un apasionado defensor de comprender el carácter judío de Jesús. Poseía un dominio sin par de la literatura bíblica y rabínica.

Para Schlatter, el Jesús histórico era el Cristo de la fe, que había que encontrar en el mundo del texto del NT. En el prefacio a su comentario sobre Mateo (1929) hizo una declaración que sintetizaba su modo de entender el conocimiento de Jesús: «Es justo y oportuno que leamos el Evangelio por el bien de Jesús, ya que fue escrito por él. Para alcanzar a Jesús debemos escuchar al evangelista. Si este llegara a desaparecer, nos veríamos separados del curso de la historia y quedaríamos a expensas de nuestra propia imaginación. Jesús habla a la humanidad a través de sus discípulos».

El erudito que merece el dudoso honor de recibir el título de «especialista en Jesús del nacionalsocialismo» es Walter Grundmann (1906–1976). Sin embargo, para poder ver la figura de Grundmann con perspectiva, es necesario analizar la obra de Rudolf Otto, con quien Grundmann estaba en deuda. Rudolf Otto (1869–1937) es recordado principalmente por su obra *Das Heilige* (1917; traducción inglesa, *The Idea of the Holy* [La idea de lo sagrado], 1923). Otto consideró lo sagrado como una categoría singular, lo numinoso, que era un *mysterium tremendum et fascinans*, un misterio que inspira temor y asombro y que también atrae y exalta. Jesús fue la personificación de lo sagrado. Como tal, fue más que un profeta; fue el Hijo.

En una etapa posterior de su vida, Otto escribió *The Kingdom of God and the Son of Man* [El Reino de Dios y el Hijo del Hombre] (1934; 2ª ed., 1940; traducción inglesa, 1938). Jesús fue un predicador carismático itinerante de Galilea, sanador y exorcista. Otto siguió a Walter Bauer al hacer hincapié en la libertad característica de que gozaba Galilea frente al apego de Judea a la ley y al fariseísmo. En lugar de proclamar juicio, Jesús predicó la nueva era del reino, que seguiría a los males mesiánicos.

El propio Jesús vivió en el milagro de la nueva era, mediando a través del habla y las parábolas su poder carismático. Al principio creyó que el Hijo del Hombre era alguien distinto de él (Lc 12:8), pero más adelante llegó a pensar que él, como Hijo del Hombre, debía subir para traer el reino. La Última Cena fue una señal profética de su disposición a aceptar esta obligación mesiánica.

La aseveración de que Jesús no era judío tuvo numerosos protagonistas durante el siglo XIX, incluyendo al filósofo J. G. Fichte y los biblistas J. E. Renan y Friedrich Delitzsch. En el período nazi Walter Grundmann convirtió la teoría en una piedra angular de su relato de Jesús. Grundmann se afilió a los nacionalsocialistas en 1930. Obtuvo su doctorado bajo Gerhard Kittel, a quien ayudó en la preparación de su *Theologisches Wörterbuch*. Aunque carecía de la habitual habilitación, se le prefirió a él antes que al más cualificado Günther Bornkamm para que ocupase la cátedra de NT y *völkische Theologie* de Jena en 1936. El propio Hitler firmó posteriormente su permanencia en el cargo. Grundmann fue nombrado director de investigación del Instituto para la investigación de la influencia judía sobre la vida de la iglesia alemana y su erradicación, ubicado en la vecina Eisenach.

En 1940 Grundmann publicó *Jesus der Galiläer und das Judentum* («Jesús el galileo y el judaísmo») con vistas a ofrecer una respuesta basada en la «erudición científica» a los «inquisitivos alemanes» sobre la candente cuestión de la relación de Jesús con el judaísmo. Siguiendo a Otto, Grundmann describió a Jesús como un «carismático» que poseía una visión interior que le proporcionaba una absoluta autoridad en su enseñanza y hechos. Inevitablemente, esto le hizo chocar con los judíos. Sin embargo, Jesús dio la vuelta a sus acusaciones de impureza y de descarriar al pueblo. Fueron ellos los que se opusieron a Dios e hicieron descarriar al pueblo, adoptando la cínica estratagema de entregar a Jesús a los romanos, presentándolo como un peligroso mesías político.

Grundmann afirmó que durante siglos Galilea había estado política y étnicamente separada de Judea. El origen galileo de Jesús estaba fuera de toda duda. De ahí se deducía «con la mayor de las probabilidades» que Jesús pertenecía a una de las corrientes étnicas que existían en Galilea. Grundmann descartó las tradiciones evangélicas que conectaban el nacimiento de Jesús con Belén y sugerían que en su niñez había visitado Jerusalén. Atribuyó a la comunidad judeocristiana de Palestina

los pasajes que vinculaban a Jesús con el linaje de David. Jesús no fue un gobernante terrenal, sino alguien que proclamó un reino espiritual, que fue bien recibido por el mundo helenístico.

En 1943 Grundmann fue llamado a filas y sirvió en el frente ruso. Al acabar la guerra fue liberado de un campo de prisioneros y regresó a Jena, pero no fue readmitido en su cátedra. Finalmente fue nombrado director del *Predigerseminar* en Eisenach, y se convirtió en un clérigo y erudito destacado en la República Democrática Alemana. Sus numerosos escritos incluyeron *Die Geschichte Jesu Christi* [La historia de Jesucristo] (1956; 3ª ed., 1961). Esta enorme obra presentó la erudición del momento a los lectores de la posguerra. Evitó tratar sobre el anterior libro de Grundmann, pero el conflicto entre el Jesús galileo y los judíos permaneció. Adoptó la forma de un choque entre «la preocupación más profunda de la religión» y «el defecto de la religión oficial judía tardía», con su exagerada exigencia de «pureza cúltica».

5. De Bousset a Bultmann y la «Nueva Búsqueda».

El pensamiento radical alemán sobre el Jesús histórico puede considerarse como un desarrollo de la escuela de la historia de las religiones, en el que Wilhelm Bousset pone el ideario crítico y Rudolf Bultmann es su último gran representante. Bultmann se diferenció de Bousset en dos cuestiones. Bultmann aceptó la *crítica de las formas al interpretar los Evangelios dentro del marco de la historia de las religiones de Bousset. Por su parte, Bousset pertenecía al mundo del protestantismo cultural de corte liberal, mientras que Bultmann combinaba la historia de las religiones con la teología dialéctica.

5.1. Bousset. Wilhelm Bousset (1865–1920) enseñó en Gotinga —lugar de nacimiento de la escuela de la historia de las religiones— antes de trasladarse a Giessen en 1916. Los estudios pioneros sobre el judaísmo helenístico y el gnosticismo pusieron los cimientos del posterior trabajo de Bousset y también del de Bultmann.

La obra más influyente de Bousset fue *Kyrios Christos* (1913; traducción inglesa, 1970). En un prefacio a la reimpresión de 1965 Bultmann declaró que su tema central también lo era de la teología del NT: la historia de la fe en Cristo. Este proceso evolutivo comenzó con la primitiva comunidad palestina, que veneró a Jesús como el apocalíptico Hijo del Hombre. Los Evangelios canónicos se caracterizaron por el

dogma del Mesías, los relatos de milagros, el secreto mesiánico y la muerte sacrificial de Jesús. En una etapa posterior se le confirió a Jesús el título de *Kyrios* («Señor»), derivado de los cultos mistéricos, convirtiéndolo en el héroe de un culto (véase SEÑOR).

Pablo introdujo el misticismo en torno a Cristo, que hizo de Jesús un poder «supraterrestre». El bautismo se convirtió en un rito de iniciación en la divinidad. La tipología de Pablo de Cristo y Adán colocó el derramamiento del Espíritu por Cristo en su centro. Estas «peligrosas» especulaciones se derivaron de la *apocalíptica judía, los mitos babilonio y egipcio del dios que muere y resucita y el gnosticismo. El círculo joánico completó el distanciamiento del Jesús de Nazaret humano al adoptar un absoluto docetismo. Como eterno Hijo de Dios, Jesús dispensó secretos divinos y confirió vida eterna. El énfasis de Pablo en el Espíritu se perdió de vista.

5.2. Bultmann. La teología de Rudolf Bultmann (1884–1976) combinó la tradición de la escuela de la historia de las religiones con la teología dialéctica vinculada a Karl Barth.

The History of the Synoptic Tradition (1921; traducción inglesa, 1963 - existe edición castellana: Historia de la tradición sinóptica [Salamanca: Sígueme, 2000]) adaptó la estratificación histórica del NT de Bousset a la historia oral del material evangélico antes y después de recibir su forma escrita. Bultmann se inspiró en la crítica de las formas que Hermann Gunkel había aplicado al AT, el trabajo pionero de Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* [existe edición castellana: Historia de las formas evangélicas (Valencia: EDICEP, 1984)] (1919), y la obra *Der Rahmen der Geschichte Jesu* [El marco de la historia de Jesús] (1919) de K. L. Schmidt. Conjuntamente, estos escritos moldearon la erudición radical alemana durante el siguiente medio siglo. En vez de tratar Marcos como un retrato histórico de Jesús, la crítica de las formas planteó que Marcos consistía en unidades inconexas de tradición oral moldeadas (y en ocasiones creadas) por el «contexto vital» (*Sitz im Leben*) de las comunidades primitivas.

Bultmann consideró a Marcos como un colector aleatorio de historias, «que no era dueño suficiente de su material como para aventurarse a realizar una construcción sistemática por sí mismo». Su Evangelio fue el primero de un nuevo género literario, que presentaba «el mito de Cristo» como un libro de epifanías secretas. Mateo y Lucas reforzaron «el lado

mítico» añadiendo relatos de la infancia e historias sobre la pasión a partir de fuentes a las que Marcos no tenía acceso.

Una característica de la escuela de Bultmann fue el criterio de la doble disimilitud. Bultmann ofreció la siguiente definición: «Solamente podemos contar con que poseemos una genuina similitud de Jesús allí donde, por un lado, se da expresión al contraste entre la moralidad y piedad judías y el temperamento claramente escatológico que caracterizó la predicación de Jesús; y allí donde, por otro lado, no encontramos rasgos específicamente cristianos» (Bultmann 1963, 205). El criterio no fue tan solo una consecuencia del estudio crítico de la historia de Bultmann; también fue la expresión de su convicción teológica sobre la trascendencia divina, que tenía que ver con su teología dialéctica.

Bultmann describió este «temperamento claramente escatológico» en *Jesus* (1926; traducción inglesa, *Jesus and the Word* - Jesús y la Palabra [1934]). Jesús fue «el portador de la palabra» que asegura el perdón de Dios. La palabra implica una relación entre el hablante y el oyente. Los seres humanos están constreñidos a tomar una decisión por la palabra, que trae un elemento nuevo a su situación. Así pues, la palabra se vuelve para ellos un evento; para convertirse en evento, el oyente es fundamental. Este evento trae la escatología al presente.

A lo largo de toda su vida Bultmann mantuvo su amistad con Karl Barth. La teología de Bultmann se caracterizó por la *Sachkritik* («crítica del sujeto», o «crítica teológica»), que trataba de identificar el *Sache* —el asunto o significado básico— y no su forma. (El punto de vista de Barth puede calificarse de *Sachexegese* [«exégesis teológica»], con la que buscaba temas teológicos sin los impedimentos de la crítica radical de Bultmann). La *Sachkritik* de Bultmann «distingue entre lo que se dice y lo que se quiere decir, y mide lo que se dice por su significado» (Bultmann 1968, 241). Esta comprensión del *Sache* del NT formó la base de la identificación que hizo Bultmann de la cruz y la resurrección como el núcleo del *kerigma* del NT y de su programa de desmitologización.

La *Sachkritik* de Bultmann quedó delineada gráficamente en un artículo que marcó época, «New Testament and Mythology» [El Nuevo Testamento y la mitología]. El artículo data de 1941 y fue publicado en el primer volumen de la serie *Kerygma und Mythos* [*Kerigma* y mito] (1948; traducción inglesa, Bartsch, 1:1–44). Bultmann estaba volviendo

a plantear la tesis de la mitología que había mantenido durante más de medio siglo la escuela de la historia de las religiones, pero basándose en la teología dialéctica y las categorías de la filosofía existencialista de Heidegger. El mundo de las ideas del NT —el universo de tres pisos del cielo, la tierra y el infierno, ángeles y demonios, intervenciones sobrenaturales, catástrofes cósmicas, resurrección, juicio, salvación y condenación eternas— era mitológico. Como tal, debía ser desmitologizado de manera que diera paso al verdadero escándalo del cristianismo: el mensaje de la cruz y la resurrección, lo único que podía liberar a la humanidad y que se encuentra más allá de la objetificación.

El comentario de Bultmann *The Gospel of John* [El Evangelio de Juan] (1941; traducción inglesa, 1971) fue todo un logro de reinterpretación joánica. El dualismo de los discursos —luz y tinieblas, verdad y falsedad, arriba y abajo, libertad y esclavitud— procedía del gnosticismo. Sin embargo, Juan, el consumado teólogo (un honor que compartía con Pablo), hizo uso de estos contrastes para ir en contra del gnosticismo. La venida del Hijo en juicio no era un acontecimiento dramático del futuro; antes bien, la misión del Hijo estaba completa en el presente (Jn 3:18). La obra en varios volúmenes de Bultmann *Theology of the New Testament* (1948–1953; traducción inglesa, 1951–1955 - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento [Salamanca: Sígueme, 1981]) puso la premisa: «*El mensaje de Jesús* es un presupuesto para la teología del Nuevo Testamento más que una parte de la teología en sí. (…) La fe cristiana no existió hasta que hubo un *kerigma* cristiano; i.e., un *kerigma* que proclamaba que Jesucristo —concretamente Jesucristo el Crucificado y Resucitado— era el acto de salvación escatológico de Dios. Fue anunciado así en el *kerigma* de la iglesia primitiva, no en el mensaje del Jesús histórico» (Bultmann 1951–1955, 1:3).

El tema de cómo Jesús el anunciador se convirtió en el anunciado data de los tiempos del ensayo de Bultmann de 1933 titulado «The Christology of the New Testament» [La cristología del Nuevo Testamento] (traducción inglesa, Bultmann 1966, 262–85). Bultmann replanteó su visión general en *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting* [El cristianismo primitivo en su contexto contemporáneo] (1949; traducción inglesa, 1956). En sus conferencias en Yale y Vanderbilt Bultmann explicó cómo la tarea de desmitologización y separación de la fe con respecto a la historia era comparable con la insistencia de Pablo y

Lutero en la justificación solo por la fe, aparte de las obras de la ley (Bultmann 1960, 84).

5.3. La «Nueva Búsqueda». La «Nueva Búsqueda» del Jesús histórico quedó confinada a los antiguos estudiantes y seguidores de Bultmann en Alemania y los Estados Unidos. Aparecieron señales de intranquilidad en 1953 en la reunión de «viejos marburguenses», cuando Ernst Käsemann (1906–1998) presentó una ponencia sobre «The Problem of the Historical Jesus» [El problema del Jesús histórico] (traducción inglesa, Käsemann, 15–47). Igual que otros que le seguían en la Nueva Búsqueda, Käsemann manifestó su fidelidad a la metodología bultmanniana y rechazó cualquier intento de escribir una biografía de Jesús. No obstante, Käsemann temió que se pudiera caer de nuevo en el docetismo si el Señor exaltado del *kerigma* se separaba del Señor humillado en la historia. La manera de proceder era descubrir al Jesús terrenal a través del *kerigma*.

Jesus of Nazareth (1956; traducción inglesa, 1960 - existe edición castellana: Jesús de Nazaret [Salamanca: Sígueme, 1975]), de Günther Bornkamm (1905–1990), fue el primer libro sobre Jesús en la escuela de Bultmann desde su estudio treinta años atrás. Mientras que Bultmann había puesto el acento en el *kerigma* escatológicamente trascendente, Bornkamm se centró en la nueva era que ya se iniciaba a través de las palabras y los actos de Jesús. Pese a que los Evangelios no proporcionaban suficiente información «para dibujar un cuadro biográfico de Jesús», Bornkamm le dio más valor que Bultmann al sustrato de historia en los Evangelios. «Está bastante claro que lo que cuentan los Evangelios sobre el mensaje, los hechos y la historia de Jesús todavía se distingue por una autenticidad, una frescura y una peculiaridad que de ningún modo ha borrado la fe pascual de la iglesia. Estos rasgos nos ponen directamente en la dirección de la figura terrenal de Jesús» (Bornkamm, 24). Por otro lado, Jesús se distinguió del mundo del judaísmo, que era como «un suelo endurecido y estéril a través de su multisecular historia y tradición» (Bornkamm, 55–56).

La panorámica más concisa de Jesús, y quizás la más negativa, elaborada por la Nueva Búsqueda vino de Hans Conzelmann (1915–1989). Se publicó en forma de un artículo de enciclopedia de 1959 que más tarde se amplió a un cuadernillo. «Jesus Christus» [Jesucristo] de Conzelmann estaba firmemente basado en el criterio de la doble

disimilitud: «Todo aquello que no encaja ni en el pensamiento judío ni en los puntos de vista de la iglesia posterior se puede considerar auténtico» (Conzelmann, 16). Jesús se movió casi exclusivamente dentro del marco del judaísmo palestino. El estrato más antiguo de la tradición sinóptica no mostraba influencia alguna de las ideas helenísticas (Conzelmann, 17). Fiel a Bultmann, Conzelmann aseguró que en el corazón de la enseñanza de Jesús estaba «la absoluta promesa de salvación», que debido a su naturaleza incondicional era «la crisis de toda seguridad» (Conzelmann, 42).

Reginald H. Fuller (1915–2007) fue un erudito británico que llegó a Estados Unidos en la década de 1950. En esta etapa de su carrera era un entusiasta seguidor de Bultmann, si bien la perspectiva de su obra *Foundations of New Testament Theology* [Fundamentos de la teología del Nuevo Testamento] (1965) tal vez estuviera más cerca de Bousset. El método de Fuller estaba determinado por el criterio de la doble disimilitud. Buscó el origen del *kerigma* en la autocomprensión de Jesús. «Jesús concibió su misión en el sentido de la profecía escatológica y confiaba en su reivindicación final por el Hijo del hombre. Como profeta escatológico no estaba solamente anunciando la venida futura de la salvación y el juicio, sino poniéndola en marcha realmente en sus palabras y obras» (Fuller, 130).

El abogado más entusiasta de la Nueva Búsqueda fue también su historiador, James M. Robinson (1924-). Robinson entendió su contribución como un desarrollo del *Jesús* de Bultmann. La Antigua Búsqueda era imposible e ilegítima debido a que no se puede llegar a Jesús of Nazaret con la «reconstrucción de su biografía mediante el método histórico objetivo» (Robinson 1959, 29). Wrede había demostrado que Marcos no estaba escribiendo historia objetiva, y K. L. Schmidt había mostrado que el orden de los acontecimientos en los Evangelios no estaba basado en la memoria histórica. La tradición sobre Jesús «solamente sobrevivió en la medida en que cumplía alguna función en la vida y el culto de la iglesia primitiva. La historia solo sobrevivió como *kerigma*» (Robinson 1959, 37). Por otro lado, la búsqueda de una existencia con significado impulsó y guio «la búsqueda seria del Jesús histórico» (Robinson 1959, 75). Este tipo de búsqueda no debe «esquivar el llamamiento del *kerigma* a una fe existencial en el evento salvífico en su intento de proporcionar una prueba objetivamente verificable de su

autenticidad» (Robinson 1959, 76). Robinson amplió el argumento de su libro original en una reimpresión, *A New Quest of the Historical Jesus and Other Essays* [Nueva Búsqueda del Jesús histórico y otros ensayos] (1983).

En julio de 1959 Bultmann respondió a la Nueva Búsqueda en una intervención ante la Academia de las Ciencias de Heidelberg sobre «The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus» [El primitivo *kerigma* cristiano y el Jesús histórico] (traducción inglesa, Bultmann 1964). Bultmann observó que la Antigua Búsqueda trataba de respaldar el *kerigma* con vistas a descubrir el Jesús histórico. Hoy la situación se había invertido. «El acento se pone en elaborar la unidad del Jesús histórico y el Cristo del *kerigma*» (Bultmann 1964, 15). Sin el Jesús histórico no habría *kerigma*. Ahora bien, tal como había observado Wellhausen, Jesús era judío y no cristiano. Jesús no exigió fe en él. El Jesús histórico era la suposición previa del *kerigma*: el «aquello», pero no el «qué».

Hacia el final de su discurso Bultmann puso en fila a sus antiguos alumnos y los amonestó uno por uno por su falta de rigor al mantener que Jesús el anunciador debía ser ahora el Cristo que es anunciado. Incluso los esfuerzos de Robinson por demostrar la continuidad entre Jesús y el *kerigma* desdibujaba la diferencia entre ellos, de tal manera que (tal como vio R. H. Fuller en su recensión del libro de Robinson) el *kerigma* se hacía innecesario (Bultmann 1964, 39). Lo que Bultmann criticó de la Nueva Búsqueda no fue una erudición crítica defectuosa, sino más bien la inconsistencia en cuanto a la importancia dialéctica del *kerigma* de la cruz y la resurrección.

La conferencia de Bultmann en Heidelberg tuvo el efecto de bajarle los humos a la Nueva Búsqueda, y la tripulación abandonó el barco. James M. Robinson dedicó sus prodigiosas energías a dos iniciativas. La primera fue su papel como editor y traductor de los códices coptos descubiertos en Nag Hammadi, en el Alto Egipto, en 1945 (*The Nag Hammadi Library in English* - La biblioteca de Nag Hammadi en inglés [1977; 4ª ed., 1996]). La otra fue el Proyecto Internacional Q, que culminó con la obra *The Critical Edition of Q* (2000), editada por Robinson y otros (existe edición castellana: El Documento Q en griego y en español [Salamanca: Sígueme, 2002]). Robinson escribió una cantidad significativa de estudios publicados colectivamente en *The*

Sayings Gospel Q [El Evangelio de dichos Q] (2005). No solo era posible reconstruir una comunidad de Q; también era posible reconstruir un Jesús detrás de ella. «El propio Jesús no se arrogó títulos nobles o incluso la divinidad. De hecho, para él, un judío devoto, afirmar ser Dios habría parecido blasfemo. Tan "solo" afirmó que Dios hablaba y actuaba a través de él» (Robinson 2005, xi).

6. Alternativas europeas.

Desde el punto de vista de la erudición contemporánea, el criterio de la doble disimilitud parece absurdamente restrictivo. Pero para los de la generación de Bultmann, que habían experimentado los horrores del siglo XX, la teología dialéctica ofrecía cierta esperanza. No parecía del todo irracional contemplar la religión institucional —tanto el judaísmo precristiano como el incipiente cristianismo católico— como el producto de la religiosidad humana y considerar el *kerigma* de la cruz y la resurrección en el sentido de lo Totalmente Otro. Por utilizar la analogía de Barth, la palabra de Dios era como una línea vertical cruzando un plano horizontal en un único punto. Mientras tanto, enfoques alternativos al Jesús histórico cuestionaban la tradición de Bultmann. Entre los más destacados estaban los de Joachim Jeremias y Oscar Cullmann.

6.1. Jeremias. El intento más coordinado por parte de un especialista cristiano por ubicar a Jesús dentro del judaísmo fue el que llevó a cabo Joachim Jeremias (1900–1979), que pasó la mayor parte de su carrera en Gotinga. En la conferencia de Jeremias titulada «The Present State of the Debate about the Problem of the Historical Jesus» [Estado actual del debate acerca del problema del Jesús histórico] (1956) expuso su argumentación contra Bultmann (reimpr., Jeremias, 1–17). Bultmann estuvo cerca de entregar el mensaje de «la Palabra se hizo carne» al docetismo y de diluir la *Heilsgeschichte* (historia de la salvación) en la predicación. Había que estudiar la literatura rabínica para ayudar a recuperar la oposición de Jesús a «la religiosidad de su época». Debía utilizarse el arameo para ayudar a identificar qué se encontraba detrás del griego del NT. El mensaje de Jesús manaba de su convicción de que el reino de Dios estaba a punto de irrumpir en la historia. Estos asuntos constituyeron el ideario de Jeremias.

Aunque puede que no fuera posible recuperar las palabras de Jesús

propiamente dichas, era posible escuchar su *ipsissima vox*, la voz de Jesús con su forma peculiar de hablar. Esta se caracterizaba por (1) «De cierto os digo», un modismo utilizado para remarcar los pronunciamientos de Jesús; (2) el uso del pasivo teológico (e.g., «Tus pecados te son perdonados») como circunloquio para referirse a la actividad de Dios a través de Jesús; y (3) una predilección por los símiles y las parábolas.

La naturaleza de la voz peculiar de Jesús ocupó a Jeremias en una serie de obras fundamentales. *The Eucharistic Words of Jesus* (1935; 3ª ed., 1960; traducción inglesa, 1966 - existe edición castellana: La Última Cena. Palabras de Jesús [Madrid: Cristiandad, 1980]) era una importante investigación de la Última Cena, que Jeremias consideró como una cena pascual, en la que las palabras de Jesús relacionaban la muerte de Jesús con la historia de la salvación. *The Parables of Jesus* (1947; 6ª ed., 1962; traducción inglesa, 1963 - existe edición castellana: Las parábolas de Jesús [Estella: Verbo Divino, 1971]) hacía hincapié en que el propósito de las parábolas era impeler a los oyentes a que tomaran una decisión sobre la persona de Jesús y la misión escatológica. En *The Prayers of Jesus* [Las oraciones de Jesús] (traducción inglesa, 1967), Jeremias explicaba el uso de Jesús de *Abba* («Padre») como un término arameo de intimidad y sumisión, y el padrenuestro como una oración escatológica para la venida del reino de Dios.

Los temas planteados por Jeremias continúan debatiéndose y se cuestionan algunas interpretaciones concretas. No obstante, su contribución principal sigue vigente. En una época en que la disimilitud con respecto al judaísmo se consideraba una prueba de autenticidad, Jeremias le dio la vuelta audazmente, manteniendo que no se podía entender a Jesús aparte de su contexto histórico judío.

6.2. Cullmann. Oscar Cullmann (1902–1999) fue el último de su generación de especialistas europeos que dio forma a la erudición de su época. En *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* [Pedro: discípulo, apóstol, mártir] (traducción inglesa, 2ª ed., 1962) Cullmann rechazó el argumento de la escuela de Bultmann de que la idea de la iglesia era incompatible con la escatología de Jesús. *The Christology of the New Testament* (1957; traducción inglesa, 1959 - existe edición castellana: Cristología del Nuevo Testamento [Salamanca: Sígueme, 1997]) desarrolló una *cristología funcional basada en los títulos de Jesús, usando la crítica de las formas para «llegar a la autoconciencia de Jesús».

La cristología de Cullmann iba ligada a su visión lineal del tiempo, esbozada en *Christ and Time* (1946; traducción inglesa, 1951; ed. rev., 1964 - existe edición castellana: Cristo y el tiempo [Barcelona: Estela, 1967]). A diferencia de las visiones cíclicas griegas y las escatologías de Schweitzer, Bultmann y Barth, Cullmann afirmó que la visión hebrea del tiempo era lineal: pasado, presente, futuro. Al hacerlo, revivió la historia de la salvación, que había sido propuesta por J. C. K. Hofmann en el siglo XIX. La última de las obras fundamentales de Cullmann, *Salvation in History* (1965; traducción inglesa, 1967 - existe edición castellana: La historia de la salvación [Barcelona: Ediciones 62, 1967]), ahondó en estos puntos de vista.

7. El mundo de habla inglesa.

7.1. Erudición británica. En comparación con los eruditos europeos, los académicos británicos fueron más comedidos. Schweitzer prácticamente los ignoró en la primera edición de *Investigación sobre la vida de Jesús.*

Inspirado por una visita a Tierra Santa, *Life of Christ* [Vida de Cristo] (1874) de F. W. Farrer estableció el modelo para el resto del siglo. Estaba lleno de descripciones imaginativas de lugares y eventos, pero no interfería con la ortodoxia. La vida de Jesús más erudita publicada en Gran Bretaña fue escrita por un judío vienés convertido al cristianismo, Alfred Edersheim, con el título *The Life and Times of Jesus the Messiah* (1883 - existe edición castellana: La vida y los tiempos de Jesús el Mesías [2 vols.; Terrassa: CLIE, 1989]). El punto de vista de Edersheim era el de la ortodoxia precrítica. La erudición crítica británica era en gran medida una respuesta conservadora y constructiva a los impulsos procedentes de la Europa continental. Fue dirigida por William Sanday (1843–1920) en Oxford y F. C. Burkitt (1864–1935) en Cambridge.

Los años de Sanday en Oxford estuvieron dedicados a reconciliar la erudición moderna con la tradición ortodoxa. Su conocimiento del alemán le permitió convertirse en el principal intérprete de la erudición europea de su tiempo. Su *Outlines of the Life of Christ* [Esbozos de la vida de Cristo] (1905) era una reimpresión de un artículo de enciclopedia. En una segunda edición (1906) se incluyó una actualización del estado de la investigación. *The Life of Christ in Recent Research* [La vida de Cristo en la investigación reciente] (1907) presentó a Wrede y Schweitzer a los

lectores ingleses. Sanday confesó que, hasta donde él sabía, nadie aceptaba la reconstrucción de Wrede. Pero el libro de Schweitzer era «la obra más sorprendente de su género». Sin embargo, era un error tan grande explicarlo todo en términos escatológicos como tratar la escatología como «un mero apéndice».

El entusiasmo de Sanday por Schweitzer decreció tras escuchar las conferencias de Ernst von Dobschütz. Mientras, el entusiasmo de Burkitt crecía. La obra de Schweitzer *Von Reimarus zu Wrede* fue traducida por su antiguo alumno William Montgomery, y el propio Burkitt escribió una introducción. En 1910 Sanday publicó *Christologies Ancient and Modern* [Cristologías antiguas y modernas] como un preludio a su vida de Jesús. Propuso que la obra de William James sobre la mente inconsciente podría servir de analogía para entender la inmanencia divina. Sanday retomó el tema en un breve estudio titulado *Personality in Christ and in Ourselves* [Personalidad en Cristo y en nosotros mismos], que volvió a publicar junto a *Christologies Ancient and Modern* en un solo volumen bajo el título *Christology and Personality* [Cristología y personalidad] (1911). El «valor máximo jamás alcanzado» por el lenguaje humano — las palabras de Pablo «Y ya no vivo yo, más vive Cristo en mí» (Gal 2:20) — sugerían una analogía de cómo podía estar presente la divinidad en la humanidad. Hacia el final de su vida, Sanday meditó en la importancia para la cristología del descenso del Espíritu sobre Jesús.

Sanday inició seminarios de la facultad sobre los Evangelios. Uno de los resultados fue *Studies in the Synoptic Problem* [Estudios sobre el problema sinóptico] (1911), el primer tratamiento importante del tema por eruditos británicos (véase PROBLEMA SINÓPTICO). Entre los escritos de miembros del seminario cabe señalar el estudio lingüístico de John Hawkins *Horae Synopticae* (1899; 2ª ed., 1909) y *The Four Gospels* [Los cuatro Evangelios] (1924) de B. H. Streeter. Este último amplió la fuente de dos documentos favorecida por la mayoría de especialistas europeos a Marcos, Q, M (material en Mateo que indicaba una «tendencia judaica») y L (material lucano combinado con Q para formar un protoLucas). Streeter creía que su hipótesis de cuatro documentos ayudaba a explicar toda una serie de cuestiones, entre ellas la referencia de Lucas a «muchos» predecesores (Lc 1:1). Amplió la base de las pruebas de la «auténtica enseñanza de Jesús». El libro de Streeter reemplazó a *The Gospel History and Its Transmission* [La historia del

Evangelio y su transmisión] (1906) de Burkitt como el libro de texto británico estándar.

Burkitt sostuvo que la visión apocalíptica no era «un mero bordado del cristianismo». La escatología cuestionaba el mundo y sus prioridades. Sin embargo, el Jesús de Burkitt no era el Jesús de la «absoluta escatología» de Schweitzer. Jesús no podía ser explicado por completo. En *Jesus Christ: An Historical Outline* [Jesucristo: un bosquejo histórico] (1932) Burkitt enfatizó que el encargo de Marcos 13 era velar y esperar. La resurrección de Jesús fue «un hecho perfectamente confirmado», en el sentido de que aquellos que compartieron la experiencia de Pedro estaban convencidos de que Jesús esta vivo de nuevo. En sus últimos años, Burkitt dejó de lado la crítica de las formas. No tenía tiempo para la teoría de que las palabras y las obras de Jesús eran el producto de la imaginación comunitaria. La tradición descansaba en el recuerdo histórico que se remontaba hasta Pedro, Marcos y Q.

C. H. Dodd (1884–1972) comenzó su carrera académica en Oxford, donde también pasó su jubilación. Dodd enseñó en el Mansfield College, Oxford, antes de convertirse en profesor de la cátedra Rylands de Crítica Bíblica en Manchester (1930). Sucedió a Burkitt en Cambridge (1935), retirándose en 1949. Su libro *The Parables of the Kingdom* (1935; revisado, 1961 - existe edición castellana: Las parábolas del Reino [Madrid: Cristiandad, 1974]) propuso una «escatología realizada» en respuesta a la «absoluta escatología» de Schweitzer. Si bien Jesús empleó el simbolismo escatológico para expresar la dimensión divina, sus parábolas muestran que el reino —el reinado de Dios— ya se había convertido en una realidad. Posteriormente, Dodd redefinió su postura: el *eschaton* se había inaugurado con Jesús, pero también estaba «en proceso de materializarse».

En *History and the Gospel* [Historia y Evangelio] (1938; ed. rev., 1964) Dodd respondió a la negativa crítica de las formas de la escuela de Bultmann. Llamó la atención sobre el hecho de que el material que solamente tenía una única confirmación tomada de diferentes formas y géneros presentaba a Jesús como «una personalidad histórica que se podía distinguir de otras personalidades históricas de su tiempo por su actitud amistosa hacia los parias y pecadores» (Dodd 1964, 66). Esta convergencia de hilos de tradición anticipó lo que Gerd Theissen denominaría «prueba basada en muestras representativas».

Ya retirado, Dodd publicó dos obras importantes sobre Juan. *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953 - existe edición castellana: Interpretación del cuarto Evangelio [Madrid: Cristiandad, 1978])) analizaba Juan dentro de su contexto y trataba los temas principales. *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963 - existe edición castellana: La tradición histórica en el cuarto Evangelio [Madrid: Cristiandad, 1978]) sostenía que la tradición que se encontraba detrás del Evangelio de Juan era antigua e independiente de la tradición sinóptica. El último libro de Dodd, *The Founder of Christianity* [El fundador del cristianismo] (1970), cuestionaba el escepticismo de la Nueva Búsqueda e instaba a un estudio renovado del Jesús histórico. Los Evangelios incluían hechos recordados e interpretados. La fe en la resurrección de la iglesia estaba basada en la memoria genuina de la tumba vacía.

T. W. Manson (1893–1958) siguió los pasos de Dodd pero en modo alguno se vio ensombrecido por él. Sucedió a Dodd en el Mansfield College y más tarde en la Universidad de Manchester, cuando Dodd se fue a Cambridge. En *The Teaching of Jesus* [La enseñanza de Jesús] (1931) Manson propuso una interpretación del Hijo del Hombre que cuestionaba radicalmente la tradición alemana. El Hijo del Hombre era el último término de una serie veterotestamentaria que incluía el remanente de Isaías, el *Siervo de Yahvé en el Segundo Isaías, el «Yo» de los salmistas y el Hijo del Hombre en Daniel 7. Todos estos eran personificaciones colectivas de «la idea del remanente». A diferencia de los especialistas alemanes que identificaban al Hijo del Hombre como una figura apocalíptica basada en esperanzas escatológicas (*1 En.* 37–41), Manson no vio ninguna dificultad en buscar el origen del concepto en la aplicación de Jesús de Daniel 7:13. Manson reconoció que en algunos casos el término podía significar simplemente «ese hombre», «cierto hombre», o «yo». Sin embargo, algunos pasajes, como Lucas 9:58 y Mateo 8:20, daban a entender un significado más específico. Este sentido se indicaba en dichos después de la confesión de Pedro. Igual que el Hijo del Hombre en Daniel 7 señalaba una identidad corporativa, así también las predicciones de la pasión sobre el Hijo del Hombre conllevaban la implicación de que Jesús y sus seguidores, conjuntamente, estaban llamados al servicio y la abnegación dentro de los propósitos redentores de Dios (Mc 10:45). Al principio los discípulos aceptaron este llamamiento. Pero en la Última Cena Judas desertó. En

Getsemaní el resto de los discípulos desapareció (Mc 14:26–31, 50; Lc 22:31–34). Jesús se quedó solo para sufrir como Hijo del Hombre.

En respuesta a la crítica de las formas, Manson recalcó que a una historia que pudiera tener un *Sitz im Leben* en la vida de la iglesia no se le debía negar automáticamente la posibilidad de tener también un *Sitz im Leben* en la vida de Jesús. Su respuesta a Bultmann y Schweitzer quedó resumida en «The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-Day Research» [La vida de Jesús: algunas tendencias en la investigación actual] (Manson 1964), su contribución a un *Festschrift* para Dodd.

La crítica de las formas, como estudio de las unidades de narración y enseñanza, era en sí misma «interesante, pero no iba a marcar una época». Pero se había mezclado con dos suposiciones cuando menos dudosas. Una era que la primera generación de cristianos no estaba interesada en la vida de Jesús y que solamente unos treinta años después quedó fascinada de repente. Entonces hubo que crear la vida de Jesús desde cero. La otra suposición era que los incidentes y dichos evangélicos se recordaban con detalle aparte de su contexto original. Manson sostuvo que los episodios se suelen recordar junto con su contexto histórico.

La reconstrucción de Schweitzer tenía dos fallos: su interpretación, especialmente de Mateo, no era crítica; y su Jesús era «un fanático engañado». Manson apoyó la tesis de Burkitt de que Jesús cambió la escatología no «espiritualizándola», sino transformándola a través de su propio ministerio como un «prólogo».

En ciertos aspectos, Manson anticipó el criterio de la doble similitud y la doble disimilitud. Términos como «mesías» y «reino» estaban siendo utilizados en términos similares pero a la vez distintos de su significado en el judaísmo. Su uso en los Evangelios no era idéntico al uso cristiano posterior, pero servía para explicar el origen de la iglesia. Esto quería decir que no había forma de escapar de la investigación histórica, pero también que no había necesidad de desalentarse con sus posibilidades.

Vincent Taylor (1887–1968) dedicó su carrera al doble papel de formar ministros para la iglesia metodista y explicarle al público en general las investigaciones académicas. *The Formation of the Gospel Tradition* [La formación de la tradición evangélica] (1933; 2ª ed., 1935) sigue siendo una de las mejores y más equilibradas introducciones a la crítica de las formas. Dejó claro que no necesitaba seguir la dirección

negativa tomada por Bultmann, y presentó a otros críticos de las formas además de Bultmann y Dibelius. Taylor escribió dos trilogías sobre el Jesús histórico. La primera consideraba su muerte: *Jesus and His Sacrifice* [Jesús y su sacrificio] (1937); *The Atonement in New Testament Teaching* [La expiación en la enseñanza del Nuevo Testamento] (1940; 3ª ed., 1958); *Forgiveness and Reconciliation* [Perdón y reconciliación] (1941). La segunda trilogía estaba dedicada a su vida: *The Names of Jesus* [Los nombres de Jesús] (1953); *The Life and Ministry of* Jesus [Vida y ministerio de Jesús] (1954); *The Person of Christ in New Testament Teaching* [La persona de Cristo en la enseñanza del Nuevo Testamento] (1958). Ambas trilogías eran obras de examen y síntesis. El mayor logro de Taylor fue su comentario sobre *Marcos* (1952; 2ª ed., 1966 - existe edición castellana: Evangelio según san Marcos [Madrid: Cristiandad, 1980]), que siguió sin tener rival como recurso enciclopédico.

Las tradiciones de la erudición británica en el campo del NT iniciadas por Sanday y Burkitt y continuadas por Dodd y Manson, siguieron adelante con C. F. D. Moule, A. E. Harvey, John A. T. Robinson y, de una manera algo idiosincrásica, Austin Farrer. C. F. D. Moule (1908–2007) se educó en Cambridge, donde pasó su vida académica. *The Origin of Christology* [El origen de la cristología] (1970) de Moule rechazó la tradición de Bousset y Bultmann que insistía en una cristología evolutiva que culminaba con la deificación de Jesús. Moule propuso un proceso de desarrollo que comenzaba con «cuatro descripciones de Jesús bien conocidas»: Hijo del Hombre, Hijo de Dios, Cristo y *Kyrios*. En sus conferencias de Bampton de Oxford A. E. Harvey se aproximó al Jesús de los Evangelios desde el punto de vista de los límites históricos impuestos sobre él (*Jesus and the Constraints of History* - Jesús y los límites de la historia [1982]). Los estudios neotestamentarios realizados por John A. T. Robinson (1919–1983) revelaron una mente curiosa que no tenía miedo de adoptar conclusiones radicales, incluso cuando resultaban ser inusitadamente conservadoras. *Redating the New Testament* [Nueva datación del Nuevo Testamento] (1976) argumentó que ningún dato concreto impedía que el NT se hubiera compuesto antes de la caída de Jerusalén en el año 70, mientras que *The Priority of John* [La prioridad de Juan] sostenía que, histórica y teológicamente, Juan era el primero entre iguales.

7.2. Erudición norteamericana. La historia de la erudición teológica

en Estados Unidos fue un reflejo de la historia general del país. Durante mucho tiempo estuvo por detrás de Europa, a la que miraba en busca de liderazgo. En el campo de los estudios sobre Jesús no fue hasta bien entrado el siglo XX que Estados Unidos comenzó a ganar independencia.

B. B. Warfield (1851–1921) enseñó teología sistemática en el Seminario Teológico de Princeton desde 1887 hasta su muerte. En esa época, el seminario era una bastión de la ortodoxia calvinista. Al igual que sus predecesores, Warfield se marchó a Alemania para completar su educación. Muchas de sus obras se reimprimieron después de su muerte en diez volúmenes (1927–1932). *Christology and Criticism* [Cristología y crítica] (1929) y *Critical Reviews* [Recensiones críticas] (1932) mantuvieron a los lectores al día de la erudición europea. Daban la impresión de que cada nueva idea crítica contenía algo profundamente equivocado. En el centro de la crítica de Warfield estaba su firme creencia en la fórmula de las «dos naturalezas» de Calcedonia como llave para abrir los complicados candados del NT. Autentificaba la «Gran Realidad» de la cristología.

Para el contemporáneo de Warfield B. W. Bacon (1860–1932), de Yale, la clave era la alta crítica. Bacon fue uno de los primeros partidarios de la teoría de las dos fuentes de los Evangelios sinópticos. Su *Studies in Matthew* [Estudios sobre Mateo] (1930) consideraba a Jesús como un nuevo Moisés, el dador de una nueva ley que seguía el modelo de los cinco libros de Moisés. Para Bacon, Mateo era un legalista que no había entendido el punto fundamental de la simpatía de Jesús hacia las quejas proféticas contra la ley.

En la Universidad de Chicago Shailer Mathews (1863–1941) defendió una interpretación sociológica en *The Social Teachings of Jesus* [Las enseñanzas sociales de Jesús] (1897) y *Jesus and Social Institutions* [Jesús y las instituciones sociales] (1928). Mathews atribuyó su retrato revolucionario de Jesús no al estudio del judaísmo del Segundo Templo, sino a su obra sobre la Revolución Francesa.

Mientras que Mathews iba del conservadurismo al liberalismo, Shirley Jackson Case (1872–1947) se describía a sí mismo como «nacido liberal». El primer libro de Case, *The Historicity of Jesus* [La historicidad de Jesús] (1912), anticipaba lo que más adelante se llamó el «criterio de la doble similitud y la doble disimilitud». Jesús encajaba dentro del mundo judío, pero su mensaje de la presencia salvífica de Dios le hizo

distinto. La fe cristiana contemporánea no se podía separar del Jesús histórico. *Jesus: A New Biography* [Jesús: una nueva biografía] (1927) prestó atención a la crítica literaria, la orientación social y la crítica de las formas. Entre los demás miembros de la escuela de Chicago estaba Clyde Weber Votaw (1864–1940), que identificó los Evangelios como formas de biografía antigua. A Edgar J. Goodspeed (1871–1962) se le recuerda por sus labores de traducción y su *Life of Jesus* [Vida de Jesús] (1950). Goodspeed hizo por los lectores americanos lo que Renan había hecho casi un siglo antes por los lectores franceses, solo que obviando los ofensivos tintes agnósticos. Volvió a contar la historia conocida, sin aparato crítico, usando la imaginación para rellenar los huecos.

Chester C. McCown (1877–1958) fue un producto de la escuela de Chicago que pasó su carrera profesional en la Pacific School of Religion. *The Search for the Real Jesus* [La búsqueda del Jesús real] (1940) siguió los pasos de Schweitzer, pero comenzando con Strauss y Baur, y contando la historia desde el punto de vista del evangelio social. El reino de Dios no era simplemente un estado moral interior de bondad y felicidad espirituales, sino «una sociedad gobernada por la voluntad divina».

El especialista en NT más respetado en Harvard fue Henry J. Cadbury (1883–1974), que escribió tres libros sobre Jesús. El más conocido de los tres fue *The Peril of Modernizing Jesus* [El peligro de modernizar a Jesús] (1937). Hoy en día a la modernización a veces se la llama «contextualización», pero para Cadbury, cuanto más se describía a Jesús en términos de otra cultura, más alejado estaba de la suya propia. El proceso de modernizar a Jesús comenzó en la iglesia primitiva. En el mejor de los casos, los Evangelios ofrecen una selección de dichos y acontecimientos. Las predilecciones modernas eran propensas a descartar elementos como el lenguaje apocalíptico y los milagros, pese a estar incrustados en la tradición histórica. Los intérpretes también tenían la tendencia a rellenar los huecos atribuyéndole a Jesús su propia perspectiva. *Jesus: What Manner of Man?* [Jesús: ¿qué tipo de hombre?] (1947) se ideó como un libro «más positivo», centrado en los «hábitos de pensamiento y argumentación» de Jesús. Abordaba cuestiones tales como la sabiduría, las parábolas y la autoridad. Al final, Jesús, como cualquier personalidad, era «un enigma». *The Eclipse of the Historical Jesus* [El eclipse del Jesús histórico] (1964) contiene reflexiones sobre la

búsqueda del Jesús histórico. Gran parte de la búsqueda eran «castillos en el aire» que daban por supuesto que Jesús compartía una mentalidad moderna. La contribución de Cadbury se quedó en bocetos preparados para un retrato que nunca llegó a pintar.

Leander E. Keck (1928-) dedicó un libro entero a la cuestión de *A Future for the Historical Jesus* [Un futuro para el Jesús histórico] (1971). En la década de 1970 editó una serie de vidas de Jesús, principalmente reimpresiones reeditadas. Su objetivo era animar a un nuevo descubrimiento y un debate animado con la tradición clásica, con el objeto de enriquecer y hacer más preciso el debate contemporáneo. La serie era muy variopinta, con ediciones de Reimarus, Strauss, Schleiermacher, la crítica de Strauss a Schleiermacher, Weiss, Loisy, Herrmann y Mathews. En su continuo debate con Bornkamm, Keck recalcó que Bornkamm no necesitaba ser alabado sino revaluado (cf. Dieter Lührmann, «Bornkamm's Response to Keck Revisited» [La respuesta de Bornkamm a Keck reconsiderada]). El Jesús histórico era «la parábola de Dios». El futuro debía comenzar con el pasado: el pasado judío de Jesús, tal como explicó Keck en *Who Is Jesus? History in Perfect Tense* [¿Quién es Jesús? Historia en tiempo perfecto] (2001).

8. La búsqueda permanente.

El último cuarto del siglo XX asistió a una creciente globalización de la investigación sobre Jesús. Entre los factores estaban los viajes aéreos, la publicación multinacional, Internet, los gremios académicos —sobre todo la Society of Biblical Literature y la Society for New Testament Studies— y la atención en los temas especializados que trascienden las fronteras nacionales. En épocas anteriores la búsqueda del Jesús histórico había sido más o menos una actividad protestante. A partir de la década de 1970, las perspectivas judía y católica salieron cada vez más a la palestra.

8.1. Wright y la «Tercera Búsqueda». El especialista al que se vincula más estrechamente con la Tercera Búsqueda es N. T. Wright (1948-). La prodigiosa producción literaria de Wright incluye pequeños libros sobre el Jesús histórico y una serie monumental (todavía en marcha), Christian Origins and the Question of God [Orígenes cristianos y la cuestión de Dios]. La serie incluye *The New Testament and the People of God* [El Nuevo Testamento y el pueblo de Dios] (1992), *Jesus and the*

Victory of God [Jesús y la victoria de Dios] (1996) y *The Resurrection of the Son of God* (existe edición castellana: La resurrección del Hijo de Dios [Estella: Verbo Divino, 2008]) (2003). Entre los mapas de ruta y las respuestas útiles se encuentra la colección de ensayos *Jesus and the Restoration of Israel* [Jesús y la restauración de Israel] (1999 [editado por C. Newman]) y *Jesus, Paul and the People of God* [Jesús, Pablo y el pueblo de Dios] (2011 [editado por N. Perrin y R. B. Hayes]). Wright describió su enfoque como «realismo crítico»: un proceso de conocimiento que reconoce «la *realidad de lo conocido como algo distinto de quien conoce*» y consigue acceder a esta realidad junto a «la senda en espiral del *diálogo apropiado o conversación entre el que conoce y la cosa conocida*» (Wright 1992, 135).

Frente al criterio de la escuela de Bultmann de la doble disimilitud, que insistía en que el Jesús auténtico era diferente tanto de la religión del judaísmo como de la expresiones cristianas pospascuales de la fe, Wright propuso un criterio de doble disimilitud y doble similitud. «Junto al muy discutido "criterio de disimilitud" debe ir un criterio de doble similitud: cuando algo puede verse como creíble (aunque tal vez sea profundamente subversivo) dentro del judaísmo del siglo I, *y* creíble como punto de partida implícito (aunque no sea la réplica exacta) de algo en el cristianismo posterior, existe una alta posibilidad de que estemos en contacto con la historia genuina de Jesús» (Wright 1996, 132).

La reconstrucción de Wright identificó el tema predominante de la historia bíblica como *exilio y restauración. Aunque los judíos había regresado del exilio en Babilonia, y el templo de Jerusalén había sido reconstruido, muchos sentían que el Dios de Israel no había vuelto. La esperanza de los profetas seguía sin cumplirse. Israel estaba en un estado de continuo exilio (Wright 1992, 268–72). La esperanza se centró en un nuevo éxodo y el establecimiento del reino de Dios en la tierra (Wright 1996, 202–14). Dentro de este marco, Jesús asumió el «perfil de un profeta» que anunciaba la llegada del reino de Dios, con la vida y enseñanza de Jesús entendidas como la recreación del «drama central» de Israel. «El verdadero retorno del exilio, incluida la auténtica resurrección de los muertos, está teniendo lugar, de un modo extremadamente paradójico, en el propio ministerio de Jesús» (Wright 1996, 127).

Pese al vasto conocimiento de Wright, sus críticos más acérrimos sospechan que el veredicto de F. C. Baur sobre su antiguo alumno Strauss podría aplicarse también a Wright: ha emprendido una crítica de la historia evangélica sin una crítica de los Evangelios. Estos especialistas consideran *Jesus and the Victory of God* [Jesús y la victoria de Dios] como una inmensa armonización precrítica de los Evangelios, basada en su mayor parte en una lectura ecléctica de los Evangelios sinópticos que descuida a Juan y sin dedicar el análisis debido a los rasgos narrativos de Mateo, Marcos y Lucas.

8.2. Crossan y el Jesus Seminar. El Jesus Seminar (Seminario sobre Jesús) en Estados Unidos fue más o menos contemporáneo con N. T. Wright y la Tercera Búsqueda en Gran Bretaña. Fue inaugurado en California por el Weststar Institute de Robert Funk en 1985. Mientras que Wright propuso una nueva metodología que hacía hincapié en Jesús como la culminación de la historia judía, el Jesus Seminar aplicó las metodologías críticas tradicionales con un renovado vigor.

Los miembros más destacados del Jesus Seminar fueron sus copresidentes, Robert W. Funk (1926–2005) y John Dominic Crossan (1934-). Desde el principio, el Jesus Seminar asumió la existencia de importantes discrepancias entre la figura histórica de Jesús y sus representaciones en la religión americana y los Evangelios canónicos. La búsqueda del Jesus Seminar fue una búsqueda de datos fiables y recuperables que pudieran servir como base para interpretar a Jesús tal como era realmente (Funk 2001).

El Jesus Seminar publicó documentos e informes provisionales a través de su revista académica, *Forum: Foundations & Facets* [Fórum: fundamentos y facetas], que culminaron en *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* [Los cinco Evangelios: la búsqueda de las palabras auténticas de Jesús] (1993 [editado por R. W. Funk y R. W. Hoover]) y *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus* [Los hechos de Jesús: la búsqueda de los auténticos hechos de Jesús] (1998 [editado por R. W. Funk]). Al hablar de cinco Evangelios, el Jesus Seminar incluyó deliberadamente el *Evangelio de Tomás* junto con los Evangelios del NT, relativizando así el concepto de canonicidad (véase CANON). Tomando prestada la antigua práctica de imprimir Biblias con las palabras of Jesús en rojo, el Jesus Seminar siguió un sistema de colores que se empleó para votar sobre los grados de autenticidad del

texto: rojo (Jesús muy probablemente dijo o hizo esto); rosa (Jesús probablemente dijo o hizo esto); gris (Jesús probablemente no dijo o hizo esto, o al menos no fue posible alcanzar un veredicto firme); negro (Jesús muy probablemente no dijo o hizo esto).

El retrato de Jesús que apareció fue el de un sabio y sanador itinerante que rompió con el dogma y la convención. Su concepción fue una concepción humana normal. Jesús no predicó una escatología apocalíptica sobre el fin del mundo, sino más bien una liberación político-social a través de parábolas, aforismos y prácticas subversivas.

La publicación de su libro *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* [existe edición castellana: El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío (Barcelona: Crítica, 2000)] (1991) coincidió con el cargo de Crossan dentro del Jesus Seminar y puso los cimientos de obras posteriores. Él mismo describió su enfoque como un triple proceso que iba de lo general a lo particular. Era como una operación militar que implicaba una campaña, una estrategia y una táctica. La campaña consistía en un análisis del mundo socioeconómico en que Jesús vivió: la vida en una remota esquina del Mediterráneo del Imperio romano bajo la *Pax Romana*. La estrategia entrañaba recopilar un inventario de textos canónicos y extracanónicos, ordenados según su cronología y atestación independiente. Por último, la táctica implicaba la interpretación de la colonización romana del mundo mediterráneo. Jesús era un campesino mediterráneo filósofo, dedicado a subvertir la sumisión a Roma a través de su itinerancia: «una representación simbólica de un igualitarismo innegociable».

El Jesús de Crossan resultó ser una figura compuesta que combinaba la enseñanza aforística y el estilo de vida del cinismo helenístico con la magia judía. Pero los cínicos no parece que practicaran la magia, y los magos judíos no parece que se sintieran atraídos por el cinismo. La investigación actual no ha descubierto pruebas concluyentes de actividad cínica en la Galilea de la época de Jesús. Además, Crossan prestó escasa atención a lo que los judíos ortodoxos pensaban que debían hacerle a los magos y a aquellos que hacían desviarse al pueblo.

Metodológicamente, las bases de datos de Crossan representan una forma sofisticada de crítica de fuentes en la que la atestación múltiple y la estratificación cronológica determinan el valor de las fuentes. No obstante, no han resistido un análisis profundo. Gerd Theissen y Dagmar

Winter llaman la atención sobre los errores metodológicos en la insistencia de Crossan en el criterio de la atestación múltiple (Theissen y Winter, 238–39). Por un lado, la insistencia de Crossan en la inclusión de textos extracanónicos (véase EVANGELIOS APÓCRIFOS), en los que lo que priman los elementos no escatológicos, prácticamente asegura que va a terminar con un Jesús no escatológico. Por otro lado, la atestación múltiple es un criterio más débil que las pruebas basadas en muestras representativas y la resistencia a las tendencias de la tradición en material que cuenta con una sola atestación de diversas tradiciones, que conservan retratos comparables y convergentes de Jesús. Inevitablemente, el método de la crítica de fuentes de Crossan ignoró las tendencias de los textos y por lo tanto hizo poco o ningún uso de la crítica literaria a la hora de identificar su carácter. Prestó poca atención a los aspectos religioso y social de los textos y su capacidad explicativa para iluminar incidentes y dichos, que a su vez podrían sugerir contextos históricos concebibles en el mundo del judaísmo del Segundo Templo.

La crítica más inquisitiva del Jesus Seminar, y por extensión de su copresidente Crossan, fue escrita por Birger Pearson: «The Gospel According to the "Jesus Seminar": On Some Recent Trends in Gospel Research» [El Evangelio según el "Jesus Seminar": sobre algunas tendencias recientes en la investigación de los Evangelios] (reimpreso en la colección de sus ensayos publicada en 1997 bajo el título *The Emergence of the Christian Religion* [El surgimiento de la religión cristiana]). Pearson concluyó que «el Jesús del Jesus Seminar es un Jesús no judío. Por decirlo metafóricamente, el seminario ha llevado a cabo un epispasmo (procedimiento quirúrgico que elimina las marcas de la circuncisión) a hurtadillas del Jesús histórico. (…) Yo diría que la ideología que mueve al Jesus Seminar es la "secularización"» (Pearson, 56–57).

Los escritos posteriores de Crossan ya no parecen depender de la compleja metodología de *The Historical Jesus* [El Jesús histórico]. El retrato de Jesús como un filósofo cínico galileo hecho en casa parece haberse desvanecido. Lo que queda es un Jesús enfrentado a Roma (*God and Empire* [Dios e imperio], 2007).

8.3. La búsqueda del Jesús político. El interés en la vida judía durante el período del Segundo Templo cobró ímpetu a través del descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto a finales de la década

de 1940. El énfasis en la lucha política contra la opresión romana recibió un estímulo indirecto con el clima posterior a la Segunda Guerra Mundial: el creciente conocimiento del Holocausto, las tensiones de la Guerra Fría, los movimientos de liberación en el Tercer Mundo y la creación de Israel como estado independiente en 1948. La lucha israelí por tener un estado independiente animó a compararla con movimientos de liberación anteriores. Las excavaciones de Masada en los años 60 del siglo pasado llamaron la atención sobre los combatientes y mártires antirromanos. Esta sección se centra en dos cuestiones: (1) los zelotes; (2) Jesús y la política.

8.3.1. Los zelotes. La tesis de William R. Farmer sobre *Maccabees, Zealots, and Josefo* [Macabeos, zelotes y Josefo] (1956) dio inicio a la investigación del nacionalismo judío y planteó la cuestión de los vínculos de Jesús con el mismo. El debate posterior sobre el movimiento de los zelotes se centro en la tesis de 1961 de Martin Hengel (1926–2009), la máxima autoridad europea sobre orígenes cristianos en el contexto del judaísmo y el helenismo: *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I Until 70 A. D.* [Los zelotes: investigación sobre los combatientes judíos en el período de Herodes I hasta el año 70] (1961; traducción inglesa, 1989).

*Josefo describió a los «llamados zelotes» como una facción que cometió grandes atrocidades cuando se hizo con el poder durante el invierno del 66–67 A. D. (*Bell.* 2.651; 4.161; 7.268–270) (véase Hengel 1989, xiii-xv, 380–404) (véase MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS). La fraseología de Josefo suscitó la pregunta de si se trataba de un nuevo grupo de combatientes conocidos como zelotes o si sus raíces se remontaban a los macabeos. Una tradición académica en Estados Unidos desde Kirsopp Lake a Morton Smith y Richard A. Horsley interpretó las declaraciones de Josefo en el sentido de que los zelotes eran de origen reciente (véase Horsley 1986). Horsley pasó a concebir de nuevo la historia judía desde Jesús hasta la guerra con Roma como una espiral creciente de violencia que dio lugar a la explotación de las masas, protestas populares y una severa represión que desembocó en una revuelta abierta cuando la situación se hizo intolerable. Horsley formuló una respuesta a Hengel en *Jesus and the Spiral of Violence* [Jesús y la espiral de violencia] (1987).

En consecuencia, los zelotes no deberían verse como un

«contrapunto» a la actividad de Jesús, sino como una facción violenta en las etapas finales de la guerra. La proclamación del reino por parte de Jesús invitó a una revolución social pacífica en la vida de la aldea: relaciones familiares igualitarias, cancelación de las deudas, reconciliación con los enemigos. Pretendía preparar para el reino de Dios, que rompería la espiral de violencia y pondría fin al orden establecido.

Los eruditos europeos generalmente se pusieron del lado de Hengel, considerando la violencia y el movimiento de los zelotes como factores relacionados entre sí que salían a la superficie periódicamente desde los macabeos hasta la guerra con Roma. Surgieron de la tradición religiosa sobre la santidad de la tierra, que pertenecía a Yahvé, quien le otorgaba a Israel el derecho soberano de habitarla como residentes temporales (Lv 25:33). Esta convicción estaba en la base de la teología del Año *Jubilar. La tierra de Israel no debía ser profanada. El violento sacerdote Finees era honrado como prototipo del celo por Yahvé (Nm 25:6–13; 1 Cr 9:20; Sal 106:2–30; 1 Mac 2:24–26) (véase Hengel 1989, 146–228).

El motivo zelote y el papel de la política fueron llevados más allá por G. S. F. Brandon (1901–1971) en *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* [La caída de Jerusalén y la iglesia cristiana] (1951), *Jesus and the Zealots* [Jesús y los zelotes] (1967) y *The Trial of Jesus* [El juicio de Jesús] (1968). Este autor sostuvo que aunque el propio Jesús puede que no hubiera sido un zelote, desde luego era más político de lo que la tradición cristiana le hizo parecer. Los lazos de Simón con el movimiento de los zelotes y el contexto político de la muerte de Jesús eran incuestionables. Además, los primeros cristianos eran como Josefo en su deseo de distanciarse del nacionalismo judío extremo. Marcos trasladó la responsabilidad de la crucifixión de las autoridades romanas a las autoridades judías. El retrato de Marcos de un Jesús apolítico fue convertido por Mateo y Lucas en un «Cristo pacifista» para sus respectivas iglesias. Juan presentó a Jesús como «aislado del conflicto político» que agitaba a la sociedad judía (véase JUICIO DE JESÚS).

Gerd Theissen (1943-) introdujo una perspectiva sociológica. El brillante experimento de Theissen en *Wirkungsgeschichte* (el estudio de los efectos históricos), *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form* (traducción inglesa, 1987; updated, 2007 - existe edición castellana: La sombra del galileo [Salamanca:

Sígueme, 1995]), tomó la forma de una novela histórica. Algunos de los personajes, como el narrador —un joven comerciante ambulante de grano que vivía en Séforis— eran ficticios. Otros, como Poncio Pilato y Barrabás, eran personajes históricos entremezclados con un relato ficticio en el que Jesús mismo no aparecía. No obstante, las notas finales de Theissen documentaban meticulosamente la base factual del marco de la historia.

El anterior ensayo programático de Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity* (traducción inglesa, 1978 - existe edición castellana: Sociología del movimiento de Jesús [Santander: Sal Terrae, 1979]) siguió un formato más convencional. El movimiento de Jesús comenzó en Palestina como una banda de «carismáticos itinerantes» que proclamaba el inminente gobierno de Dios. En el judaísmo se encontró con el fracaso, pero logró tener éxito en las comunidades locales del mundo helenístico. En *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* [Los Evangelios en contexto: historia social y política en la tradición sinóptica] (traducción inglesa, 1991) Theissen aplicó la sociología a la crítica de las formas en la formación de la tradición sinóptica. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, escrito por Theissen y Annette Merz (traducción inglesa, 1998 - existe edición castellana: El Jesús histórico [Salamanca: Sígueme, 1999]), es una guía acreditada a las diferentes cuestiones.

8.3.2. Jesús y la política. Con demasiada frecuencia los estudios sobre este asunto dan la impresión de que la política y la religión en el judaísmo del siglo I de nuestra era se podían entender en términos de la separación entre iglesia y estado que trajo consigo la Ilustración. Estaría más cerca de la realidad decir que cada asunto político tenía una dimensión religiosa. La postura de Jesús era políticamente apolítica, en la medida en que no parece haber tomado partido por ningún movimiento o ideología concretos, o con las secciones beligerantes de la Torá. No obstante, su enseñanza y su praxis tenían ramificaciones políticas.

Entre las opiniones modernas están la de Oscar Cullmann en *Jesus and the Revolutionaries* (traducción inglesa, 1970 - existe edición castellana: Jesús y los revolucionarios de su tiempo [Madrid: Studium, 1973]) y la de Alan Richardson en su libro *The Political Christ* [El Cristo político] (1973). Martin Hengel complementó su obra *The Zealots* [Los

zelotes] con una serie de estudios breves que incluían *Was Jesus a Revolutionist?* [¿Fue Jesús un revolucionario?] (traducción inglesa, 1971), *Victory over Violence* [Victoria sobre la violencia] (traducción inglesa, 1973) y *Christ and Power* [Cristo y poder] (traducción inglesa, 1977). La acción de Jesús en el templo fue un símbolo, una señal profética. En vista de la proximidad de la fortaleza Antonia, desde la que se veía el templo, Jesús habría necesitado un ejército si hubiese pretendido iniciar un golpe político. Si los romanos lo hubieran visto como algo más que un escándalo religioso, podrían haber intervenido fácilmente. Al fin y al cabo, fueron las autoridades religiosas las que planearon arrestar a Jesús (Mc 12:12).

Una serie de especialistas —sobre todo el teólogo menonita y profesor de ética en Notre Dame John Howard Yoder (1927–1997) en su libro *The Politics of Jesus: Vincit Agnus Noster* [La política de Jesús: Vincit Agnus Noster] (1972; 2ª ed., 1994)— han identificado el Año del Jubileo como la clave del programa de Jesús. Yoder afirmó que el ideario de Jesús vino determinado por su decisión de implementar el Año del Jubileo, y que Lucas en particular resaltó esta interpretación. La lectura de Jesús de Isaías 61:1–2 (Lc 4:18–19) en la *sinagoga de Galilea marcó el comienzo del año jubilar como «el año del favor del Señor». Yoder consideró la enseñanza de Jesús sobre el perdón, especialmente la petición acerca de perdonar deudas en el padrenuestro, como la puesta en marcha de las ordenanzas de Levítico 25. Los cautivos serían liberados. Las exhortaciones de Jesús a no estar ansiosos por la comida o el vestido eran un estímulo a confiar en un año en el que no se pagarían las deudas, siembra o cosecha. La interpretación de Yoder resultaba atractiva pero problemática. Lucas no menciona explícitamente el jubileo, y la terminología del año jubilar no aparece en el NT. El anuncio de libertad para los cautivos en Lucas 4:18–19, refiriéndose a Isaías 61, encaja mejor con la teología del exilio tratada en el apartado 8.1.

El análisis más exhaustivo de los temas y cuestiones exegéticas sigue siendo *Jesus and the Politics of His Day* [Jesús y la política de su tiempo] (1984 [editado por Ernst Bammel y C. F. D. Moule]). Sin embargo, continúa produciéndose un intenso debate. Marcus J. Borg sostuvo que el tema clave se resumía en una cuestión de paradigmas (*Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus* - Conflicto, santidad y política en las enseñanzas de Jesús [1984; 2ª ed., 1998]). Las diferencias

entre Jesús y sus adversarios se centraron en la ortopraxis. Para los fariseos, el paradigma dominante era la santidad; para Jesús era la justicia, la misericordia y la fidelidad. Klaus Berger, en su artículo «Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer» publicado en *Novum Testamentum* (1988), creyó encontrar el origen del conflicto en los diferentes conceptos de pureza. La actitud de los fariseos era básicamente «defensiva»: evitar el contacto con cualquier cosa que estuviese contaminada y seguir los rituales prescritos en la Torá cuando el contacto resultaba inevitable (véase PURO E IMPURO). Para Jesús, la santidad era «ofensiva». En virtud de su unción por el Espíritu, Jesús convirtió lo impuro en puro, lo común en sagrado y lo excluido en incluido.

8.4. La búsqueda de Jesús el judío. En uno de los primeros relatos de la Tercera Búsqueda, N. T. Wright identificó como partidarios destacados a dos experimentados colegas de Oxford, Geza Vermes y E. P. Sanders (Neill y Wright, 379–96). Ambos se aproximaron a su tema como historiadores, y los dos pusieron el acento en el carácter fundamentalmente judío de Jesús. Ambos parecieron cumplir el criterio de Wright de la doble similitud y la doble disimilitud. Pero incluso entonces, Vermes, Sanders y Wright parecían ir en direcciones distintas. *The Jewish Reclamation of Jesus* [La reclamación judía de Jesús] (1984), de Donald A. Hagner, sigue siendo insuperable como análisis de la erudición judía del siglo XX. Esta sección se dedica a resaltar la diversidad de relatos contemporáneos del carácter judío de Jesús dentro de la erudición judía y no judía.

8.4.1. Erudición judía. Geza Vermes (1924–2013) nació en Hungría en el seno de una familia judía que se convirtió al catolicismo en la década de 1930. Sus padres murieron en el Holocausto. El propio Vermes se hizo sacerdote católico y obtuvo un doctorado por su trabajo sobre los manuscritos del mar Muerto. Llegó a Inglaterra y enseñó en la Universidad de Newcastle antes de trasladarse a Oxford, donde se convirtió en el primer profesor de estudios judíos.

En *Jesus the Jew* (1973; 2ª ed., 1981 - existe edición castellana: Jesús el judío [Barcelona: Muchnik, 1977]) Vermes afirmó que el Jesús de la historia no era ni el Cristo de la iglesia cristiana ni el villano apóstata de la leyenda judía. Antes bien, encajaba en el perfil de hombre santo (jasid) y «hombre de obras» (hacedor de milagros). Este perfil estuvo

influenciado por Honi el Hacedor de Círculos (m. 65 a. C.), del que se decía que había dibujado un círculo y que se negó a abandonarlo hasta que Dios dio lluvia (*m. Taʿan.* 3:8). Más importante incluso fue un contemporáneo más joven de Jesús, el carismático galileo Hanina ben Dosa (58–82), cuya historia se inspiró en los profetas hacedores de milagros Elías y Eliseo. La tradición presentaba a Hanina ben Dosa como un hombre de oración, famoso por interceder con éxito por los enfermos, incluso a distancia, y ayudar a los necesitados. Sin embargo, Jesús fue «insuperable en cuanto a profundidad de entendimiento y grandeza de carácter» (Vermes 1973, 224).

A la obra de Vermes *Jesus the Jew* [Jesús el judío] le siguió *Jesus and the World of Judaism* [Jesús y el mundo del judaísmo] (1983; 2ª ed., 2003, publicado bajo el título de *Jesus in His Jewish Context* - Jesús en su contexto judío) y *The Religion of Jesus the Jew* (1993 - existe edición castellana: La religión de Jesús el judío [Madrid: Anaya & Muchnik, 1996]). Conjuntamente, los libros forman un trilogía que representa no un consenso entre los expertos o una interacción extensa con otros eruditos, sino «la lectura de un hombre de los Evangelios sinópticos». Estas fuentes «al menos hasta cierto punto, relatan historia» al informar sobre «la vida y mensaje de Jesús» y no se vieron «afectados por adiciones derivadas de la imaginación creativa del cristianismo naciente». No obstante, la resurrección y la parusía eran atribuibles a las necesidades doctrinales y apologéticas de la iglesia primitiva (Vermes 2003, 23).

El nombre de Paula Fredriksen (1951-) se suele asociar al de Vermes como los dos intérpretes judíos de Jesús más destacados del siglo XX en el mundo de habla inglesa. Sin embargo, hay una diferencia fundamental que salta inmediatamente a la vista. El Jesús de Vermes era un carismático galileo que vivía en la periferia del judaísmo; el Jesús de Fredriksen formaba parte de la corriente principal de la ortodoxia, si bien con expectativas apocalípticas del tipo que se suele relacionar con E. P. Sanders y Albert Schweitzer.

En *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus* [De Jesús a Cristo: origen de las imágenes neotestamentarias de Jesús] (1988; 2ª ed., 2000) Fredriksen trazó la evolución de la cristología desde la predicación de Jesús acerca del venidero reino de Dios. Jesús fue a Jerusalén para celebrar la Pascua. Es posible que las

multitudes entusiastas lo aclamaran como «el mesías». «Dirigiéndose al templo, Jesús pronunció la cercanía del fin a través de un gesto profético. Volcando las mesas en el atrio exterior, representó simbólicamente la inminente destrucción del templo de Herodes, que pronto iba a ser reemplazado por el templo escatológico de Dios. (…) Lo que Jesús esperaba que iba a ser la última Pascua del mundo resultó ser la última para él» (Fredriksen 1988, 129–30).

Fredriksen amplió este bosquejo en *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity* [Jesús de Nazaret, Rey de los judíos: una vida judía y el surgimiento del cristianismo] (1999). La mayoría de los eruditos contemporáneos se muestra precavida en su uso del cuarto Evangelio como fuente histórica y sigue a Marcos al situar la acción de Jesús en el templo en el clímax de su actividad. Sin embargo, Fredriksen se sintió libre de darle la misma importancia a Juan, que indica que gran parte de la actividad de Jesús tuvo lugar en Jerusalén (cf. Jn 2:13, 23; 4:45; 5:1–2; 7:25; 10:22; 11:18, 55; 12:18) (Fredriksen 2000, 237–41). Poncio Pilato debió de haber sabido que Jesús era inofensivo. No obstante, la política de Pilato le permitía sancionar la muerte de Jesús. Pero ¿por qué?

Fredriksen trabajó basándose en el principio de «allí donde la evidencia se diluye, debemos especular» (Fredriksen 2000, 254). «Tal vez Caifás le dijo a Pilato algo así como: "Ya conoces el rumor que está circulando esta semana de que Jesús of Nazaret es el mesías. Algunas personas realmente esperan que se revele durante esta Pascua. La multitud parece inquieta"» (Fredriksen 2000, 254). Pilato sabía qué hacer. Arrestó a Jesús sigilosamente por la noche, razonando así: «Que se despierten con su mesías colgado ya de una cruz a la mañana siguiente. Matar a Jesús públicamente mediante la crucifixión contribuiría en gran medida a desengañar a la multitud. Que cuelgue imputado por su propia creencia: REY DE LOS JUDÍOS. Un bonito detalle; un insulto a la propia idea, así como a sus convicciones» (Fredriksen 2000, 254). Alternativamente, quizás fue el propio Caifás quien decidió que la muerte de Jesús era el único camino para poner fin a las desenfrenadas esperanzas que iban creciendo entre los peregrinos de la ciudad.

Retrospectivamente, las especulaciones de Fredriksen pertenecen más al ámbito de la novela histórica que de la crítica histórica, especialmente

en lo que respecta a las personalidades implicadas en la muerte de Jesús. Trató por encima las profundas divisiones entre Jesús y los habitantes de Judea tanto en los Evangelios sinópticos como en Juan (véase C. Brown 2011d).

David Flusser (1917–2000) destacó en el campo de las investigación del Segundo Templo. Las ideas de Flusser sobre el Jesús histórico quedaron condensadas en un breve libro que pasó por una serie de revisiones a lo largo de los años. *Jesus* [Jesús] apareció primero en alemán (traducción inglesa, 1968; reeditado como *The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' Genius* - El sabio de Galilea: redescubriendo el genio de Jesús [2007]). Flusser concibió a Jesús como un fariseo en el sentido más amplio del término, más cercano tal vez a la escuela de Hillel, pero también como un carismático que chocó con los fariseos por el apego de estos al judaísmo institucional. No fueron los fariseos, sino los *saduceos, liderados por Caifás, el sumo sacerdote saduceo, quienes entregaron a Jesús a Pilato para ser ejecutado. Por regla general, Jesús no sanó a los no judíos; de hecho, el retrato sinóptico muestra a Jesús como un judío que solamente trabajó entre judíos.

8.4.2. Erudición no judía. Uno de los intentos más vigorosos y provocativos del siglo XX por situar a Jesús en su contexto histórico fue *Jesus and Judaism* (1985) de E. P. Sanders- existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004).

En *Paul and Palestinian Judaism* [Pablo y el judaísmo palestino] (1977) Sanders expuso la dirección de su pensamiento futuro. Rompió con el punto de vista protestante tradicional de que la teología de Pablo era fundamentalmente una condena del legalismo farisaico. La fe judía podía describirse como un nomismo del pacto: la pertenencia al pueblo de Dios se daba en virtud de la alianza con Abraham y se mantenía guardando la ley. Pablo enseñó una escatología participacionista: «En Cristo uno no solo tiene la expiación de sus transgresiones, sino que muere al *poder* del pecado» (Sanders 1977, 465). Cristo fue el medio para entrar a formar parte del pueblo de la alianza de Dios.

La obra de Sanders *Jesus and Judaism* (Jesús y el judaísmo) describió a Jesús como un judío observante cuya acción en el templo fue una señal profética de un nuevo templo y la restauración de Israel. Si de vez en cuando parecía que Jesús relativizaba la ley era debido a su convicción de estar viviendo un cambio de era, lo que daba a entender que la ley

mosaica no era final y absoluta (Sanders 1985, 261). *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* [La ley judía desde Jesús a la Misná] (1990) defendió la anterior opinión de Sanders de que la actitud de Jesús hacia la ley en una serie de cuestiones, desde el sábado al ayuno, era fundamentalmente ortodoxa. Los temas centrales del libro eran el «judaísmo común», identificado por los compromisos que iban desde el papel del templo hasta la esperanza futura de Israel, y los «grupos y partidos», que se centraba en los saduceos, los esenios y los fariseos. *The Historical Figure of Jesus* (1993) - existe edición castellana: La figura histórica de Jesús (Estella: Verbo Divino, 2000) fue un libro menos técnico, pensado para el público en general.

Igual que con su trabajo sobre Pablo, Sanders entendió los relatos evangélicos sobre Jesús como soluciones, lo que planteaba el problema de identificar las preguntas. Una vez más, el resultado fue el nomismo del pacto y la escatología de la restauración (Sanders 1985, 335–37). Sanders se describió a sí mismo como «un protestante secularizado, liberal y moderno» que ya no podía defender la cristología o el evangelio social en el que se había educado (Sanders, *Jesus and Judaism*, 334). Echando la vista atrás, el Jesús de Sanders se parecía mucho al Jesús de Albert Schweitzer: un Jesús que esperaba el advenimiento del reino de Dios como resultado de sus acciones. No obstante, Sanders se quejó de que el punto de vista de Schweitzer se apoyara en una exégesis dudosa. Carecía del respaldo de la «escatología de la restauración» que Sanders dedujo de sus «hechos más o menos indiscutibles» (Sanders, *Jesus and Judaism*, 328–30). Lo que Schweitzer y Sanders tenían en común era la triste conclusión de que Jesús estaba profundamente equivocado. En ningún caso el reino vino, tal como se esperaba. No hubo un nuevo templo de Jerusalén que reemplazara al antiguo templo.

El trabajo de Bruce Chilton en Cambridge sobre el reino de Dios se publicó en *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom* ([Dios con poder: el anuncio de Jesús del reino] 1979; reimpr., 1987). Después vino su edición de artículos en *The Kingdom of God* [El Reino de Dios] (1984). El estudio de los targumim —paráfrasis orales arameas de las Escrituras que se utilizaban en el culto de la sinagoga— desembocó en *The Glory of Israel: The Theology and Provenance of the Isaiah Targum* [La gloria de Israel: teología y procedencia del Targum de Isaías] (1982), *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time* [Un

rabino galileo y su Biblia: el uso de Jesús de la Escritura interpretada de su tiempo] (1984), *Profiles of a Rabbi: Synoptic Opportunities for Reading about Jesus* [Perfiles de un rabino: oportunidades sinópticas para leer acerca de Jesús] (1989) y *Judaic Approaches to the Gospels* [Enfoques judaicos a los Evangelios] (1994).

Con la publicación de la obra de Chilton *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice* [El templo de Jesús: su programa sacrificial dentro de una historia cultura del sacrificio] (1992) se abrió un nuevo camino. El debate viró hacia el significado del sacrificio puro. La interpretación de Chilton se basaba en dos convicciones. La primera se remontaba a la tradición de que el sacrificio debía ir ligado a la ofrenda de la propiedad de una persona. La imposición de manos sobre el animal que iba a ser sacrificado era una señal de posesión. La segunda convicción era que en la primavera del año 30 Caifás había introducido la práctica novedosa de permitir que se compraran animales dentro del recinto del templo (Chilton 1992, 107–8). La acción de Jesús en el templo fue un intento fallido de restaurar el sacrificio puro. El fracaso de Jesús contribuyó a su creciente convicción de que las comidas corrientes en sí mismas equivalían al sacrificio ofrecido a Dios. «Este es mi cuerpo» y «Esta es mi sangre» sustituyeron a las palabras «Este es mi sacrificio», palabras que se pensaba eran pronunciadas durante la presentación de una ofrenda en el templo. Las comidas sociales de Jesús «adoptaron un elemento nuevo y escandaloso: la afirmación de que Dios ahora prefería una comida pura a un sacrificio impuro en el templo» (Chilton 1992, 154).

Mientras que las obras anteriores documentaban meticulosamente la argumentación de Chilton, *Rabbi Jesus: An Intimate Biography* [El rabino Jesús: una biografía íntima] (2000) evitó las notas al pie salvo para explicar tecnicismos. Lo que sigue es una reconstrucción sumamente imaginativa de la vida de Jesús en la que a una experiencia temprana de la presencia divina en el templo de Jerusalén le sigue una vida marginal en el recinto del templo, una experiencia visionaria formativa y la liberación del pecado siendo discípulo de Juan el Bautista, y un posterior ministerio de sanidades y perdón.

La interpretación de Chilton de los acontecimientos finales en Jerusalén siguieron la senda esbozada con anterioridad en *The Temple of Jesus*. Jesús «quería asegurarse de que sus seguidores galileos subirían al

monte Sión con sus *propias* ofrendas, no simplemente con *mammon* con el que comprar los productos de los sacerdotes» (Chilton 2000, 228). Ahora bien, la euforia que Jesús sintió al echar a los comerciantes se disipó cuando se dio cuenta de que su plan no podía tener éxito. Jesús recurrió a la celebración de comidas comunitarias (véase COMUNIÓN DE MESA) que estaban dotadas de «un nuevo significado revolucionario», ya que hablaba de compartir su «sangre» y su «carne» (Chilton 2000, 250). Estas comidas se convirtieron en el prototipo de lo que los cristianos posteriores denominarían la Eucaristía, la Misa y la Santa Cena. La interpretación de Jesús de estas comidas como sustitutos del sacrificio en el templo provocó la desafección entre sus seguidores (Jn 6:60–71) y el antagonismo del sanedrín (Chilton 2000, 254–55). Al avenirse a ejecutar a Jesús, a Poncio Pilato le motivó el deseo de mostrar a los corredores de poder en Roma que tenía el control. Al mismo tiempo, se aseguró de que Caifás estuviese siempre en deuda con él. Chilton interpretó los relatos de la resurrección desde la perspectiva del misticismo de la Cábala. «La práctica mística del Carro por los discípulos no hizo más que intensificarse tras la muerte de Jesús, y para su asombro e incredulidad de muchos de sus contemporáneos, lo vieron vivo de nuevo» (Chilton, *Rabbi Jesus*, 272). Al final, el Jesús de Chilton «nos persuade a cada uno de nosotros a encontrarnos con él en ese lugar peligroso en que la conciencia de nuestra propia debilidad y fragilidad destroza el ego y florece una imagen de Dios en nosotros. Este es el regalo que nos ha dejado su biografía y su muerte, y es lo que hace del rabino Jesús el tesoro de la iglesia y la posesión singular de ninguna institución y de ninguna persona en la tierra» (Chilton 2000, 291).

Diametralmente en contra de la reconstrucción de Chilton se mostraba el erudito británico Maurice Casey. El voluminoso estudio de Casey, *Jesus of Nazareth: An Independent Historian's Account of His Life and Teaching* [Jesús de Nazaret: el relato de un historiador independiente sobre su vida y enseñanza] (2010) coronó una carrera académica caracterizada por una investigación abrumadoramente informada que cuestionó por igual las suposiciones conservadoras y liberales. En *Aramaic Sources of Mark's Gospel* [Fuentes arameas del Evangelio de Marcos] (1998) Casey había sostenido que la reconstrucción de la fuente de Marcos, basada en el conocimiento del arameo del Segundo Templo que había hecho posible el descubrimiento de los manuscritos del mar

Muerto, resultaba vital para la recuperación del Jesús histórico. En *An Aramaic Approach to Q* [Un enfoque arameo de Q] Casey rechazó la idea de que Q representara un único documento griego, y postuló la existencia de una antigua fuente aramea que había servido de base a la traducción griega que fue editada de forma diversa. Esta investigación se integró posteriormente en *Jesus of Nazareth*.

Casey hizo hincapié en la necesidad de criterios que identificaran la plausibilidad histórica (Casey 2010, 101–41), especialmente en cuanto al contexto judío y la atención al arameo. Estableció una distinción entre la memoria y la memoria social. Esta última era propensa a adaptar las tradiciones y los hechos históricos a las creencias y necesidades espirituales de grupos sociales (Casey 2010, 132–41). El criterio de la doble disimilitud (Casey 2010, 104–5) resultaba inútil porque planteaba un Jesús artificial, desconectado del mundo del judaísmo y de cualquier cosa que la iglesia primitiva pudiera haber heredado. La plausibilidad histórica queda ejemplificada en la historia de Marcos sobre las personas que traían a los enfermos y los endemoniados al caer el sol para que fueran sanados. El sábado había terminado y las personas podían llevar cargas, incluidos los enfermos (Mc 1:32; cf. Jr 17:21–22). Encajaba con la observancia del sábado judío, mientras que los cristianos gentiles no serían tan escrupulosos (Casey 2010, 106–7).

Dios ocupaba el centro de la vida y actividad de Jesús (Casey 2010, 199–235). Dos conceptos fundamentales eran la paternidad de Dios y su reino/reinado. Jesús resumió su visión de Dios en lo que conocemos como el padrenuestro (Mt 6:9–13; Lc 11:2–4). Jesús se dirigió a Dios como «Padre» (aram. *abba*), usando un término cotidiano relativamente íntimo como la forma natural con la que deberíamos acercarnos a Dios. Su llamada al arrepentimiento era una invitación a regresar a Dios y seguir el camino enseñado por Jesús. Personificaba el significado del vocablo arameo *tub* («regreso») y aparece ilustrado en la parábola del regreso del hijo pródigo a su padre (Lc 15:11–32). El arrepentimiento implicaba un regreso de una vez por todas, y no tanto una serie de acciones repetidas, lo que explica la relativamente escasa aparición del término en la enseñanza de Jesús.

Jesús fue deliberadamente a Jerusalén para morir su muerte expiatoria para la redención de Israel (Casey 2010, 401–53). Su principal acción en aquel lugar fue hacerse con el control del atrio de los gentiles

(Mc 11:11, 15–17; cf. Mt 21:10–17; Lc 19:45–46), donde expulsó a aquellos que vendían y compraban en el templo. El efecto de la acción de Jesús fue convertir el atrio en una casa de oración (Is 56:7). Al evitar que cualquier cosa pasara a través del atrio, Jesús estaba deteniendo el paso de pequeños animales y aves para el sacrificio, así como monedas traídas para adquirir animales para el sacrificio. Casey interpretó la acción de Jesús no como un ataque al sistema de sacrificios en sí, sino más bien como un recordatorio de la verdadera función del templo.

Mientras tanto, Jesús continuó predicando en el templo. Celebró la Pascua con sus seguidores más próximos, entre quienes se encontraban las mujeres que le acompañaban. Durante la comida predijo que uno de los Doce le iba a entregar, de acuerdo con las Escrituras. Interpretó el pan y el vino en relación con su muerte expiatoria y el inminente establecimiento del reino. Tras su arresto, Jesús fue llevado ante Pilato, quien lo mandó ejecutar por insurgente —«el Rey de los judíos» (Mt 27:37; Mc 15:26; Lc 23:38; Jn 19:19)— junto a otros dos insurgentes. Entre los especialistas modernos que han enfatizado el carácter judío de Jesús, Maurice Casey fue único en su dedicación a la importancia de las fuentes arameas que según él se encontraban detrás de Marcos y Q. Sin embargo, sigue siendo un hecho que entre los miles de textos y fragmentos que hemos descubierto, no se han encontrado esas fuentes arameas. Las conclusiones de Casey se basaban en su reconstrucción personal de las mismas.

8.4.3. Postdata. El anterior relato ha analizado tan solo una muestra representativa de eruditos que merecen atención. La selección ha venido determinada por el deseo de incluir tanto a expertos judíos como no judíos, centrándose en aquellos que se han ganado la atención del público. Si se tomara una «muestra ciega», sería difícil determinar qué autores eran judíos y cuáles no. El diálogo que aquí se ha descrito entre judíos y cristianos es un modelo de aprecio y comprensión mutuos. Al propio tiempo, da la impresión de no tomar demasiado en cuenta cuestiones que en su día fueron asuntos que provocaron grandes divisiones (véase, e.g., el apartado 1.1).

8.5. Exorcismo y sanidades. La obra que más se aproximó a reabrir la cuestión de la acusación de Beelzebú fue *Jesus the Magician* [Jesús el mago] (1978), de Morton Smith (1915–1991), quien sostuvo que la magia era la clave para explicar el «retrato oficial» cristiano de Jesús y

también el rechazo judío y pagano hacia su persona. Celso y otras fuentes afirmaron que Jesús aprendió magia en Egipto (cf. Orígenes, *Cels.* 1.28.38; *b. Šabb.* 104b). Smith tendía a considerar el relato de Mateo de la huida de la sagrada familia a Egipto (Mt 2:13–23) como una cortina de humo inverosímil pensada para contrarrestarlos. Relacionó la acusación de que Jesús estaba poseído por un demonio con relatos evangélicos sobre el descenso del Espíritu sobre él. Smith encontró otra confirmación en el uso del nombre de Jesús en papiros mágicos griegos (colección editada por K. Preisendanz; una edición inglesa posterior, dedicada a Smith, *The Greek Magical Papyri in Translation* - Traducción de los papiros mágicos griegos [2ª ed., 1992], fue editada por H. D. Betz). La Eucaristía cristiana era básicamente un rito mágico.

Jesus the Magician tiene la apariencia de ser un equivalente al «Evangelio secreto de Marcos», que Smith afirmó haber descubierto en el curso de sus investigaciones en el monasterio de Mar Saba, cerca de Belén, en 1958. Las afirmaciones de Morton Smith estaban basadas en fotografías de la copia de una carta atribuida a Clemente de Alejandría, que a nadie más se le permitió ver.

Al principio, el descubrimiento de Smith fue saludado como de igual importancia a los manuscritos del mar Muerto y la biblioteca de Nag Hammadi. Pero el entusiasmo menguó cuando se establecieron paralelismos con una novela popular escrita por James H. Hunter que se titulaba *The Mystery of Mar Saba* [El misterio de Mar Saba] (1940). Los expertos continuaron tratando la obra de Smith con respeto, y algunos la declararon anterior al Marcos canónico. Fue incluido sin dudarlo por su editor, Helmut Merkel, en el primer volumen de *New Testament Apocrypha* [Apócrifos del Nuevo Testamento] (traducción inglesa, 2ª ed., 1991 [editado por W. Schneemelcher]). El texto pretende relatar el encuentro con el Cristo resucitado de un joven desnudo que buscaba iniciarse en los misterios del reino de Dios. Merkel observó que cada una de las frases de aquel breve texto correspondía a partes de versículos de los Evangelios canónicos. El descubrimiento de Smith fue considerado una falsificación por Stephen C. Carlson (*The Gospel Hoax* - El fraude del Evangelio [2005]) y por Peter Jeffery (*The Secret Gospel of Mark Unveiled* - El Evangelio secreto de Marcos desvelado [2006]). Aunque Smith tiene sus defensores, otros consideran su *Evangelio secreto de Marcos* como un fraude que probó la credulidad del mundo académico.

A lo largo de la historia, los relatos de exorcismos y milagros han sido objeto de un intenso examen (véase C. Brown 1984; 2011a). Un estudio meticuloso de su relación con la magia es el ensayo que escribió David E. Aune en 1980, «Magic in Early Christianity» [La magia en el cristianismo primitivo], en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Aune concluyó que la magia fue una característica del cristianismo primitivo desde su nacimiento. Sin embargo, advirtió de que la magia era una característica de todas las religiones, y que él usaba el término sin connotaciones peyorativas.

Entre los asuntos que recibieron atención en el siglo XX estaba si Jesús encajaba en el perfil del «hombre divino» (*theios anēr*), el santo hacedor de milagros itinerante que, según se creía, era un rasgo común del mundo grecorromano. Atrajo la atención de la escuela de Bultmann a través de las investigaciones de Ludwig Bieler publicada en su obra en dos volúmenes *Theios Aner: Das Bild des «Göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum* (1935–1936; reimpr., 1976). La erudición más reciente ha determinado que *theios anēr* era un concepto impreciso, sin relación especial con hacer milagros.

El rival más famoso de Jesús fue el santón itinerante y hacedor de milagros Apolonio de Tiana, cuya memoria conservó Filóstrato en una biografía encargada por Julia Domna, esposa del emperador Septimio Severo. La *Vida de Apolonio* de Filóstrato relata numerosos cuentos estrambóticos, como el de una plaga que se evitó en Éfeso lapidando a un demonio disfrazado de mendigo. Cuando quitaron las piedras, el mendigo se había transformado en un perro (*Vit. Apoll.* 4.10). De las diversas maravillas que se asocian con Apolonio, la que más se acerca al relato evangélico es la historia de una procesión funeral en Roma en honor de una joven que al parecer había fallecido el día de su boda (*Vit. Apoll.* 4.45). Fue resucitada por Apolonio, aunque Filóstrato deja que sus lectores juzguen por sí mismos si las causas fueron o no naturales. El episodio parece combinar dos historias evangélicas, ambas registradas por Lucas: la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7:11–17) y la resurrección de la hija de Jairo (Lc 8:40–56 [// Mt 9:18–25; Mc 5:21–43]).

Una consideración que puede ayudar a llegar a una conclusión es la comparación entre la obra de Filóstrato y Lucas-Hechos. Sus prefacios contienen pretensiones de verdad que emplean un estilo y un lenguaje

similares (Lc 1:1–4; Hch 1:1–2; *Vit. Apoll.* 1.2–3). Si bien varios incidentes sugieren una comparación con los Evangelios sinópticos en general, Lucas permanece como factor constante. Algunos paralelos que se han sugerido aparecen únicamente en Lucas. Entre ellos se encuentran la sabiduría juvenil mostrada por Jesús y Apolonio (Lc 2:48; *Vit. Apoll.* 1.7–8). Otros episodios reflejan historias que pertenecen a Hechos. Ejemplos de ello son el don de lenguas (Hch 2:8; *Vit. Apoll.* 1.19); encuentros con cónsules (Hch 13:4–12; *Vit. Apoll.* 7.11–12); peligrosas travesías marítimas y la bienvenida de los seguidores (Hch 26:27–28:30; *Vit. Apoll.* 8:14–15).

Howard Clark Kee analizó la cuestión en dos importantes monográficos: *Miracle in the Early Christian World* [Milagro en el mundo cristiano primitivo] (1983) and *Medicine, Miracle, and Magic in New Testament Times* [Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento] (1986). Concluyó este último observando que «lo que sigue ocupando el centro del Nuevo Testamento (…) es la convicción de que Dios es el único que tiene el control del destino humano, si bien los poderes de Satanás durante un tiempo se han hecho con el control o han tratado de desbaratar el plan divino. Este plan se está llevando a cabo a través de un agente a quien Dios ha elegido y dotado de poder. (…) El propósito redentor divino e instrumento del logro están (…) encarnados en el dicho de Jesús de Q: "si por el dedo de Dios echo yo fuera los demonios, ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros" (Lc 11:20)» (Kee, 126–27).

Conviene tener en cuenta que en tiempos bíblicos los sanadores eran considerados agentes de Yahvé (Ex 15:25–26; Dt 32:39). La práctica de la medicina se relacionaba con la magia y la religión pagana, y fue a través de un cambio radical en la Diáspora que los médicos llegaron a considerarse agentes de Dios en la curación (Eclo 38:1–15) (véase Kee, 19). El sanador (*iatros* [Mc 2:17; Lc 4:23; 8:43]) no era un médico cualificado en el sentido moderno, sino alguien que practicaba la curación. Ciertos contextos implican que existía una remuneración. Los sacerdotes no eran sanadores, pero servían como inspectores de salud pública en el caso de enfermedades de la piel (Mc 1:44; cf. Lv 14:1–4). En Lucas 4:23 la enfermedad y la sanidad son metáforas del pecado y la restauración.

En *Jesus the Exorcist* [Jesús el exorcista] (1993) Graham H. Twelftree

comparó los exorcismos de Jesús con exorcismos en la Palestina del siglo I A. D. Su detallado análisis de los datos del NT le llevó a concluir que los exorcismos eran una parte integral de la actividad del Jesús histórico. Los exorcismos de Jesús marcaron la primera etapa de la derrota de Satanás, que mostró a un Jesús facultado por «el escatológico Espíritu de Dios» (Twelftree, 228) (cf. Mt 12:28; Lc 11:20). La derrota final de Satanás tendría lugar en el juicio. Los exorcismos eran «el foco del reino venidero».

Más recientemente, Amanda Witmer continuó con un tema de su mentor, Richard Horsley, al sostener que la posesión por espíritus reflejaba y contribuía a «un discurso más general sobre la problemática de tener que vivir bajo un gobierno extranjero y los efectos que ello producía en todos los ámbitos de la vida, incluido el social, de la aldea, familiar e individual» (Witmer, 205). Los exorcismos de Jesús eran percibidos por la élite judía y romana gobernante como una peligrosa amenaza política. Witmer pone de relieve un conflicto de puntos de vista en relación con la interpretación de lo demoníaco. Algunos estudiosos mantienen que los «demonios» eran reales. Ahora bien, no eran seres, como los humanos, sino más bien una dimensión de condiciones socioeconómicas opresivas. La raíz del problema era la estructura sistémica de las sociedades, que resultaba en la «posesión» como único medio de salir adelante.

8.6. Contribuciones católicas. Las actitudes católicas hacia los estudios bíblicos se pueden dividir en dos fases. La primera estuvo caracterizada por la hostilidad hacia el modernismo. La segunda destacó por una creciente concienciación sobre el valor del estudio crítico.

8.6.1. La crisis modernista. Los primeros años del siglo XX fueron testigos de una Iglesia católica romana envuelta en la controversia sobre el modernismo (véase el apartado 4.1). El papa León XIII es recordado hoy día por su enseñanza social y su preocupación por definir la relación de la Iglesia con el pensamiento moderno, pero manteniéndose fiel a su pasado. Su encíclica *Providentissimus Deus* (1893) aseveraba la inerrancia de los textos originales y advertía en contra de la exégesis que ignoraba las normas y la autoridad de la Iglesia. La «analogía de la fe» y la enseñanza católica, tal como se había recibido de la autoridad de la Iglesia, debían seguirse «como la norma suprema».

Hacia el final de su pontificado, León XIII fundó la Comisión Bíblica

Pontificia (1902), principalmente para responder a las cuestiones de autoría, fecha y verdad histórica de los Evangelios y otras partes de la Escritura. Entre 1905 y 1915 publicó catorce breves *responsa* definiendo la enseñanza de la Iglesia. En tiempos más recientes, la naturaleza de sus pronunciamientos pasó de «decretos» a «cartas» e «instrucciones». Uno de los grandes biblistas de la época fue el dominico Marie-Joseph Lagrange (1855–1938), que dio la bienvenida al estímulo de León XIII al estudio académico. Aunque Lagrange era un especialista en AT, las acusaciones de racionalismo alemán reprimieron trabajos ulteriores en el AT, y él aplicó sus trabajos a una serie de comentarios magistrales sobre Marcos (1911), Lucas (1920), Mateo (1923) y Juan (1925).

El sucesor de León, Pío X, condenó formalmente el modernismo. Su decreto *Lamentabili* (1907) identificó sesenta y cinco errores extraídos en su mayor parte de los escritos de Alfred Loisy y su «escuela». Lo que se discutía era el enfoque crítico a las Escrituras, la persona de Jesús y la autoridad de la Iglesia. El decreto fue seguido por la encíclica *Pascendi Domini Gregis* (1907) y el juramento contra el modernismo, *Sacrorum Antistitum* (1910), que continuó en vigor hasta 1967.

8.6.2. Erudición actual. Un importante punto de inflexión se produjo en 1943 con la encíclica de Pío XII *Divino Afflante Spiritu*. Marcó el quincuagésimo aniversario de *Providentissimus Deus* e instó a que se siguieran sus directrices. Al tiempo que honraba la Vulgata Latina, la encíclica concedía permiso para que se hicieran traducciones de la Escritura a partir de los idiomas originales. Se animó al estudio de la crítica textual, así como también de la autoría, fuentes escritas y orales y tipos literarios. Se exhortó a los sacerdotes a estudiar las Escrituras y apoyar su enseñanza basándose en la «historia sagrada».

Este desarrollo fue llevado un paso más allá por el Concilio Vaticano II (1962–1965), que definió la revelación como un despliegue divino a través de palabras y hechos de la historia de la salvación. «En el proceso de la composición de los libros sagrados Dios escogió y empleó agentes humanos, usando sus propios poderes y facultades de tal manera que escribieran como autores en el verdadero sentido, y sin embargo Dios actuó a través de ellos y únicamente como él quiso» (*Dei Verbum* §11) (para más detalles, véase C. Brown 1991). Entre los eruditos posteriores al Vaticano II más destacados de Estados Unidos se encuentran el jesuita Joseph A. Fitzmyer (1920-), que enseñó en varias facultades antes de ser

nombrado profesor en la Universidad Católica de América (1976–1986) y Raymond E. Brown.

Raymond E. Brown (1928–1998) era sacerdote y miembro de la Society of Saint-Sulpice. Fue el primer católico en ocupar una cátedra en el Union Theological Seminary, Nueva York, donde enseñó desde 1970 hasta su jubilación en 1990. Brown alcanzó notoriedad por su comentario en dos volúmenes de la serie Anchor Bible *The Gospel According to John* (1966–1971 - existe edición castellana: El Evangelio según Juan [2 vols.; Madrid: Cristiandad, 1999]), en el que identificaba estratos de desarrollo antes de que el Evangelio alcanzara su forma canónica final. En sus últimos años dedicó su atención a los relatos evangélicos del nacimiento y muerte de Jesús. *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* [La concepción virginal y resurrección corporal de Jesús] (1973) fue una investigación preliminar de los datos bíblicos, en contraste con los desarrollos doctrinales. Después vinieron sus voluminosos comentarios sobre los relatos evangélicos del nacimiento y la muerte de Jesús, *The Birth of the Messiah* (1973; 2ª ed., 1993 - existe edición castellana: El nacimiento del Mesías. Comentario a los Relatos de la Infancia [Madrid: Cristiandad, 1982]) y *The Death of the Messiah* (1994 [dos volúmenes]- existe edición castellana: La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro. Comentarios a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios [2 vols.; Estella: Verbo Divino, 2005–2006]).

El relato más ambicioso y exhaustivo del Jesús histórico de cualquier erudito del mundo de habla inglesa es el de John P. Meier (1942-), que enseñó en la Universidad Católica de América y en Notre Dame. Su libro *A Marginal Jew* (existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico [5 vols.; Estella: Verbo Divino, 1997–2010]) tuvo su origen en la invitación de Raymond Brown para que escribiera un artículo sobre el Jesús histórico para la segunda edición del *Jerome Biblical Commentary* (1990 - existe edición castellana: Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo [2 vols.; Estella: Verbo Divino, 2004]). Meier consideró que quizás fuera sintomático del estado de los estudios bíblicos católicos en la década de 1960 que la edición original no incluyera tal artículo. Los primeros artículos de Meier, que incluían reflexiones sobre teólogos contemporáneos, fueron recogidos en su libro *The Mission of Christ and His Church* [La misión de Cristo y su Iglesia]

(1990). Hasta la fecha se han publicado cuatro volúmenes de *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* [Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico]. El primer volumen, *The Roots of the Problem and the Person* [Las raíces del problema y de la persona] (1991), se ocupa del método, fuentes y trasfondo de la primera etapa de la vida de Jesús. El segundo volumen, *Mentor, Message, and Miracles* [publicado en dos volúmenes en la versión castellana: Juan y Jesús. El reino de Dios y Los milagros] (1994), se ocupa de Juan el Bautista, el reino de Dios y los milagros de sanidades y de la naturaleza. El tercer volumen, *Companions and Competitors* [Compañeros y competidores] (2001), versa sobre los discípulos, los fariseos, los saduceos, los esenios y otros grupos. El cuarto volumen, *Law and Love* [Ley y amor] (2009), examina la enseñanza ética de Jesús. Un quinto volumen, todavía en proyecto, tratará sobre los últimos días y muerte de Jesús.

Meier distinguió entre el «Jesús real» y el «Jesús histórico» (Meier, 1:21–31). El «Jesús real» es Jesús tal como era en la totalidad de su persona y existencia, pero actualmente gran parte de su vida se ha perdido irremediablemente. «No podemos conocer al Jesús "real" a través de la investigación histórica, tanto si nos referimos a su realidad total como tan solo a un retrato biográfico razonablemente completo. No obstante, sí podemos conocer al "Jesús histórico"» (Meier, 1:24). «El Jesús histórico no es el Jesús real; solo una reconstrucción hipotética y fragmentaria de él realizada con los medios de investigación modernos» (Meier, 1:31). El «Jesús teológico» es el Cristo de la teología cristiana. Como historiador crítico católico, Meier se sintió capaz de trasladarle a los teólogos la investigación de este campo «de acuerdo con su propios métodos y criterios». La tarea de Meier consistía en llevar a cabo una investigación histórica de Jesús, distinta de la teológica. Jesús era «un judío marginal» en el sentido de que solamente se le mencionó de pasada en los márgenes de los relatos históricos judíos y grecorromanos.

En el lado opuesto del espectro se encuentra el antiguo monje benedictino y sacerdote, posteriormente profesor de NT en la Universidad Emory, Luke Timothy Johnson (1943-), que lanzó una serie de salvas contra la actual búsqueda del Jesús histórico. Su objetivo principal en *The Real Jesus: The Misguided Quest of the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* [El Jesús real: la equivocada búsqueda del Jesús histórico y la verdad de los Evangelios tradicionales] (1996)

fue el Jesus Seminar. Johnson acogió con satisfacción la crítica de Meier al escepticismo moderno, pero la separación que hacía este entre el hecho y el significado era errónea (Johnson 1996, 133). De hecho, «abandonar el marco del significado dado a la historia de Jesús por los cuatro Evangelios canónicos es abandonar también el marco de significado dado a la historia de Jesús y del discipulado cristiano por el resto del Nuevo Testamento» (Johnson 1996, 166) (véase también Johnson 1999).

Johnson era muy consciente de lo escurridiza que era la palabra «real» (Johnson 1996, 127–33, 143–46, 166), y del hecho de que «real» no implica un acceso a Jesús sin mediación. Lo que logra la erudición histórica es crear modelos. Johnson usó la palabra *modelo* «para referirse a una interpretación imaginativa del objeto estudiado, así como a un cuadro estructurado tanto del proceso como del producto: un modelo es un paradigma dentro del cual cobran sentido los datos pertinentes a la disciplina» (Johnson 1996, 172). Aquí cabe observar que la alternativa a los modelos construidos por el historiador no es un acceso directo, sin mediación, al Jesús «real» a través de la oración y la fe. Esto se debe a que la oración y la fe utilizan sus propios modelos, construidos por la comunidad de fe al ir desarrollando su sistema de creencias, que incorpora testimonios de experiencias pasadas, cánticos de inspiración, patrones de adoración, ejemplos extraídos de los relatos bíblicos, etcétera. Sin algún tipo de modelo no podemos pensar acerca de Jesús o Dios.

Por último, pero no menos importante, es preciso mencionar la contribución personal del papa Benedicto XVI, sus tres volúmenes sobre *Jesus of Nazareth*: *From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration* (traducción inglesa, 2007 - existe edición castellana: Jesús de Nazaret: del bautismo en el Jordán a la transfiguración [Madrid: La Esfera de los Libros, 2007]), *Holy Week: From Entrance into Jerusalem to the Resurrection* (traducción inglesa, 2011 - existe edición castellana: Jesús de Nazaret: desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección [Madrid: Encuentro, 2012]) y *The Infancy Narratives* (traducción inglesa, 2012 - existe edición castellana: Jesús de Nazaret: la infancia de Jesús [Barcelona: Plantea, 2012]). Los papas anteriores habían publicado directrices en forma de encíclicas sobre el estudio de la Escritura. Benedicto se sirvió de sus años de investigación académica para abordar

con integridad académica y sensibilidad pastoral las cuestiones de la brecha entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe». Expuso su «metodología» en el primero de los tres volúmenes. Su trabajo no pretendía ser «un ejercicio de magisterio, sino solamente una expresión de mi búsqueda personal "del rostro del Señor". (…) Así pues, todo el mundo es libre de contradecirme. Solamente pediría a mis lectores esa buena voluntad inicial sin la cual no puede haber entendimiento» (Benedict XVI, xxiii-xxiv).

8.7. Metodología. El propósito de esta sección es llamar la atención sobre la diversidad de metodologías y dinámicas argumentales en el debate contemporáneo sobre el Jesús histórico.

8.7.1. Creencias como datos, creencias como respaldo de los datos y creencias de control. En el mundo académico el fundacionalismo es ampliamente considerado como una ilusión y un fracaso. En la práctica, el conocimiento y el acto de teorizar no se basan en un fundamento indudable. Nadie ha conseguido explicar de qué manera las teorías que están justificadas guardan relación con un conjunto de proposiciones indudables o demuestran una lógica general de las ciencias y la historia. De ahí que no exista ninguna norma general para una teoría justificada de aceptación o rechazo. Nicholas Wolterstorff, in *Reason Within the Bounds of Religion* [La razón dentro de los límites de la religión] (1976; 2ª ed., 1984) ha argumentado que se debe distinguir entre creencias como datos, creencias como respaldo de los datos y creencias de control al sopesar las teorías. Al investigar un asunto, la atención se centra en si una tesis es apoyada por creencias como datos y creencias como respaldo de los datos. Las creencias de control quedan en un segundo plano, aportando el marco general dentro del cual se lleva a cabo la investigación. No obstante, puede que el peso acumulado de la evidencia justifique modificar una creencia de control. En casos especiales se producen cambios de paradigma que implican cambios fundamentales en las creencias de control. Ejemplos de cambios de paradigma en las ciencias son la física newtoniana, la evolución, la relatividad y el descubrimiento del ADN. En este contexto, «creencia» no implica necesariamente duda, por supuesto, sino una inevitable dependencia del trabajo de otras personas acreditadas, pasadas y presentes. También debería tenerse en cuenta que una creencia como datos en una investigación puede llegar a convertirse en una creencia como respaldo

de los datos en otra investigación, y viceversa.

Los ejemplos de Wolterstorff estaban inspirados en el mundo de las ciencias naturales, pero este método parece aplicable a otros campos. Por ejemplo, podemos preguntarnos acerca de las pruebas de que Jesús dijera algo o actuara de una determinada manera. Si la respuesta es que están basadas en pasajes de la Escritura o de alguna otra fuente, estamos hablando de creencias como datos. Si preguntamos acerca de su autoría y datación y la fiabilidad de la fuente, estamos hablando de creencias de respaldo de los datos. Si preguntamos por cómo encaja dentro de una teoría determinada sobre Jesús o por su significado teológico, nos encontramos en el área de las creencias de control.

8.7.2. Criterios para evaluar las creencias como datos. El análisis más completo e incisivo de los criterios es *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria* (La búsqueda del Jesús verosímil: la cuestión de los criterios), de Gerd Theissen y Dagmar Winter (1997; traducción inglesa, 2002) (sobre la obra de Theissen, véase el apartado 8.3.1). Aunque Theissen ocupó la cátedra de Heidelberg que anteriormente habían ocupado Martin Dibelius y Günther Bornkamm, rompió con ellos y con la erudición alemana tradicional en varios puntos importantes, sobre todo en el rechazo del criterio de la disimilitud. Lo corrigió proponiendo el criterio de la plausibilidad histórica, que iba ligado a la verosimilitud de los efectos (*Wirkungsplausibilität*). «Es responsabilidad de la investigación histórica interpretar los textos de manera que se puedan ver como los efectos de la historia que relatan. (…) Esto significa que en la investigación sobre Jesús debemos explicar e interpretar el efecto histórico de Jesús tal como se nos presente en la forma de las fuentes generadas por él» (Theissen y Winter, 231) (véase CRITERIOS DE AUTENTICIDAD).

La plausibilidad histórica tenía varios apartados o subcriterios. Entre ellos estaban la oposición a la tendencia de la tradición (*Tendenzwidrigkeit*), que reconocía credibilidad histórica en «pruebas involuntarias no influidas por la tendencia de la fuente» (Theissen y Winter, 174). Esto último se parece bastante a lo que tradicionalmente se ha venido llamando el «criterio de dificultad o vergüenza». Sin embargo, hay que reconocer que el autor puede haber incluido deliberadamente esa evidencia con vistas a refutarla.

Además, Theissen reconoció la importancia de la coherencia de

fuentes (*Quellenkohärenz*): «Cuando las fuentes dan testimonio del mismo acontecimiento de manera independiente, las perspectivas de que nos encontremos ante un material auténtico aumentan» (Theissen y Winter, 177). La coherencia de fuentes se reconocía mediante dos subcriterios más: la evidencia de la muestra representativa (*Querschnittsbeweis*) se refiere a «elementos recurrentes de contenido, de motivos formales y estructuras en diferentes corrientes de tradición» (Theissen y Winter, 178); la constancia del género (*Gattungsimvarianz*) se encuentra en «rasgos y motivos que se han mantenido en diferentes géneros» (Theissen y Winter, 178).

Además, el material auténtico debe satisfacer el criterio de la plausibilidad del contexto judío, que tenía dos aspectos: la idoneidad contextual y la peculiaridad contextual. «Lo que Jesús pretendió y lo que dijo debe ser compatible con el judaísmo de la primera mitad del siglo I en Galilea. (…) Lo que Jesús pretendió y lo que hizo debe ser reconocible como algo propio de un individuo dentro del marco del judaísmo de esa época» (Theissen y Winter, 211 [cursivas eliminadas]).

8.7.3. El papel cambiante de las creencias como respaldo de los datos. A través de la importancia que le atribuyeron a los evangelios extracanónicos y los fragmentos antiguos, John Dominic Crossan y el Jesus Seminar hicieron tomar una nueva conciencia de lo que generalmente se había atribuido al ámbito de las creencias como respaldo de los datos. Al tratar el *Evangelio de Tomás* en pie de igualdad con los Evangelios canónicos y al actualmente bastante desacreditado *Evangelio secreto de Marcos* como anterior al Marcos canónico, elevaron lo que antes se había considerado como respaldo de los hechos a la máxima importancia. La variedad de evangelios extracanónicos plantea la cuestión de la existencia de diversas comunidades cristianas primitivas.

8.7.4. De las creencias como datos a las creencias de control. En algunos casos es posible que los datos acumulados alcancen una masa crítica en la que logran el estatus de creencia de control. En otros casos, las creencias de control pueden imponerse a los datos como un principio de control arbitrario. Sería un ejercicio interesante desandar nuestros pasos y analizar la búsqueda del Jesús histórico a la luz de la dinámica de las tres categorías. Sin embargo, el espacio solamente nos permite apuntar un caso del pasado reciente y dos ejemplos del papel de las creencias de

control en el vigente debate. El caso pasado es la obra de Crossan *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (existe edición castellana: El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío [Barcelona: Crítica, 2000]) (véase el apartado 8.2). Los dos ejemplos, tomados del debate en curso, tienen que ver con los papeles de la apocalíptica y de la memoria y la tradición oral.

8.7.4.1. John Dominic Crossan. En toda la historia de la búsqueda, ningún otro libro se acerca a *The Historical Jesus* de Crossan en su determinación por seguir una metodología rigurosa. El libro estaba dividido en tres partes. La primera parte estaba dedicada al «Imperio negociado», un extenso análisis de las condiciones políticas, sociales y económicas bajo la *Pax Romana*. La segunda parte se centró en la «Sociedad asediada», la vida y los personajes judíos bajo el dominio romano. Solo en la tercera parte, sobre el «Reino sin negociar», apareció Jesús, asumiendo el papel que le estaba abierto en la situación socioeconómica: un campesino judío cínico que trató de subvertir el sistema mediante «la magia y la comida». La base histórica para la reconstrucción de Jesús la proporcionó un elaborado inventario de fuentes estratificadas, ordenadas según su cronología y atestación. De principio a fin, las creencias de control determinaron el resultado. En sus memorias autobiográficas, *A Long Way from Tipperary* [Un largo camino desde Tipperary] (2000), Crossan no pudo evitar preguntarse hasta qué punto su perspectiva se vio influida por el hecho de crecer en el enclave poscolonial de la República de Irlanda tras siglos de opresiva dominación británica.

8.7.4.2. Apocalíptica. Desde Albert Schweitzer en adelante, la escatología apocalíptica ha sido una creencia de control que ha dividido a los expertos. Bart D. Ehrman discrepó profundamente de Schweitzer en muchas cuestiones importantes, pero opinó que «estaba esencialmente en lo cierto al afirmar que Jesús era un apocalíptico» (Ehrman, 128). Dale C. Allison Jr. compartió puntos de vista similares (e.g., *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* - Jesús de Nazaret: profeta milenarista [1998]; *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* - Construyendo a Jesús: memoria, imaginación e historia [2010]).

Otros especialistas consideraron las calamidades mesiánicas básicamente como una invención de Schweitzer. N. T. Wright considera el lenguaje apocalíptico como una forma de hablar sobre lo trascendente

en la historia, y por lo tanto no debería tomarse literalmente como una guía programática de acontecimientos futuros (Wright 1992, 392–93; cf. 280–338). Wright considera la parusía no como la segunda venida de Jesús a la tierra tras un período de ausencia, sino más bien, como en Daniel 7:13, como la venida del Hijo del Hombre al Anciano de Días para recibir la «entronización» y el dominio (Wright 1996, 341).

Un sector importante de los eruditos ha sostenido que el llamado discurso apocalíptico de Marcos 13 y sus paralelos encarnan alusiones intertextuales al lenguaje metafórico profético en relación con acontecimientos de la historia (e.g., C. Brown, *NIDNTT* 2:915–17). El lenguaje cósmico sobre los cuerpos celestes no debe interpretarse como una predicción de acontecimientos astronómicos sin precedentes; antes bien, se trata del lenguaje profético de juicio utilizado para denotar la dimensión divina de eventos de este mundo. Al final, la interpretación contemporánea se encuentra dividida no solo en la exégesis de textos concretos, sino también más en general a cuenta de cuestiones hermenéuticas como esta.

8.7.4.3. Memoria y tradición oral. El debate contemporáneo sobre la memoria y la tradición oral tiene menos que ver con la exégesis de textos concretos y más con su papel en la creación de textos escritos. Como tal, pertenece principalmente al ámbito de las creencias de control. Quizás lo mejor sea describirlo como un trabajo en curso. En parte, es una alternativa a la tradición de Bultmann. Bultmann sostuvo que antes de la creación de los Evangelios canónicos hubo un período en el que tradiciones eran creadas libremente por profetas que hablaban en nombre de Jesús dentro de la vida de la iglesia. La erudición escandinava liderada por Harald Riesenfeld y su *The Gospel Tradition* [La tradición evangélica] (1970) y desarrollada por su alumno Birger Gerhardsson sostuvo que la tradición rabínica, con su énfasis en la memorización, podía iluminar la práctica cristiana primitiva. El libro de Gerhardsson, *Memory and Manuscript* [Memoria y manuscrito] (1961), sostenía que la práctica rabínica sugería que Jesús exigía a sus seguidores que memorizaran su enseñanza. En *The Reliability of the Gospel Tradition* [La fiabilidad de la tradición evangélica] (2001) Gerhardsson concibió un período en que la tradición oral continuó junto con los Evangelios escritos hasta que los cuatro Evangelios canónicos alcanzaron la condición de Sagrada Escritura y se convirtieron en las

fuentes principales del mensaje cristiano. En *Story as History—History as Story* [La historia como Historia, Historia como historia] (2000) Samuel Byrskog hizo hincapié en que para los historiadores griegos y romanos el testimonio ideal no era el del observador impasible, sino «el testigo ocular que estaba socialmente involucrado o, mejor aún, que había participado activamente en los acontecimientos» (Byrskog, 167). El tema fue retomado por Richard Bauckham en *Jesus and the Eyewitnesses* [Jesús y los testigos presenciales] (Bauckham, 8–11), que cuestionó la suposición de que los Evangelios eran el producto de tradiciones comunitarias anónimas. Gran parte de la discusión pertenece a las creencias como respaldo de los datos. Sin embargo, resulta estratégica para elaborar la creencia de control que determina la perspectiva de Bauckham sobre los orígenes cristianos en el Jesús del testimonio.

El argumento de Bauckham es que «los Evangelios nos ponen en estrecho contacto con los testigos presenciales de la historia de Jesús» (Bauckham, 472). El testimonio es «tan básico como medio de conocimiento como la percepción, la memoria y la deducción» (Bauckham, 477). Bauckham sigue el argumento de Byrskog de que «los Evangelios, si bien en algunos aspectos son una forma muy peculiar de historiografía, comparten en general la actitud hacia los testigos presenciales que era habitual entre los historiadores del período grecorromano» (Bauckham, 479) (véase HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA). Además, la categoría del testimonio «es la que más justicia le hace a los Evangelios como historia y también como teología» (Bauckham, 505). «En resumen, si los intereses de la fe y la teología cristianas en el Jesús que realmente vivió han de reconocer la revelación de Dios en la historia de Jesús, entonces el testimonio es el medio de acceso teológicamente adecuado (es más, el teológicamente necesario) de acceder al Jesús histórico, igual que el testimonio también es el medio históricamente apropiado (de hecho es históricamente necesario) de acceder a este evento histórico “singularmente único”. Es en el Jesús del testimonio que la historia y la teología se encuentran» (Bauckham, 508).

En su carrera posterior, James D. G. Dunn se ha centrado cada vez más en el Jesús tal como fue recordado. La primera parte de su libro *Jesus Remembered* (2003 - existe edición castellana: Jesús recordado [Estella: Verbo Divino, 2009]) está dedicada a repasar la búsqueda del

Jesús histórico y sus defectos. Tal vez el mayor defecto fue que los diversos retratos de Jesús inevitablemente eran constructos, que posteriormente se utilizaban para criticar la tradición evangélica (Dunn 2003, 125–26). Al igual que N. T. Wright (véase el apartado 8.1), Dunn se consideró a sí mismo como un realista crítico en la tradición de Bernard Lonergan (Dunn 2003, 111). Sin embargo, la obra de Wright pareció estar más interesada en construir metanarrativas de «teología del exilio» y Jesús como «la culminación de la alianza» (Dunn 2003, 120, 470–77), mientras que Dunn se preocupó de una hermenéutica del encuentro con el Jesús recordado tal como lo interpretaba la tradición del testimonio en los textos de los Evangelios (Dunn 2003, 111–25). Esto entrañó revaluar los escritos de Kenneth Bailey, que sugirió grados de «tradición informalmente controlada» como un correctivo a la «tradición informalmente no controlada» de Bultmann y la «tradición formalmente controlada» de Gerhardsson (Dunn 2003, 206).

Dunn resumió su argumento en cuatro proposiciones: «(1) El único objetivo realista para cualquier "búsqueda del Jesús histórico" es el Jesús recordado. (2) La tradición sobre el Jesús de los Evangelios confirma que existía una preocupación dentro del cristianismo más antiguo por recordar a Jesús. (3) La tradición sobre Jesús nos muestra *cómo* fue recordado; su carácter sugiere una y otra vez una tradición cuya forma básica fue el resultado de la utilización y reutilización en forma oral. (4) Esto indica, a su vez, que la forma esencial se la dio el impacto original e inmediato que provocó Jesús a medida que era puesto por escrito por primera vez por y entre aquellos que participaron o fueron testigos presenciales de lo que Jesús dijo e hizo. En ese sentido clave, la tradición sobre Jesús *es* el Jesús recordado. Y el Jesús así recordado *es* Jesús, o lo más cerca que nunca estaremos de llegar hasta él» (Dunn 2003, 335). En consecuencia, Dunn propuso que «la búsqueda debería comenzar con el reconocimiento de que Jesús suscitó fe desde el principio de su misión, y que esta fe es la indicación más segura de la realidad histórica y efecto de su misión» (Dunn 2009, 203 [cursivas eliminadas]). A diferencia de «la miopía» del paradigma literario, Dunn propuso «la necesidad de tomarse la fase oral de la historia de Jesús con toda seriedad» (Dunn 2009, 211 [cursivas eliminadas]). A diferencia de la tradición liberal, Dunn propuso que «deberíamos buscar en primer lugar al Jesús judío en vez de a un Jesús no judío», con la creencia de

que «los énfasis y motivos característicos de la tradición sobre Jesús nos ofrecen un cuadro general, claro y convincente del Jesús característico» (Dunn 2009, 219, 223 [italics removed]).

Mi propio análisis de la literatura deja entrever un énfasis tal vez inconsciente en la memoria selectiva que se centró en lo positivo mientras pasaba por alto elementos negativos que en realidad podrían haber reforzado su caso.

9. Reflexiones finales.

Hay muchas cuestiones que no se han podido analizar en este artículo, puesto que nos llevarían más allá de la «búsqueda del Jesús histórico» en el sentido estricto del término. Algunas pertenecen a la cristología del NT o incluso a la cristología en general. Entre ellas hay una variedad de teologías con orientación social, como la cristología feminista, la cristología de la liberación y las cristologías negra, hispana y asiática, que tienen que ver con la hermenéutica bíblica y la praxis contemporánea.

Con respecto a cuántas búsquedas hay del Jesús histórico, este repaso ha demostrado que no hay una respuesta clara. La respuesta de Stanley E. Porter de que es mejor pensar en «una sola búsqueda del Jesús histórico con muchas facetas, con modificaciones y ajustes en el enfoque, algunos de ellos influidos quizás por el método y otros otros por la personalidad o la nacionalidad» (Porter 2000, 56) tiene muchos puntos a su favor. Pero sería un error pensar que ese juicio implica una empresa coordinada y consciente que conduce al mismo destino. Alternativamente, resulta tentador pensar en el incendio de un bosque, donde el fuego va saltando de manera impredecible.

Los críticos de la búsqueda a menudo afirman que la búsqueda del Jesús histórico no ofrece resultados positivos. Ahora bien, la alternativa de una búsqueda del «Jesús ahistórico» cuenta con sus propios problemas. Esta búsqueda, se reconozca o no, adopta dos formas. Por un lado está Jesús, el icono cultural que funciona como una especie de talismán en las situaciones de la vida. Por el otro, la historia de la teología cristiana está llena de esfuerzos como los de Anselmo de Canterbury (ca. 1033–1109) por probar la necesidad racional de la encarnación «aparte de Cristo, como si nunca hubiera tenido que ver nada con él» (*Cur Deus Homo*, prefacio).

De hecho, la búsqueda del Jesús ahistórico no ofrece un acceso mejor y más inmediato a Jesús que el de la búsqueda del Jesús histórico. Se trata igualmente de un constructo condicionado por las fuentes, sistemas de creencias religiosos y culturales y la personalidad de aquellos que llevan a cabo la construcción. Como en el caso de todos los constructos, corren el riesgo descrito por George Tyrrell de tratar de ver un pozo profundo y ver el propio rostro del que se asoma. La admisión de limitaciones por parte de aquellos que participan en la búsqueda del Jesús histórico no es una confesión de la futilidad de la empresa. Por el contrario, participar en la búsqueda del Jesús histórico es afirmar la importancia de aprehender a Jesús históricamente. Es reconocer el hecho de que el conocimiento histórico es un componente esencial de conocer a Jesús en su conjunto.

Un término que aparece cada vez con mayor frecuencia en los debates sobre el Jesús histórico es *hermenéutica*. A veces se utiliza en el sentido limitado de interpretación lingüística. Una definición moderna y más completa es la que ofrece Anthony C. Thiselton: «La hermenéutica analiza cómo leemos, comprendemos y manejamos textos, especialmente aquellos escritos en otra época o en un contexto vital diferente al nuestro. La hermenéutica bíblica investiga más concretamente cómo leemos, comprendemos, aplicamos y respondemos a los textos bíblicos» (Thiselton, 1). La respuesta a la pregunta de cuántas búsquedas hay del Jesús histórico bien podría convertirse en cuántos enfoques hermenéuticos distintos hay. Si miramos de nuevo el relato que hace Schweitzer de la búsqueda, vemos que cada uno de sus puntos principales de inflexión implica cambios hermenéuticos significativos: la decisión de seguir a Strauss en su rechazo al sobrenaturalismo, la decisión de rechazar Juan en favor del Jesús sinóptico, la adopción de la «escatología sistemática». Puede que estos tres cambios no se aplicaran a la investigación teológica en su conjunto, pero sin duda determinaron la perspectiva Schweitzer.

Echando la vista atrás, los factores hermenéuticos moldearon la actividad y el destino de Jesús en maneras que Schweitzer no imaginó. Resulta instructivo leer los Evangelios desde perspectivas opuestas, que podríamos denominar «a favor de la corriente» y «contracorriente» (véase Brown 2011d). Con «a favor de la corriente», me refiero a tratar de ver lo que los autores de los Evangelios quisieron que vieran los

lectores. Con «contracorriente», quiero decir el punto de vista de los adversarios y extraños que se puede reconstruir a partir de los relatos. El ejercicio es relevante para comprender tanto el contenido como la forma de los Evangelios.

Por lo que respecta al contenido, me refiero al material que tradicionalmente ha sido considerado chocante, pero que se ha preservado porque se consideró parte de la memoria auténtica. Como tal, su conservación ha sido tratada como más o menos fortuita. A mí me parece que el material conservado «contracorriente» se preservó porque la tradición cristiana consideró que requería una respuesta: por ejemplo, las acusaciones de que Jesús era un blasfemo, alguien que violaba el sábado, un profeta poseído por Beelzebú que llevaba por el mal camino, un *mamzēr* (un término que solía denotar la descendencia de una unión adúltera o incestuosa [Dt 23:2], que Chilton aplicó a Jesús debido al estigma asociado con su nacimiento [cf. Mc 6:3; Jn 8:41]) y un hijo terco y rebelde. Todo esto sitúa firmemente a Jesús en el contexto judío del Segundo Templo. También resulta relevante para el asunto central de la búsqueda del Jesús histórico: su identidad.

Si bien el contenido de los Evangelios abordó intereses judíos, su formato, especialmente el de Marcos, se adaptó al mundo grecorromano. La biografía parece estar fuera de la tradición rabínica. Jacob Neusner hizo la siguiente observación sobre historias de sabios en el Talmud: «*Las historias de sabios resulta que no dicen nada en absoluto sobre los sabios; tratan de la Torá personificada.* Las historias de sabios no pueden producir un evangelio porque de todos modos no hablan de sabios. Tienen que ver con la Torá. (…) El evangelio hace justo lo contrario, poniendo el foco en la singularidad del héroe» (Neusner 1988, 52–53) (véase también Neusner 1984).

Ahora parece claro que los Evangelios canónicos pertenecen al género de la biografía grecorromana (véase EVANGELIO: GÉNERO). También parecen cuadrar con la observación de Jonathan Z. Smith de que las principales biografías religiosas del mundo antiguo se caracterizaban por «una doble defensa contra la acusación de magia, contra la calumnia de los extraños y la sincera incomprensión de los admiradores» (Smith, 25). También me parece que debería prestarse más atención a la lectura de los Evangelios como narraciones literarias en lugar de investigarlos para encontrar el mínimo común denominador.

Hay muchas preguntas que le podemos plantear a los Evangelios, pero las preguntas más escrutadoras son las que los Evangelios nos plantean a nosotros.

Véase también CRÍTICA CANÓNICA; CRISTOLOGÍA; CRITERIOS DE AUTENTICIDAD; CRÍTICA FEMINISTA Y *MUJERISTA*; CRÍTICA DE LAS FORMAS; EVANGELIOS: HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS; HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA; JESÚS EN FUENTES NO CRISTIANAS; CRÍTICA LATINA; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; CRÍTICA POSCOLONIAL; Q; CRÍTICA DE LA REDACCIÓN; CRÍTICAS CIENTÍFICO-SOCIALES; PROBLEMA SINÓPTICO; CRÍTICA TEXTUAL; INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS EVANGELIOS.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison Jr.,** *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1985); ídem, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Mineápolis: Fortress, 1998); ídem, *The Historical Christ and the Theological Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); ídem, *Constructing Jesus: Memory, Imagination and History* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010); **W. Baird,** *History of New Testament Research* (3 vols.; Mineápolis: Fortress, 1992–2013); **E. Bammel y C. F. D. Moule,** eds., *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); **H.-W. Bartsch,** ed., *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, trad. R. H. Fuller (2 vols; Londres: SPCK, 1953); **R. Bauckham,** *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **J. K. Beilby y P. R. Eddy,** eds., *The Historical Jesus: Five Views* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009); **Benedicto XVI (J. Ratzinger),** *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, trad. A. J. Walker (San Francisco: Ignatius, 2008) - existe edición castellana: Jesús de Nazaret (Madrid: La Esfera de los Libros, 2007); **D. L. Bock,** *Studying the Historical Jesus: A Guide to Sources and Methods* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002); **D. L. Bock y R. L. Webb,** eds., *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence* (WUNT 247; Tubinga: Mohr Siebeck, 2009); **M. Bockmuehl,** ed., *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); **H. K. Bond,** *The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed* (Londres: T & T Clark, 2012); **M. J. Borg,** *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1984); ídem, *Jesus, A New Vision: Spirit, Culture, and the Life of Discipleship* (San

Francisco: Harper & Row, 1987); ídem, *Jesus in Contemporary Scholarship* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1994); ídem, ed., *Jesus at 2000* (Boulder, CO: Westview, 1997); **G. Bornkamm,** *Jesus of Nazareth*, trad. I. McLuskey, F. McCluskey and J. M. Robinson (Nueva York: Harper, 1960); **W. Bousset,** *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trad. J. E. Steely (Nashville: Abingdon, 1970 [1913]); **S. G. F. Brandon,** *Jesus and the Zealots: A Study in the Political Factor in Primitive Christianity* (Manchester: Manchester University Press, 1967); **C. Brown,** «The Parousia and Eschatology in the NT», *NIDNTT* 2:901–35; ídem, *Miracles and the Critical Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); ídem, *Jesus in European Protestant Thought, 1778–1860* (Grand Rapids: Baker, 1985); ídem, «Scripture and Christology: A Protestant Look at the Work of the Pontifical Biblical Commission», en *Perspectives on Christology: Essays in Honor of Paul K. Jewett*, ed. M. Shuster y R. Muller (Grand Rapids: Zondervan, 1991) 39–76; ídem, «Issues in the History of the Debates on Miracles», en *The Cambridge Companion to Miracles*, ed. G. H. Twelftree (Cambridge: Cambridge University Press, 2011a) 273–90; ídem, «The Quest of the Unhistorical Jesus and the Quest of the Historical Jesus», en *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, ed. T. Holmén y S. E. Porter (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2011b) 2:855–86; ídem, «Why Study the Historical Jesus?» en *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, ed. T. Holmén y S. E. Porter (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2011c) 2:1411–38; ídem, «With the Grain and Against the Grain: A Strategy for Reading the Synoptic Gospels», *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, ed. T. Holmén y S. E. Porter (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2011d) 1:619–48; ídem, *The Quests of the Historical Jesus: A Brief History* (Downers Grove, IL: IVP Academic, de próxima aparición); **R. E. Brown,** *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives of Matthew and Luke* (ABRL; Nueva York: Doubleday, 1973) - existe edición castellana: El nacimiento del Mesías. Comentario a los Relatos de la Infancia (Madrid: Cristiandad, 1982); *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives of the Four Gospels* (2 vols.; ABRL; Nueva York: Doubleday, 1994) - existe edición castellana: La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro. Comentarios a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios (2 vols.; Estella: Verbo Divino, 2005–2006); **R. Bultmann,** *Jesus and the Word*, trad. L. P. Smith y E. H.

Lantero (Nueva York: Scribner, 1934 [1926]); ídem, *Theology of the New Testament*, trad. K. Grobel (Nueva York: Scribner, 1951–1955) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1981); ídem, *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, trad. R. H. Fuller (Londres: Thames & Hudson, 1956 [1949]); ídem, *Jesus Christ and Mythology* (Londres: SCM, 1960); ídem, *The History of the Synoptic Tradition*, trad. J. Marsh (Oxford: Blackwell, 1963 [1921]) - existe edición castellana: Historia de la tradición sinóptica (Salamanca: Sígueme, 2000); ídem, «The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus», trad. C. E. Braaten y R. A. Harrisville, in *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus*, ed. C. E. Braaten y R. A. Harrisville (Nashville: Abingdon, 1964) 15–42; ídem, *Faith and Understanding*, trad. L. P. Smith, ed. R. W. Funk (Nueva York: Harper & Row, 1966); ídem, «The Problem of Theological Exegesis», en *The Beginnings of Dialectic Theology*, ed. J. M. Robinson (Richmond: John Knox, 1968); **R. A. Burridge,** *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004); ídem, *Four Gospels, One Jesus? A Symbolic Reading* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); **R. A. Burridge y G. Gould,** *Jesus Now and Then* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004); **S. Byrskog,** *Story as History —History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient History* (WUNT 123; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); **M. Casey,** *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (Londres: SPCK, 1979); ídem, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology* (Cambridge: James Clarke; Louisville: Westminster John Knox, 1991); ídem, *The Solution to the «Son of Man» Problem* (LNTS 343; Londres: T & T Clark, 2007); ídem, *Jesus of Nazareth: An Independent Historian's Account of His Life and Teaching* (Londres: T & T Clark, 2010); **J. H. Charlesworth,** ed., *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus in Early Judaism* (Nueva York: Crossroad, 1991); ídem, ed., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity; The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (Mineápolis: Fortress, 1992); ídem, *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (Nueva York: Doubleday, 1993); ídem, ed., *Jesus and Archaeology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); ídem, *The Historical Jesus: An Essential Guide* (Nashville: Abingdon, 2008); **J. H. Charlesworth y P. Pokorny,** eds., *Jesus Research: An International Perspective; The First Princeton-Prague*

Symposium on Jesus Research, Prague 2005 (Eerdmans: Grand Rapids, 2009); **J. H. Charlesworth y W. P. Weaver,** eds., *Jesus Two Thousand Years Later* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000); **B. Chilton,** *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program Within a Cultural History of Sacrifice* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992); ídem, *Pure Kingdom: Jesus' Vision of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); ídem, *Rabbi Jesus: An Intimate Biography* (Nueva York: Doubleday, 2000); **B. Chilton y C. A. Evans,** *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current* Research (NTTS 19; Leiden: E. J. Brill, 1994); ídem, eds., *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (AGJU 25; Leiden: E. J. Brill, 1995); ídem, eds., *Jesus in Context: Temple, Purity, and Restoration* (AGJU 39; Leiden: E. J. Brill, 1997); ídem, eds., *Authenticating the Words of Jesus* (NTTS 28/1; Leiden: E. J. Brill, 1999); ídem, eds., *Authenticating the Activities of Jesus* (NTTS 28/2; Leiden: E. J. Brill, 1999); **H. Conzelmann,** *Jesus: The Classic Article from RGG Expanded and Updated*, trad. R. Lord, ed. J. Reumann (Filadelfia: Fortress, 1973); **P. Copan y C. A. Evans,** *Who Was Jesus? A Jewish-Christian Dialogue* (Louisville: Westminster John Knox, 2001); **J. D. Crossan,** *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991) - existe edición castellana: El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío (Barcelona: Crítica, 2000); ídem, *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994); ídem, *God and Empire: Jesus Against Rome, Then and Now* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2007); **J. D. Crossan, L. T. Johnson y W. H. Kelber,** *The Jesus Controversy: Perspectives in Conflict* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999); **C. H. Dodd,** *The Parables of the Kingdom* (Londres: Nisbet, 1935) - existe edición castellana: Las parábolas del Reino (Madrid: Cristiandad, 1974); ídem, *History and the Gospel* (Londres: Nisbet, 1938; ed. rev.; Londres: Hodder & Stoughton, 1964); ídem, *The Founder of Christianity* (Nueva York: Macmillan, 1970); **J. D. G. Dunn,** *The Evidence for Jesus* (Louisville: Westminster, 1985); ídem, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); ídem, *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); ídem, «Remembering Jesus: How the Quest of the Historical Jesus Lost Its Way», en *The Historical Jesus: Five Views*, ed. J. K. Beilby y P. R. Eddy

(Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009) 199–225; **J. D. G. Dunn y S. McKnight,** eds., *The Historical Jesus in Recent Research* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005); **B. D. Ehrman,** *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Oxford: Oxford University Press, 1999); **C. A. Evans,** *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography* (NTTS 24; Leiden: E. J. Brill 1996); ídem, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006); ídem, ed., *Encyclopedia of the Historical Jesus* (Londres: Routledge, 2008); **C. A. Evans y S. E. Porter,** eds., *The Historical Jesus: A Sheffield Reader* (BibSem 33; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); **D. Flusser, con R. S. Notley,** *The Sage from Galilee: Recovering Jesus' Genius* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); **P. Fredriksen,** *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988); ídem, *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (Nueva York: Knopf, 2000); **R. H. Fuller,** *The Foundations of New Testament Theology* (Nueva York: Scribner, 1965); **R. W. Funk,** *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996); ídem, «The Jesus Seminar and the Quest», en *Jesus Then and Now: Images of Jesus in History and Christology*, ed. M. Meyer y C. Hughes (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001) 130–39; **B. Gaventa y R. B. Hays,** eds., *Seeking the Identity of Jesus: A Pilgrimage* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **B. Gerhardsson,** *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, trad. E. J. Sharpe (ASNU 22; Lund: Gleerup, 1961); **K. Hammann,** *Rudolf Bultmann: A Biography*, trad. P. E. Devenish (Salem, OR: Polebridge, 2013); **H. Harris,** *David Friedrich Strauss and His Theology* (SJTMS; Cambridge: Cambridge University Press, 1973); ídem, *The Tubinga School: A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur* (2ª ed.; Grand Rapids: Baker, 1990); **A. E. Harvey,** *Jesus and the Constraints of History* (Filadelfia: Westminster, 1982); **M. Hengel,** *Was Jesus a Revolutionist?* trad. W. Klassen (Filadelfia: Fortress, 1971 [1970]); ídem, *Victory over Violence: Jesus and the Revolutionists*, trad. D. E. Green (Filadelfia: Fortress, 1973 [1971]); ídem, *The Charismatic Leader and His Followers*, trad. J. Greig (Edimburgo: T & T Clark, 1981 [1968]); ídem, *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I Until 70 A. D.*, trad. D. Smith (Edimburgo: T & T Clark, 1989); **T. Holmén y S. E.**

Porter, eds, *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2011); **R. A. Horsley,** «The Zealots: Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt», *NovT* 28 (1986) 159–92; ídem, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco: Harper & Row, 1987); ídem, *Sociology and the Jesus Movement* (Nueva York: Crossroad, 1989); ídem, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Order* (Mineápolis: Fortress, 2003); **R. A. Horsley y J. S. Hanson,** *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus* (Mineápolis: Winston, 1985); **R. A. Horsley y N. A. Silberman,** *The Message of the Kingdom: How Jesus and Paul Ignited a Revolution and Transformed the Ancient World* (Nueva York: Putnam, 1997); **J. Jeremias,** *Jesus and the Message of the New Testament*, ed. K. C. Hanson (Mineápolis: Fortress, 2002); **L. T. Johnson,** *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996); ídem, *Living Jesus: Learning the Heart of the Gospel* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1999); **E. Käsemann,** *Essays on New Testament Themes*, trad. W. J. Montague (Londres: SCM, 1964); **L. E. Keck,** *A Future for the Historical Jesus: The Place of Jesus in Preaching and Theology* (Nashville: Abingdon, 1971); ídem, *Who Is Jesus? History in Perfect Tense* (Mineápolis: Fortress, 2001); **H. C. Kee,** *Medicine, Miracle, and Magic in New Testament Times* (SNTSMS 55; Cambridge: Cambridge University Press, 1986); **C. S. Keener,** *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Raids: Eerdmans, 2009); **C. Keith y L. Hurtado,** eds., *Jesus Among Friends and Enemies: A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011); **W. H. Kelber y S. Byrskog,** *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspectives* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009); **J. Klausner,** *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, trad. H. Danby (Londres: Allen & Unwin, 1925) - existe edición castellana: Jesús de Nazaret (Barcelona: Paidós, 1989); **W. G. Kümmel,** *The New Testament: History of the Investigation of Its Problems*, trad. S. M. Gilmour y H. C. Kee (Nashville: Abingdon, 1972 [1970]); ídem, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990)*, ed. H. Merklein (2ª ed.; BBB 91; Weinheim: Beltz Athenäum, 1994); **B. F. LeBeau, L. Greenspoon y D. Hamm,** eds., *The Historical Jesus Through Catholic and Jewish Eyes* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000); **G. E. Lessing,** *Lessing's Theological Writings:*

Selections in Translation, trad. H. Chadwick (Londres: A & C Black, 1956); **A.-J. Levine, D. C. Allison Jr. y J. D. Crossan,** eds., *The Historical Jesus in Context* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006); **H. D. A. Major, T. W. Manson y C. J. Wright,** *The Mission and Message of Jesus: An Exposition of the Gospels in the Light of Modern Research* (Londres: Hodder & Stoughton, 1937); **T. W. Manson,** *The Teaching of Jesus: Studies in Its Form and Content* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931); ídem, «The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-Day Research», en *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honour of C. H. Dodd*, ed. W. D. Davies y D. Daube (Cambridge: Cambridge University Press, 1964) 211–20; **S. McKnight y J. B. Modica,** eds., *Who Do My Opponents Say That I Am? An Investigation of the Accusations of the Accusations against Jesus* (LNTS 327; Londres: T & T Clark, 2008); **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (4 vols.; Nueva York: Doubleday; New Haven: Yale University Press, 1991–2009) - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico (5 vols.; Estella: Verbo Divino, 1997–2010); **B. F. Meyer,** *The Aims of Jesus* (Londres: SCM, 1979); **S. Neill y T. Wright,** *The Interpretation of the New Testament, 1861–1986* (Oxford: Oxford University Press, 1988) - existe edición castellana: La interpretación del Nuevo Testamento, 1861–1961 (Madrid: Península, 1967); **J. Neusner,** *In Search of Talmudic Biography: The Problem of the Attributed Saying* (BJS 70; Chico, CA: Scholars Press, 1984); ídem, *Why No Gospels in Talmudic Judaism?* (BJS 135; Atlanta: Scholars Press, 1988); **C. C. Newman,** ed., *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1999); **B. Pearson,** «The Gospel according to the "Jesus Seminar": On Some Recent Trends in Gospel Research», en *The Emergence of the Christian Religion: Essays on Early Christianity* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997) 23–57; **N. Perrin y R. B. Hays,** eds., *Jesus, Paul and the People of God: A Theological Dialogue with N. T. Wright* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011); **S. E. Porter,** ed., *Handbook to the Exegesis of the New Testament* (NTTS 25; Leiden: E. J. Brill, 1997); ídem, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals* (JSNTSup 191; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); **M. A. Powell,** *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee* (Louisville: Westminster John Knox, 1998); **H.**

S. Reimarus, *Fragments*, trad. R. S. Fraser, ed. C. H. Talbert (Filadelfia: Fortress, 1970); **H. G. Reventlow,** *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, trad. J. Bowden (Filadelfia: Fortress, 1985); ídem, *History of Biblical Interpretation*, 4 vols., trad. L. G. Perdue y J. O. Duke (4 vols.; SBLRBS 50, 61, 62, 63; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009–2010); **J. M. Robinson,** *A New Quest of the Historical Jesus* (Londres: SCM, 1959); ídem, *A New Quest of the Historical Jesus and Other Essays* (Filadelfia: Fortress, 1983); ídem, *The Gospel of Jesus: In Search of the Original Good News* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005); **E. P. Sanders,** *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Filadelfia: Fortress, 1977); ídem, *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); ídem, *The Historical Figure of Jesus* (Londres: Allen Lane; Penguin Press, 1993) - existe edición castellana: La figura histórica de Jesús (Estella: Verbo Divino, 2000); **F. Schleiermacher,** *The Life of Jesus*, trad. S. M. Gilmour, ed. J. C. Verheyden (Filadelfia: Fortress, 1975); **J. Schröter y R. Brucker,** eds., *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114; Berlín: de Gruyter, 2002); **A. Schweitzer,** *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*, trad. W. Lowrie (Londres: A & C Black, 1914); ídem, *The Problem of the Lord's Supper According to the Scholarly Research of the Nineteenth Century and the Historical Accounts*, trad. A. J. Matill Jr., ed. J. Reumann (Macon, GA: Mercer University Press, 1982); *The Quest of the Historical Jesus*, ed. J. Bowden (1ª ed. completa; Mineápolis: Fortress, 2001 [1913]) - existe edición castellana: Investigación sobre la vida de Jesús (Valencia: EDICEP, 1990); **J. Z. Smith,** «Good News Is No News: Aretology and the Gospel», en *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner (4 vols.; SJLA 12; Leiden: E. J. Brill, 1975) 1:21–38; **D. F. Strauss,** *The Life of Jesus Critically Examined*, trad. G. Eliot, ed. P. C. Hodgson (Filadelfia: Fortress, 1972); ídem, *The Christ of Faith and the Jesus of History: A Critique of Schleiermacher's Life of Jesus*, trad. L. E. Keck (Filadelfia: Fortress, 1977); **G. Theissen,** *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form*, trad. J. Bowden (Mineápolis: Fortress 1987) - existe edición castellana: La sombra del galileo (Salamanca: Sígueme, 1995); ídem, *Jesus als historische Gestalt: Beiträge zur Jesusforschung; Zum 60. Geburtstag von*

Gerd Theissen, ed. A. Merz (FRLANT 202; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003); **G. Theissen y A. Merz,** *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, trad. J. Bowden (Mineápolis: Fortress, 1998) - existe edición castellana: El Jesús histórico (Salamanca: Sígueme, 1999); **G. Theissen y D. Winter,** *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, trad. M. E. Boring (Louisville: Westminster John Knox, 2002); **A. C. Thiselton,** *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **G. H. Twelftree,** *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (WUNT 2/54; Tubinga: Mohr Siebeck, 1993); **R. E. Van Voorst,** *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); **G. Vermes,** *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Londres: Collins, 1973) - existe edición castellana: Jesús el judío (Barcelona: Muchnik, 1977); ídem, *Jesus in His Jewish Context* (Mineápolis: Fortress, 2003); **W. P. Weaver,** *The Historical Jesus in the Twentieth Century, 1900–1950* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999); **J. Weiss,** *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, trad. R. H. Hiers and D. L. Holland (Filadelfia: Fortress, 1971); **A. Witmer,** *Jesus, the Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context* (LNTS 459; Londres: T & T Clark, 2012); **W. Wrede,** *The Messianic Secret*, trad. J. C. G. Greig (Cambridge: James Clarke, 1971); **N. T. Wright,** *The New Testament and the People of God* (COQG 1; Mineápolis: Fortress, 1992); ídem, *Jesus and the Victory of God* (COQG 2; Mineápolis: Fortress, 1996).

C. Brown

BÚSQUEDA JUDÍA DE JESÚS. *Véase* BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO.

C

CAMINO, EL. *Véase* **DISCÍPULOS Y DISCIPULADO.**
CANÁ. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

CANON

La palabra *canon*, en el pensamiento cristiano, se refiere en primer lugar a la lista de escritos considerados por la iglesia como pertenecientes a las Sagradas Escrituras divinamente inspiradas. Si buscamos una definición más exacta del término, esta variará ligeramente según las distintas tradiciones cristianas y de manera bastante notable entre los biblistas actuales. Cuando desde mediados del siglo IV el término comenzó a utilizarse en referencia a los escritos cristianos, no se le dio una definición explícita. Se puede deducir que palabras como *canon*, *canónico* y *canonizar* denotaban el carácter normativo de ciertos libros que fueron recibidos por la iglesia como escritos de origen divino pertenecientes a una colección exclusiva de Escrituras dadas permanentemente para la vida de la iglesia. Algunos autores de hoy en día insisten en que la noción de exclusividad debe estar presente en cualquier aplicación legítima del término *canon*, mientras que otros sostienen que el uso correcto de la palabra se da cuando se tiene presente el concepto de normatividad. Pese a la diversidad de opiniones que existen actualmente sobre este y otros asuntos relativos a la aparición del canon del NT, existe un acuerdo generalizado en dos cuestiones: (1) algunos libros del NT fueron reconocidos como Escritura muy pronto (incluso a finales del siglo I), al menos por parte de algunas iglesias, pero (2) el acuerdo expreso de la mayoría de las iglesia sobre el carácter de Sagrada Escritura (i. e., canónico) de los veintisiete libros del NT no se alcanzó hasta finales del siglo IV. Sin embargo, por lo que respecta concretamente a los *Evangelios, contamos con la ventaja de un testimonio más claro y abundante ya en el período más temprano. No hay ninguna duda de que ya existe una firme confesión de un canon formado por cuatro Evangelios alrededor del año 180 en Ireneo de Lyon, que habló de los cuatro Evangelios —Mateo, Marcos, Lucas y Juan— como «habiéndonos sido entregados por los apóstoles», siendo los únicos «verdaderos y fiables», y no admitiendo «ni un aumento ni una disminución» en su número (*Haer.* 3.11.9; cf. 3.1.1; 3.11.8). No obstante,

las opiniones están polarizadas en cuanto al tema de hasta qué punto eran representativas las opiniones de Ireneo en su época. Algunos creen que el punto de vista de Ireneo sobre la exclusividad de los cuatro Evangelios era una innovación suya con la que no coincidían sus contemporáneos, ni siquiera el «grueso de la iglesia». Sin embargo, hay una serie de fuentes más o menos contemporáneas que muestran prácticamente la misma opinión que Ireneo, y en sus tiempos ya existía una larga historia del uso de estos cuatro Evangelios; es más, algunas fuentes dejan ver incluso que existía la percepción de un «canon» limitado a cuatro obras.

1. Fundamentos
2. El Evangelio cuádruple: testimonio literario
3. El Evangelio cuádruple: testimonio de los artefactos
4. Conclusión

1. Fundamentos.

A principios del siglo I A. D. muchos judíos vieron en la convergencia de tradiciones narrativas épicas, poéticas, sapienciales y proféticas en sus Escrituras la promesa de un profeta/libertador final, un mesías, que los salvaría de los enemigos de Dios y establecería la justicia en la tierra (Lc 2:25, 38; Hch 5:36–37; Josefo, *Ant.* 18.4–9, 23). Algunos de estos mismos pasajes también predecían que un mensaje de buenas noticias acompañaría a esta liberación final: una nueva «ley» y una nueva «palabra del Señor» saldrían de Jerusalén hasta los confines de la tierra (e. g., Dt 18:15–19; Sal 2:8; Is 2:2–3; 49:6; 52:7), para regocijo tanto de Israel como de las naciones. Cuando Jesús de Nazaret se manifestó a Israel como el Mesías (Jn 1:31), trajo consigo las «buenas nuevas» de la cercanía del *reino de Dios en su propia persona. Como parte integral de su misión, autorizó a un grupo escogido de discípulos para que llevaran su mensaje del *evangelio —la nueva ley y la nueva palabra del Señor— más allá, a las ovejas perdidas de la casa de *Israel y a las naciones (Mt 28:16–20; Lc 24:44–49; Jn 20:21–23; Gal 2:7–9).

En el transcurso de los inicios de la misión de los apóstoles de Jesús y sus compañeros, mientras todavía se escuchaba y recordaba su proclamación *oral, comenzaron a elaborarse escritos en los que se recogían las palabras y acciones de Jesús para beneficio de las comunidades cristianas que se habían formado. No sabemos cuántos

intentos se produjeron (cf. Lc 1:1), pero cuatro libros en concreto sobrevivieron al siglo I gracias a la relativamente amplia distribución y uso que de ellos hicieron los cristianos alrededor del imperio.

2. El Evangelio cuádruple: testimonio literario.

2.1. Testimonios de la existencia de cuatro Evangelios. Cada uno de los cuatro Evangelios por separado puede presumir de algún tipo de testimonio temprano, incluso entre nuestras limitadas fuentes literarias. Parece que el Evangelio de Lucas ya es conocido como Escritura en la época en que es citado en 1 Timoteo 5:18 (cf. Lc 10:7). El autor de la *Didajé*, tal vez antes del final del siglo I, parece conocer al menos a Mateo como un «Evangelio» (e. g., *Did.* 8:2; 9:5; 11:2–4) y posiblemente a Lucas (e. g., *Did.* 1:3). En los primeros años del siglo II Papías de Hierápolis aprendía tradiciones, probablemente transmitidas por Juan el Anciano, acerca de los orígenes de los Evangelios utilizados en Asia Menor. Por unas citas conservadas por Eusebio (*Hist. eccl.* 3.39.15–16), sabemos que estos incluían los Evangelios atribuidos a Marcos (basado en la enseñanza de Pedro) y Mateo. A tenor de las referencias que hace a la obra de Papías en otros autores, es evidente que también conocía Lucas y Juan. Si (tal como se ha sostenido) la fuente anónima de Eusebio en *Historia eclesiástica* 3.24.6–13 también es Papías, entonces este conocía estos cuatro Evangelios como un grupo exclusivo. Las cartas de Ignacio, escritas probablemente antes del 110, casi con total seguridad revelan su conocimiento de, al menos, Mateo (*IgSmir* 1:1) y Juan (e. g., *IgRm* 7:2–3; *IgFil* 7:1), y quizás también Lucas (*IgSmir* 1:1, 3). El apologeta Arístides, en la década de los años 120 o 130, menciona un Evangelio escrito, y parece tener conocimiento de al menos Lucas y Juan, y tal vez también de Mateo y Marcos. Al parecer, la *Epistula Apostolorum* o *Epístola de los Apóstoles* (ca. 140) ya conoce los cuatro Evangelios y es posible que dé por supuesta la existencia de un canon de cuatro Evangelios.

Escribiendo poco después del ecuador del siglo II, Justino de Roma emplea los cuatro Evangelios en sus escritos, y parece ser que solo estos cuatro. En ellos Justino encontró las palabras de Jesús «llenas del Espíritu de Dios, grandes en poder y abundando en gracia» (*Dial.* 9). Esto debe de haber reflejado también la experiencia de las iglesias, ya que Justino dice que los Evangelios, a los que asimismo denomina

«Memorias de los Apóstoles», eran leídos y expuestos como Escritura en los cultos dominicales, juntamente con los Profetas (*1 Apol.* 67). Probablemente en la década de 160 o 170 Celso, un crítico del cristianismo, usó los cuatro Evangelios en su andanada contra la iglesia cristiana (Orígenes, *Cels.* 2.16, 34; 5.59, cf. 5.61).

A pesar de los recientes intentos por volver a fecharlo en las postrimerías del siglo IV, los fuertes vínculos del Fragmento Muratoniano con finales del siglo II o principios del II justifican su colocación tradicional en esa época. Este documento, probablemente originario de algún lugar de Italia, ofrece una lista discursiva de los libros que recibe «la iglesia católica». Aunque se han perdido sus primeras líneas, el texto que nos ha llegado cita a Lucas como el tercer Evangelio y a Juan como el cuarto. Está claro que según el punto de vista de este autor, la iglesia católica recibe cuatro, y solo cuatro, Evangelios.

Clemente de Alejandría escribió tan solo un poco más tarde que Ireneo y en un lugar muy alejado de la ciudad fronteriza de Lyon. Pese al hecho de que Clemente conoce otros evangelios, que los cita ocasionalmente y que a veces incluso parece tomarse en serio algunas cosas que aparecen en ellos, manifiesta muy claramente la idea de un canon de únicamente cuatro Evangelios. Clemente no solo utiliza cada uno de los cuatro como Escritura, sino que también se refiere específicamente a ellos como «los cuatro Evangelios que nos han sido transmitidos», contrastándolos en este sentido con el *Evangelio de los egipcios* (*Strom.* 3.13.93). Menciona de pasada que Marcos y otros Evangelios eran *homolegomenoi*: esto es, «confesados» o «reconocidos» en la iglesia (*Quis div.* 1.5). Esta terminología también la emplearán Orígenes y Eusebio en sus catálogos de libros bíblicos. En su obra *Hypotyposeis* Clemente conserva una tradición sobre los orígenes de los Evangelios, probablemente de su mentor Panteno, que pretende ser de una época muy anterior. Esta tradición se refiere a Juan como el «último de todos», denotando así otra percepción primitiva de que había cuatro, y solamente cuatro, Evangelios auténticos (Eusebio, *Hist. eccl.* 6.14.5–7).

En la década del año 190 Serapión de Antioquía también contaba con un cuerpo de libros cristianos recibidos por la tradición. Serapión tiene un interés especial porque en una ocasión aprobó la lectura del *Evangelio de Pedro* antes de retractarse de ese permiso al conocer que el libro

contenía tendencias heréticas. A menudo se emplea este hecho para probar que no existía un canon de cuatro Evangelios a finales del siglo II. Sin embargo, es más probable que al principio Serapión considerara el libro como inofensivo, como un compendio popular de las historias sobre Jesús registradas en los Evangelios de la iglesia; su aprobación inicial evidentemente era como lectura complementaria en contextos no litúrgicos. Serapión dejó dicho esto acerca de la recepción de los escritos autoritativos por parte de la iglesia: «Porque nosotros mismos, hermanos, recibimos tanto a Pedro como a los demás apóstoles como Cristo, pero, teniendo experiencia en tales asuntos, rechazamos las obras pseudoepigráficas escritas en sus nombres, sabiendo que no recibimos tales escritos por medio de la tradición [*ou parelabomen*]» (Eusebio, *Hist. eccl.* 6.12.3–6). Es prácticamente seguro que estos escritos recibidos incluían los cuatro Evangelios (Mateo, Marcos, Lucas y Juan), que su predecesor episcopal Teófilo había incorporado en una armonía o concordia evangélica (véase el apartado 3.3) y había utilizado como Escritura en su libro *Ad Autolycum*.

Mateo y Juan son los que se citan con mayor frecuencia, pero cada uno de los Evangelios canónicos es utilizado o mencionado por parte de los autores eclesiásticos desde una época muy temprana, y el testimonio sobre cada uno de ellos supera con mucho al de cualquier otro evangelio. Es más, ya en las dos últimas décadas del siglo II, los testimonios sobre cuatro Evangelios convergen desde áreas geográficas muy separadas entre sí: Alejandría, Antioquía, Italia y Galia. A partir de este momento, los cuatro Evangelios parecen convertirse en norma habitual entre las iglesias griegas y latinas (si bien las iglesias de habla siríaca los conocían principalmente tan solo en forma de armonía o concordia evangélica llamada el *Diatessaron*), de manera que alrededor del 240 Orígenes podía decir que estos Evangelios eran «los únicos indiscutibles en la Iglesia de Dios bajo el cielo» (*Comentario sobre Mateo* en Eusebio, *Hist. eccl.* 6.25.4).

2.2. ¿Cuatro Evangelios o muchos? Naturalmente que los cristianos de los siglos II y III eran perfectamente conscientes de que había en circulación otros evangelios, cada uno de los cuales debió de haber contado con al menos algunos lectores (*véase* Evangelios apócrifos). La actitud hacia estos libros variaba en cierto modo entre los líderes de las iglesias apostólicas. Ireneo parece haber conocido únicamente

alternativas heréticas (como el valentiniano *Evangelio de la Verdad*), al que consideraba como una invención sin valor. Otros, como por ejemplo Clemente y Orígenes en Alejandría, Serapión de Antioquía y quizás el autor anónimo de *2 Clemente*, si bien condenaban directamente algunos evangelios, también creían que se podía determinar críticamente qué tenían de genuino o valioso ciertos libros «no reconocidos» y utilizarlo en consecuencia. Orígenes consideró que estos libros eran una «mezcla» que contenían al mismo tiempo verdades y falsedades. Sin embargo, estos autores no emplearon los mismos procedimientos discriminatorios y selectivos con los cuatro Evangelios, a los que la iglesia consideraba que habían sido entregados por Dios en su totalidad.

Casi todos, si no todos, los evangelios restantes que ahora sabemos que estuvieron circulando en el siglo II se basaban en mayor o menor medida en uno o más de los cuatro. El *Evangelio de Pedro*, el *Evangelio de los ebionitas* y el *Evangelio Egerton* (posiblemente también el denominado *Evangelio del Fayum*) han recibido incluso el nombre de «Evangelios armonizantes», porque narran la historia de Jesús combinando en parte los relatos de uno o más de los cuatro Evangelios, a los que añaden materiales de diversa índole. Incluso los evangelios que se apartan más radicalmente de los cuatro, como es el caso del *Evangelio de Judas* y el *Evangelio de María*, los conocían como fuentes. Es cierto que algunos especialistas han argumentado que ciertos evangelios no canónicos (e. g., el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Pedro*, el *Evangelio Egerton*) en algún momento existieron en una versión más primitiva (ahora perdida) que la de cualquiera de los cuatro. Sin embargo, ninguno de estos argumentos ha conseguido convencer a la mayoría de expertos, y la realidad que se impone es que las formas conocidas más antiguas de estos evangelios parecen basarse en uno o más de los Evangelios canónicos.

Algunos libros de aspecto similar a los Evangelios, promovidos hoy día como auténticos rivales de los cuatro canónicos, al parecer nunca se pretendió que compitieran con otros libros que funcionaban como Escritura. Por ejemplo, el *Evangelio de la Infancia de Tomás* y el *Protoevangelio de Santiago*, dos obras de mediados o finales del siglo II, y ninguna de las cuales era conocida como un «Evangelio» en la antigüedad, se refieren a una época que básicamente se encuentra fuera de las cronologías principales de los cuatro Evangelios. Puede que a los líderes eclesiales no les gustaran, pero presumiblemente se podían leer

sin perjuicio de Evangelios como Mateo o Juan. De hecho, el *Protoevangelio de Santiago* llegó a convertirse con el tiempo en una obra bastante popular precisamente entre aquellos cristianos que mantenían que solamente había cuatro Evangelios canónicos. La *Epistula Apostolorum* tomó prestada la historia ficticia del diálogo pospascual entre Jesús y sus discípulos con vistas a promover indirectamente un ideario y un testimonio ortodoxos de los Evangelios de la iglesia. Probablemente también sea cierto que alguna «literatura evangélica», como el Evangelio de Marción (una versión «corregida» de Lucas [ca. 150]) y el valentiniano *Evangelio de la Verdad* (ca. 150), no era considerada, incluso por los grupos que la utilizaban, como «sagrada Escritura» de la misma manera que sí lo hacían otros cristianos con sus libros.

Todo esto es un recordatorio de que los Evangelios y otros materiales similares fueron escritos por diversos motivos y se emplearon de diferentes maneras. La mera existencia de más de cuatro Evangelios, incluso su uso ocasional por los autores eclesiásticos, no menoscaba la idea de un canon formado por cuatro Evangelios.

3. El Evangelio cuádruple: testimonio de los artefactos.

A algunos biblistas les gustaría restarle importancia a las fuentes literarias de los tres primeros siglos debido a que estas fuentes se inclinan del lado de la ortodoxia y la élite. Así, no creen que representen la amplitud y diversidad de opiniones existente entre los cristianos primitivos. El hecho de que hayan sobrevivido relativamente pocas fuentes «no ortodoxas» y «no elitistas» de ese período se atribuye a la exitosa supresión de estas obras por parte de los ortodoxos que se impusieron tras la cristianización del imperio bajo Constantino. Mientras, apasionantes descubrimientos de papiros cristianos antiguos en Egipto supuestamente ofrecen un fondo de evidencia más imparcial. Esta evidencia, según afirman algunos, pone en entredicho las declaraciones de obispos como Ireneo, ya que muestran que en el período antiguo varios evangelios no canónicos eran al menos tan populares como los cuatro. A fecha de hoy, por ejemplo, hay más manuscritos antiguos del *Evangelio de Tomás* (tres) que del Evangelio de Marcos (uno). Pero como veremos en la próxima sección, cuando se evalúan todos los datos parece que la evidencia de los manuscritos en su estado actual complementa las

fuentes literarias muy bien y muestra su testimonio común de manera tangible.

3.1. Formato físico: códice frente a rollo. En primer lugar tenemos que ocuparnos de la cuestión elemental de la forma del libro. En tiempos de Jesús la forma habitual de un libro, secular o sagrado, era el rollo. Pero nuestros descubrimientos más antiguos de manuscritos cristianos ponen de manifiesto que los creyentes, ya desde el principio y prácticamente en todos los casos conocidos, adoptaron el formato más novedoso (y que también llevaba más trabajo) del códice (como el libro moderno) para hacer copias de los libros bíblicos. Este era el caso tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento, incluidos los Evangelios. Actualmente, los cuatro Evangelios —Mateo, Marcos, Lucas o Juan— están representados cuarenta veces en treinta y cinco manuscritos de los siglos II o III recuperados de las arenas egipcias. Ni uno solo de ellos es un rollo sin usar, y solamente uno es un opistógrafo (un texto escrito en la cara externa de un rollo usado, presumiblemente cuando no había disponible ningún otro material). Los treinta y nueve casos restantes aparecen en forma de códice.

En comparación con lo anterior, contamos ahora mismo con diez fragmentos de papiros anteriores al siglo IV que contienen textos de evangelios que no son Mateo, Marcos, Lucas o Juan. Esta disparidad numérica (treinta y nueve frente a diez) difícilmente apunta a una equivalencia en popularidad, a pesar de la escasa representación de Marcos. Más importante todavía es el hecho de que de estos diez, solo cinco son códices (incluida una sola copia del *Evangelio de Tomás*), cuatro están copiados en rollos sin usar y uno es un opistógrafo. Esto significa que únicamente cinco de los diez fragmentos más antiguos de evangelios no canónicos tienen siquiera la forma física que los haría parecer similares a las treinta y nueva copias contemporáneas de uno de los Evangelios canónicos. E incluso estos cinco fragmentos muestran ciertas irregularidades (en el tamaño del códice, la formalidad de la mano del escriba, el uso de abreviaturas *nomina sacra*, etc.) cuando se los compara con los manuscritos actuales que contienen Mateo, Marcos, Lucas o Juan.

Así pues, la evidencia más antigua de que disponemos hoy en día indica que a menudo se establecían distinciones entre los Evangelios incluso en la etapa de producción, cuando se preparaban y copiaban

como objetos físicos. Estas distinciones no deberían entenderse como que nadie consideró nunca como Evangelios autoritativos, inspirados o bíblicos a otros que no fueran los cuatro; sin embargo, sí dan a entender, a juzgar por la tradición de la transmisión, que cualquiera que los hubiese considerado de esta manera probablemente se había distanciado de lo que parece haber sido la corriente principal del cristianismo. Las pruebas manuscritas a nuestra disposición sugieren que obras como el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de María* y el *Evangelio de Pedro* o bien tendían a ser consideradas de modo distinto a los cuatro Evangelios canónicos, incluso por aquellos que los copiaron, o bien quienes los copiaban solían pertenecer a redes de escribas diferentes de las que copiaban los Evangelios canónicos.

3.2. Códices con varios Evangelios. El Evangelio cuádruple no era una mera idea; estaba cobrando forma material de distintas maneras. Probablemente la más destacada de ellas era el intento de juntar dos o más de estos Evangelios en formado físico en los códices que producían los escribas cristianos. Unir de este modo libros que originalmente formaban obras distintas no hacía sino aumentar la impresión de que tales libros debían ir unidos en cierto sentido. El primer códice conservado que contiene los cuatro Evangelios es P45, del siglo III, que incluye los cuatro Evangelios y Hechos. De una fecha un poco anterior es P75, que contiene Lucas y Juan, aunque hay algunos que especulan con la posibilidad de que existiera un segundo volumen con los Evangelios de Mateo y Marcos. Los fragmentos conocidos como P4 + 64 + 67 datan de finales del siglo II o principios del III y contienen partes de Mateo y Lucas procedentes del mismo códice, un códice que probablemente contuviera más Evangelios. Hasta la fecha, las pruebas de los códices de Evangelios provenientes de los primeros tres siglos evidencian únicamente combinaciones de los cuatro Evangelios: esto es, no hay combinaciones, por ejemplo, de Mateo, Marcos y *Tomás* o de Juan, *Pedro* y *María*.

3.3. Sinopsis y armonías de los Evangelios. Los códices elaborados para contener dos o los cuatro Evangelios de la iglesia no eran la única expresión física del canon compuesto por cuatro Evangelios. En algún momento del siglo III, Amonio de Alejandría editó la primera sinopsis de los Evangelios de que tengamos constancia, en la que unió en un solo libro los tres relatos paralelos junto con la narración de Mateo como

texto base. Ya se ha mencionado anteriormente un efecto incluso anterior de esa noción de un Evangelio cuádruple. La armonía de los Evangelios compuesta por Teófilo de Antioquía y el más conocido *Diatessaron* realizado por Taciano el Sirio, un antiguo discípulo de Justino, eran armonías de los mismos cuatro Evangelios, aquellos que Ireneo y Clemente habían dicho que ya eran tradicionales en su época. Se ha afirmado con un tono de seguridad que Taciano utilizó otros evangelios, pero la evidencia para ello es tenue. Si se emplearon otras fuentes escritas, no fueron usadas programáticamente como los cuatro. El hecho de que al menos dos armonías de los Evangelios en las que se combinaban los relatos de los mismos cuatro Evangelios apareciesen ya en la década del 170 parece dar fe de un reconocimiento previo de estos cuatro como apartados en al menos algunos círculos cristianos de Roma y Antioquía. Un fragmento de pergamino griego (P. Dura 10 [escrito en un rollo, no un códice]) del *Diatessaron*, que data de mediados del siglo III o antes, fue descubierto en Dura-Europos, Siria, en 1933.

Un tema importante del testimonio material de estos artefactos es que todos proceden de una época anterior a Constantino y no se pueden explicar recurriendo al argumento de una supuesta supresión por parte de la línea más ortodoxa. Las estadísticas, claro está, variarán a medida que se realicen nuevos descubrimientos. Pero a menos que cambien de forma espectacular con respecto a la tendencia a la que apuntan, continuarán apoyando y completando la imagen de una recepción temprana de los Evangelios y de otros escritos cristianos que nos ofrecen las fuentes literarias.

4. Conclusión.

Los datos actuales no permiten llegar a una conclusión clara en cuanto a cuándo surgió por primera vez la percepción de un canon compuesto por cuatro Evangelios o cuando se impuso esta en la mente de la iglesia. Sin embargo, desde la última mitad del siglo II aparecen evidencias que apuntan a un reconocimiento temprano ya en la primera mitad: (1) el uso extendido de cada uno de estos Evangelios como Escritura y la apelación bastante corriente que hacen los autores a finales del siglo II a una tradición más antigua sobre la agrupación de los cuatro; (2) la aparición de al menos dos armonías de los cuatro Evangelios; (3) la tendencia a unir dos de estos Evangelios, o los cuatro, en códices. Si

tuviéramos que conjeturar que la percepción de un canon formado por cuatro Evangelio surgió no muchos años después de que el último de ellos se distribuyera entre una serie de iglesias, esto al menos explicaría en gran medida lo que iba a acontecer. En cualquier caso, no pasó mucho tiempo hasta que la iglesia mostrara tal fidelidad a este testimonio cuádruple sobre Jesús como algo natural y vital de modo que inspirara comparaciones entre los Evangelios y los cuatro vientos (Ireneo), los cuatro elementos de la creación (Orígenes), los cuatro seres vivientes bajo el trono de Dios (Ireneo) y los cuatro ríos que riegan la iglesia, el paraíso de Dios (Hipólito).

Véase también CRÍTICA CANÓNICA; EVANGELIO: GÉNERO; EVANGELIOS APÓCRIFOS; CRÍTICA TEXTUAL.

BIBLIOGRAFÍA. **J.-M. Auwers y H. J. de Jonge,** eds., *The Biblical Canons* (BETL 163; Lovaina: Leuven University Press, 2003); **J. Barton,** *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox, 1997); **R. Bauckham,** *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **S. D. Charlesworth,** «Indicators of Catholicity in Early Gospel Manuscripts», en *The Early Text of the New Testament*, ed. C. E. Hill y M. J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2012) 37–48; **D. L. Dungan,** *Constantine's Bible: Politics and the Making of the New Testament* (Mineápolis: Fortress, 2007); **J. K. Elliott,** «Manuscripts, the Codex and the Canon», *JSNT* 63 (1996) 105–23; **P. Foster,** ed., *The Non-Canonical Gospels* (Londres: T & T Clark, 2008); **H. Y. Gamble,** *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven, CT: Yale University Press, 1995); **A. F. Gregory y C. M. Tuckett,** eds., *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2005); **D. D. Hannah,** «The Four-Gospel "Canon" in the *Epistula Apostolorum*», *JTS* 59 (2008) 598–633; **M. Hengel,** *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Londres: SCM Press, 2009); **C. E. Hill,** «Ignatius, "the Gospel" and the Gospels», en *Trajectories Through the New Testament and the Apostolic Fathers*, ed. A. Gregory y C. Tuckett (Oxford: Oxford University Press, 2005) 267–85; ídem, «"The Orthodox Gospel": The Reception of John in the Great Church Prior to Irenaeus», en *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. T. Rasimus (NovTSup 132; Leiden: E. J. Brill, 2009) 233–300; ídem, «Serapion of Antioch, the *Gospel of Peter*,

and a Four Gospel Canon», en *Ascetica, Liturgica, Orientalia, Critica et Philologica, the First Two Centuries: Papers Presented at the 15th International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2007*, ed. J. Baun et al. (StPatr 45; Lovaina: Peeters, 2010) 337–42; ídem, *Who Chose the Gospels? Probing the Great «Gospel Conspiracy»* (Oxford: Oxford University Press, 2010); **L. Hurtado,** *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids: Eeerdmans, 2006); **H.-J. Klauck,** *Apocryphal Gospels: An Introduction*, trad. B. McNeil (Londres: T & T Clark, 2003); **M. Kruger,** *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books* (Wheaton, IL: Crossway, 2012); **L. M. McDonald y J. A. Sanders,** eds., *The Canon Debate* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002); **B. M. Metzger,** *The Canon of the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1987); **O. Skarsaune,** «Justin and His Bible», en *Justin Martyr and His Worlds*, ed. S. Parvis y P. Foster (Mineápolis: Fortress, 2007) 53–76; **G. N. Stanton,** «The Fourfold Gospel», *NTS* 43 (1997) 317–46.

C. E. Hill

CÁNTICOS E HIMNOS

Cantar formaba parte del culto del templo judío y posiblemente también del culto en la sinagoga. Hay indicios de que Jesús y sus discípulos cantaron, y cantar cánticos e himnos se convirtió en una característica del primitivo culto cristiano, con elementos hímnicos que podría decirse que aparecen en los textos del NT. En los Evangelios se han identificado posibles himnos en el Evangelio de Lucas y quizás en el Cuarto Evangelio.

1. Cánticos e himnos en la vida de Jesús
2. Identificación de himnos en los Evangelios
3. Posibles himnos en Lucas
4. Posible himno en Juan

1. Cánticos e himnos en la vida de Jesús.

La única referencia clara a cánticos o himnos en los Evangelios se encuentra en Marcos 14:26 (// Mt 26:30), donde Jesús y sus discípulos "cantaron" (*hymneō*) después de concluir su comida pascual. El incidente apenas se reseña en la narración: se trata de un participio circunstancial (*hymnēsantes*) que describe lo que hizo el grupo antes de "salieron al Monte de los Olivos". Aunque no hay nada que nos permita afirmar lo

que se cantó, la evidencia de Filón (*De Spec. Leg.* 2.148) y la Misná (*m. Pesaḥ* 10:6) sugiere que era costumbre acabar la comida pascual cantando. Si *m. Pesaḥ* 10:6 es un reflejo de la práctica del siglo I, entonces Jesús y sus amigos probablemente cantaron una parte o todo el Hallel (Sal 113–118) con o sin bendición. El verbo *hymneō* significa "cantar" o "salmodiar", así que su interpretación de los salmos (si es eso lo que hicieron) podía haber sido un recital rítmico o algo que implicara una tonada.

Este himno después de cenar no es probable que hubiera sido la única vez que Jesús cantó. Él y sus discípulos aprendieron el himno pascual que entonaron de sus familias, con las que habían cantado himnos festivos toda su vida. Es plausible, aunque no seguro al cien por cien, que Jesús y sus seguidores había acudido a Jerusalén con motivo de una festividad al menos una vez en su vida antes del viaje que acabó con la crucifixión de Jesús. En esas ocasiones probablemente cantaron alguno de los "salmos de ascensión" compuestos para los peregrinos que iban de camino a *Jerusalén (e.g., Sal 121–122). Una vez en el *templo, habrían escuchado a los levitas interpretar los salmos (*m. Tamid* 7:4). Al menos alguno de estos salmos iban acompañados de diversos instrumentos (*m. ʿArak.* 2:3–4), lo que hace posible que se cantaran los salmos. Varios salmos incluyen instrucciones para que toda la congregación cante, aplauda, grite al unísono, etcétera. Es verosímil, pues, que Jesús y sus seguidores cantaran de camino a las fiestas y durante las mismas; una vez más, probablemente aprendieron cómo hacerlo imitando a sus familias mientras crecían.

No sabemos lo suficiente acerca de la *adoración en la sinagoga en el siglo I para decir si incluyó cánticos. En efecto, algunos eruditos dudan que antes de la destrucción del templo en el año 70 las *sinagogas de Palestina fueran habitualmente lugares de oración y adoración. Pero según *m. Taʿan.* 4:2–4, grupos de judíos que no eran sacerdotes se reunían en sus aldeas a la hora de los sacrificios diarios, haciendo que sus *oraciones coincidieran con las de los *sacerdotes en el templo. Si este pasaje representa correctamente las prácticas anteriores al año 70 A. D., entonces algunos judíos de las aldeas de Galilea oraban juntos habitualmente para imitar el culto del templo; quizás también cantaban los salmos prescritos por la misma razón.

2. Identificación de himnos en los Evangelios.

El primitivo culto cristiano incluía cánticos (1 Cor 14:26; Ef 5:19; Col 3:16), pero solamente tenemos indicios sobre cuándo, cómo o qué cantaban. En los tres textos citados aquí, "salmo" probablemente indica que continuaron utilizando los salmos bíblicos, pero "salmo" también podía incluir poesía recién compuesta que se asemejara a un salmo. La carta de Plinio a Trajano (112 A. D.), citando el testimonio de cristianos expracticantes, afirma que habitualmente cantaban un himno antifonal a Cristo como si fuera un dios. No es de extrañar, pues, que algunos especialistas hayan identificado tres pasajes con tintes de salmo en Lucas 1–2 y el prólogo poético y cristocéntrico del Evangelio de Juan como posibles himnos cristianos primitivos.

Habida cuenta que los escritores antiguos a menudo no indicaban dónde comenzaba o finalizaba un pasaje citado, los eruditos normalmente sostienen que un pasaje es o contiene un himno si se cumplen una o más de las siguientes condiciones: (1) es rítmico o posee métrica; (2) emplea paralelismos característicos de los salmos; (3) su vocabulario, temas o puntos de vista teológicos son diferentes del resto de la obra. Si el ritmo o paralelismo está presente, pero el supuesto himno encaja bien en su contexto, todavía podría tratarse de un himno, pero uno compuesto por el evangelista en lugar de citado.

3. Posibles himnos en Lucas.

Lucas 1–2 contiene tres o cuatro pasajes que pueden haber sido himnos cristianos primitivos, aunque sus orígenes son objeto de debate. Dado que formaban parte de la liturgia cantada de la iglesia en épocas posteriores, estos poemas tradicionalmente se conocen por sus primeras palabras en latín. El Magnificat (Lc 1:46–55), el Benedictus (Lc 1:68–79) y el Nunc Dimittis (Lc 2:29–32) se suelen identificar como himnos, mientras que el Gloria (Lc 2:14), debido a su brevedad, es más identificado como una doxología o una exclamación de alabanza. Al igual que la mayoría que los que piensan en estos estos tres primeros pasajes como "himnos de la infancia", tanto R. E. Brown como S. Farris sostienen que fueron compuestos primeramente en hebreo o arameo y luego traducidos al griego; junto a F. Bovon, creen que Lucas redactó estos textos preexistentes para incorporarlos al relato de la infancia. Señalan que parte del vocabulario de los himnos no aparece en ningún

otro lugar de Lucas-Hechos y defienden que los himnos en algunos sentidos no cuadran con el contexto que los rodea. Otros autores que identifican estos textos como himnos (Coleridge; Green; Tannehill) entienden que forman parte integral del diseño general de Lucas para el Evangelio, con independencia de sus orígenes.

3.1. El Magnificat (Lc 1:46–55). El Magnificat se inspira en el cántico de Ana (1 Sm 2:1–10) pero se basa en frases de todos los LXX. La respuesta de *María al anuncio de Gabriel y a la palabra profética de Elisabet es un salmo del tipo que se suele identificar como himno de alabanza. En la primera estrofa (Lc 1:46–50) la atención recae sobre las circunstancias de la propia María: "ha mirado" (Lc 1:48) es un eco de lo dicho por Gabriel (Lc 1:30), y "me dirán bienaventurada todas las generaciones" (Lc 1:48) recoge las palabras de Elisabet (Lc 1:42, 45). En la segunda estrofa María reflexiona sobre cómo el anuncio de Dios a ella será una buena nueva para algunos (los pobres, los hambrientos, los descendientes de Abraham) y juicio para otros (los orgullosos, los ricos, los poderosos). Así pues, anticipa los ministerios de Juan y Jesús, y su salmo ayuda a describirla como uno de los discípulos ideales de Jesús que aparecen en el Evangelio de Lucas.

3.2. El Benedictus (Lc 1:68–79). El himno de Zacarías es una *profecía inspirada por el Espíritu (Lc 1:67), una *beraká* o salmo de alabanza del tipo que comienza diciendo: "Bendito sea el Señor" (e.g., Sal 144). En vez de utilizar el paralelismo hebreo como el Magnificat, actúa afirmando un tema y luego repitiéndolo y elaborando sobre él: "cuerno de salvación" (Lc 1:69) es retomado por "conocimiento de salvación" (Lc 1:77), "redimido a su pueblo" (Lc 1:68) por "salvación de nuestro enemigos" (Lc 1:71), y así. También se divide en dos estrofas. Zacarías primero alaba a Dios por salvar a Israel de sus enemigos (Lc 1:68–73) y luego reflexiona sobre el papel que desempeña Juan en esos acontecimientos como "profeta del Altísimo" (Lc 1:74–79). Las predicciones de Zacarías sobre la *salvación de Israel tienen un matiz trágico en un Evangelio que predice la destrucción del *templo y el sufrimiento de *Jerusalén, pero también destaca la gracia y el *perdón de pecados que Dios está ofreciendo. Zacarías debería saberlo, ya que estas son sus primeras palabras en nueve meses después de quedarse mudo por haber dudado de un ángel.

3.3. El Nunc Dimittis (Lc 2:29–32). El breve salmo de alabanza de

Simeón (Lc 2:28) lo identifica como alguien que, al igual que María, Elisabet, Ana y los pastores, ve claramente y responde favorablemente a lo que Dios está haciendo a través de Jesús. Sus palabras se hacen eco y matizan los dos himnos anteriores. Como María, Simeón habla de la salvación de Dios para un esclavo, pero la extiende a todos los pueblos, judíos y gentiles. Como Zacarías, Simeón está agradecido por la paz de Dios, pero la concibe como una muerte apacible en lugar de como una alternativa a "la sombre de muerte" (Lc 1:79). La oración de Simeón, que toma parte de su vocabulario de los cánticos del *siervo de Isaías (e.g., "luz de las naciones" [Is 49:6, LXX]), prefigura la tranquila aceptación de su muerte por parte de Jesús, quien encomienda su espíritu al cuidado de Dios (Lc 23:46).

3.4. ¿Himnos en Lucas? Los tres pasajes en cuestión son sin duda poéticos, y utilizan el paralelismo hebreo y frases familiares del AT para alabar a Dios. Los poemas son una parte integral de los dos primeros capítulos, creando resonancias y contrastes: María se fija en la misericordia de Dios sobre los pobres, y Zacarías en la salvación para Israel en general, mientras que Simeón predice luz para los gentiles. Las palabras y los hechos de Jesús en el resto de Lucas amplían y a la vez desbaratan lo que se podría predecir tras una primera lectura de los himnos. O bien Lucas los compuso o bien editó himnos preexistentes para hacerlos tan compatibles con sus propósitos.

Ninguno de los tres posee métrica; ninguno tiene líneas de una longitud más o menos similar; el Magnificat, no obstante, está construido en la tradicional forma sálmica. Lucas 1:46 da inicio al poema con un paralelismo sinónimo: el orden de la frase es verbo ("engrandece", "se regocija"), sujeto ("mi alma", "mi espíritu"), objeto ("al Señor", "Dios de mi salvación"). Lucas 1:52–53, en cambio, tiene una forma quiástica: el Señor (A) quitó de los tronos a los poderosos y (B) exaltó a los humildes; (B') a los hambrientos colmó de bienes y (A') a los ricos envió vacíos. La estructura no sólo contrasta "bienes" con "vacíos", sino que también identifica "tronos" con "vacíos". El poema no tiene métrica, pero tampoco lo son muchos salmos. Así pues, resulta verosímil que Lucas encontrara el texto de un himno antiguo que fuera adecuado para su Evangelio, o (tal vez más plausible, dado lo mucho que concuerda con sus temas) lo compuso con el salmo de Ana como modelo tanto para que encajara con la situación de María como para que sirviera como algo que

los cristianos pudieran cantar.

El Benedictus y el Nunc Dimittis son poéticos, pero ninguno tiene métrica o paralelismos habituales en su estructura. Por tanto, es menos probable que estos se compusieran para ser cantados, al menos en la forma en que los tenemos.

4. Posible himno en Juan.

Otro pasaje evangélico que a veces se ha pensado que contenía un antiguo himno cristiano es el prólogo de Juan (Jn 1:1–18). R. Bultmann, seguido por muchos otros, propuso que la mayor parte de Juan 1:1, 3–5, 9–12b, 14, 16 era un himno compuesto originalmente por los seguidores de *Juan el Bautista y más tarde comentado para que pudiera incluirse en el Evangelio. Muchos coinciden en que detrás del prólogo subyace un himno pero discrepan de que provenga de una secta (proto-)gnóstica del Bautista. E. Haenchen, R. E. Brown y muchos otros propusieron un himno basado en textos e ideas sapienciales judíos; este tipo de teorías normalmente deja a un lado Juan 1:6–8, 15, 18 como comentarios exegéticos que no formaban parte originalmente del himno.

Quienquiera que escribiera o editara Juan 1:1–18 estaba reflexionando sobre la teología y el lenguaje de Génesis 1 al modo de Proverbios 8:22–36, donde la creación tiene lugar mediante la acción de la *Sabiduría divina personificada. Textos sapienciales judíos del Segundo Templo, como Eclesiástico 24 y Sabiduría de Salomón 6:22–10:21, desarrollan aún más la idea de luna Sabiduría divina presente en la creación y siempre disponible para los buscadores justos que aman la Torá de Dios. El prólogo de Juan habla de “palabra” en lugar de “sabiduría”, identificando audazmente la “palabra” como Dios y luego, con la misma audacia, como Jesús. La elección de **logos* (“palabra”) en vez de *sophia* (“sabiduría”) puede que se deba en parte al uso de *logos* como un concepto importante en algunas filosofías grecorromanas del siglo I. Algunos estoicos, por ejemplo, concebían al *logos* como un principio divino presente en todo el cosmos, su primera causa, y el guía a una vida vivida de acuerdo con la naturaleza (Diógenes Laercio, *Vit.* 7.134; Séneca, *Ep.* 76.9–10). El uso que se hace en el prólogo es bastante diferente (e.g., el *logos* estoico era impersonal), pero el uso del término para abrir el Evangelio quizás fue un intento de interpretar la historia de Jesús en términos interculturalmente significativos. Así, inspirándose en

textos veterotestamentarios y en tradiciones interpretativas judías, pero manteniendo la vista puesta en el mundo en general, el autor del prólogo clara y poéticamente elaboró una explicación convincente de lo que Dios estaba haciendo en Jesús, y al hacerlo así el autor afectó a la teología cristiana posterior tanto como el que más.

4.1. ¿Un himno antiguo en el Prólogo? El supuesto himno emplea un paralelismo "escalonado", donde la última palabra de una línea se convierte en la primera de la línea siguiente: "palabra" (finaliza el v. 1a, comienza el v. 1b), "Dios" (finaliza el v. 1b, comienza el v. 1c [en griego]), "vida" (finaliza el v. 4a, comienza el v. 4b), "luz" (finaliza el v. 4b, comienza el v. 5a), etcétera. Aquellos que dicen que Juan 1:1–18 incorpora un himno anterior señalan que algunas de las palabras y conceptos más importantes de este pasaje no aparecen más adelante en el Evangelio de Juan (e.g., "palabra" como título para referirse a Jesús, gracia, plenitud). Juan 1:6–9 presenta a Juan el Bautista como testigo de la luz pero no como la verdadera luz; esto se repite en gran medida en Juan 1:19–22, como si el prólogo se hubiera añadido después de que la perícopa que presenta a Juan ya se hubiera compuesto. Las objeciones a esta teoría señalan que incluso cuando las partes en "prosa" se separan de las partes en "verso" dispuestas en estrofas, las líneas no están equilibradas y con frecuencia no tienen métrica, y tampoco se utiliza uniformemente la forma escalonada. Así pues, algunos comentaristas hablan del prólogo como de "un poema con comentario" (Ringe, 48) y consideran Juan 1:1–18 como una unidad.

4.2. El Prólogo como composición unificada. R. A. Culpepper sostuvo convincentemente que todo el prólogo es un quiasmo que gira en torno a Juan 1:12b, "les dio potestad de ser hechos hijos de Dios", y que el pivote que se resalta de este modo resulta adecuado como presentación de la tesis para todo el Evangelio. Si bien es cierto que a Jesús solamente se le llama "la Palabra" en el prólogo, también es cierto que a lo largo del Evangelio de Juan Jesús se refiere frecuentemente a sus palabras como las palabras de Dios, palabras que uno debe creer para obtener la vida y la luz. Otros temas del prólogo reaparecen más adelante en el Evangelio: por ejemplo, Jesús es la luz del mundo, a quien las tinieblas no pueden ni vencer ni comprender; él da vida; el mundo no lo conoce. El prólogo funciona como un compendio del Evangelio, invitando al lector a esperar relatos de la palabra de Dios, la gloria de

Dios y la gracia de Dios.

4.3. ¿Un himno en Juan? Tal como está, el prólogo no es un himno, ni siquiera es todo él poesía. Resulta imposible decir si las secciones que sí parecen ser poesía existieron independientemente antes de la composición de Juan, o si el autor de este Evangelio compuso o editó versos de un himno para cantarlo, además de para que sirviera para presentar los temas de su libro. Pero puesto que se puede demostrar que Juan 1:1–18 es una composición unificada que anticipa muy bien el resto del Evangelio, y dado que las secciones poéticas no siempre poseen métrica, parece más probable que el autor de Juan estuviera, como tantos profetas antes que él, haciendo que sus ideas cantaran sin llegar a componer un himno.

Véase también ORACIÓN; ADORACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **F. Bovon,** *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, trad. C. M. Thomas (Herm; Mineápolis: Fortress, 2002) – existe edición castellana: El Evangelio según san Lucas (Salamanca: Sígueme, 1995); **R. E. Brown,** *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (Garden City, NY: Doubleday, 1977) – existe edición castellana: El nacimiento del Mesías. Comentario a los Relatos de la Infancia (Madrid: Cristiandad, 1982); **M. Coleridge,** *The Birth of the Lukan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1–2* (JSNTSup 88; Sheffield: JSOT Press, 1993); **R. A. Culpepper,** "The Pivot of John's Gospel", *NTS* 27 (1980) 1–31; **S. Farris,** *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance* (JSNTSup 88; Sheffield: JSOT Press, 1985); **J. B. Green,** *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **E. Haenchen,** *John: A Commentary on the Gospel of John*, trad. R. W. Funk, vol. 1 (Filadelfia: Fortress, 1984); **E. Harris,** *Prologue and Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist* (JSNTSup 107; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994); **S. Ringe,** *Wisdom's Friends: Community and Christology in the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 1999); **R. C. Tannehill,** *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 1: *The Gospel According to Luke* (Filadelfia: Fortress, 1986); **R. B. Vinson,** *Luke* (SHBC 21; Macon, GA: Smyth & Helwys, 2008).

R. B. Vinson

CAPERNAUM. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

CEGUERA Y SORDERA

La ceguera y la sordera aparecen frecuentemente en los Evangelios, tanto en su sentido literal como metafórico. Los lectores se encuentran con personas que carecen de la facultad de ver u oír, y que generalmente son sanados por Jesús. Sin embargo, en el plano figurado, ver y oír se se utilizan como metáforas de la agudeza espiritual o de la falta de ella (véase, e. g., Mt 23, donde Jesús tilda a los fariseos de «ciegos» hasta en cinco ocasiones; o fijémonos en el frecuente exhortación de Jesús: «El que tenga oídos para oír, oiga», donde la capacidad de oír implica una correcta comprensión). También se da el caso de se utilicen simultáneamente los sentidos literal y figurado, de modo que se da por supuesto que alguien físicamente ciego o sordo también lo es en el sentido espiritual.

La fisonomía, la idea de que el carácter moral de una persona se puede conocer a partir de su apariencia física externa, era algo habitual que formaba parte de la cultura en la que se escribieron los Evangelios. Pocos especialistas modernos han leído los Evangelios usando la fisonomía, pero recientemente algunos han llamado la atención sobre el particular (e. g., Parsons; Hartsock). Si bien existe un cierto debate sobre si los autores de los evangelios son conscientes de la fisonomía (Lucas y Juan parecen ser más conscientes que Marcos y Mateo), y se cuestiona si un determinado autor evangélico socava o deconstruye la suposición de la fisonomía o simplemente refleja lo que es una realidad en la cultura en general, lo que parece claro es que rasgos físicos como la ceguera y la sordera significan algo más que simplemente la discapacidad en sí. Interpretadas así, muchas de las historias de *curaciones de los Evangelios no solo hablarían de Jesús sanando una dolencia física, sino también un defecto espiritual; esto es, Jesús trae entendimiento a aquellos que previamente carecían de él.

1. Ceguera
2. Sordera

1. Ceguera.

El mundo antiguo tenía muchas teorías sobre el funcionamiento de la visión (véase Betz). Una de ellas, llamada «intromisión», suponía que la luz llegaba al ojo desde el exterior, y que el ojo era el primer paso en el procesamiento de esa luz. Esta es, más o menos, nuestra interpretación

moderna. Sin embargo, era más habitual el punto de vista llamado «extramisión», según el cual el ojo era la fuente de la luz, o al menos canalizaba la luz que se originaba en el interior del cuerpo. De esta manera, el ojo funcionaba más como una linterna, emitiendo luz en vez de recibiéndola. Cuando Jesús afirma: «La lámpara del cuerpo es el ojo; así que, si tu ojo es bueno, todo tu cuerpo estará lleno de luz, pero si tu ojo es maligno, todo tu cuerpo estará en tinieblas» (Mt 6:22–23; Lc 11:33–34), da por cierta la extramisión. El ojo emite luz, y un buen ojo emite buena luz, mientras que un ojo oscuro emite mala luz o nada de luz. Según esta cosmovisión, un ciego no tiene luz que emitir; la luz interior se ha apagado, como bien refleja la falta de vista.

En los Evangelios se pueden observar numerosos ejemplos significativos de ceguera. Marcos utiliza la ceguera de un modo que da a entender que los discípulos son los que carecen de entendimiento. En Marcos (Mc 8:22–26; 10:46–52) se producen dos destacas curaciones de ciegos. En la primera escena, que es peculiar de Marcos, un ciego anónimo es traído ante Jesús y este necesita dos intentos para restablecer su visión por completo. La segunda historia es la de Bartimeo que clama a Jesús desde el margen del camino. Estas historias forman una inclusión en torno al viaje a *Jerusalén, en la que la atención se centra principalmente en los *discípulos y el discipulado, y en la que Jesús predice su muerte en tres ocasiones, aunque los discípulos no lo entienden. De esta forma, las historias de los dos hombres ciegos se pueden leer no solo como historias de curaciones, sino también como metáforas de los discípulos, cuya ceguera espiritual todavía no ha sido curada. En su caso necesitarán un segundo toque, por decirlo así, para que Jesús abra sus ojos por completo y puedan ver su identidad y misión.

Mateo no incluye la historia de Marcos 8, pero sí la curación de Bartimeo. Además, Mateo frecuentemente utiliza la ceguera en un sentido puramente metafórico, refiriéndose a los «guías ciegos» (Mt 15:14) y usando la palabra «ciegos» cinco veces en los ayes contra los fariseos (Mt 23). Mateo, al igual que Marcos y Lucas, también parece estar muy influenciado por el uso de la ceguera en los escritos de los profetas, particularmente en Isaías. Así, por ejemplo, los sinópticos invocarán Isaías 6:9–10 para darle sentido a las *parábolas (Mt 13:14–15; Mc 4:12; Lc 8:10). Isaías, claro está, vincula la ceguera y la sordera

con la *dureza de corazón, la idolatría del pueblo de Israel y el rechazo de este a seguir la alianza, y el uso que hace Isaías de la ceguera como metáfora de estas cosas claramente se ha hecho un hueco en los relatos de los autores de los Evangelios.

Lucas emplea la ceguera y su curación como una especie de clave interpretativa del Evangelio. En la autopresentación de Jesús en Lucas 4:17–21 lee un fragmento del rollo de Isaías y anuncia la llegada del *evangelio a los pobres, los prisioneros, los ciegos y los oprimidos. Jesús sanará a los ciegos físicos, pero indudablemente también tiene en mente la ceguera espiritual. Hechos continúa esta trayectoria, especialmente en el encuentro de Pablo en el camino de Damasco (Hechos 9:1–22).

Juan a menudo utiliza ver y creer conjuntamente, muchas veces de manera intercambiable. El ejemplo más claro es Juan 9, donde Jesús se encuentra con un hombre ciego de nacimiento. El hombre es sanado, tanto en un sentido físico como espiritual. Esto queda claro en su interrogatorio por parte de los líderes religiosos, cuando se burla y esquiva la pregunta y dice finalmente: «una cosa sé, que habiendo yo sido ciego, ahora veo» (Jn 9:25). Muchos comentaristas han observado que esta historia se puede leer tanto en un plano literal, como un milagro de sanidad, como en un plano figurado, como una historia de iluminación y *salvación espirituales. Este tipo de doble lectura ciertamente es posible, tal vez incluso preferible, a través de los Evangelios.

2. Sordera.

La sordera se utiliza con menor frecuencia en las historias de sanidades en los Evangelios, pero transmite prácticamente lo mismo que la ceguera. El uso más habitual de la sordera en los Evangelios es el que que aparece en relación con la parábola del sembrador (Mc 4:1–20; Mt 13:1–17; Lc 8:4–15). En la explicación de esta parábola, Jesús invoca Isaías 6:9–10 para explicar porqué tantas personas no llegan a entender el evangelio. El oído y la sordera hablan claramente del estado espiritual interior de cada uno. La facultad de oír se emplea para hablar de la obediencia (cf. Sant 1:22–25), y la sordera para denotar la insensibilidad espiritual o la dureza de corazón. También podría compararse Marcos 8:17, donde Jesús le pregunta a sus discípulos después de la multiplicación de los panes: «¿No entendéis ni comprendéis? ¿Aún tenéis

endurecido vuestro corazón? ¿Teniendo ojos no veis, y teniendo oídos no oís?»

Una pregunta clave con respecto a estos textos es la que tiene que ver con la causa. ¿Es Dios quien causa que los corazones de algunos se endurezcan, de manera que está haciendo que las personas se vuelvan sordas, o son ellos los sordos por sí mismos, que no comprenden correctamente el evangelio cuando se ven confrontados por él? Todavía no se ha alcanzado un consenso claro sobre este particular entre los estudiosos.

Véase también DUREZA DE CORAZÓN; SANIDAD.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison,** «The Eye Is the Lamp of the Body (Matthew 6:22–23 = Luke 11:34–36)», *NTS* 33 (1987) 62–66; **H. D. Betz,** «Matthew 6:22f and Ancient Greek Theories of Vision», en *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, ed. E. Best y R. McL. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) 46–64; **J. H. Elliott,** «The Evil Eye and the ehena n the Mount: Contours of a Pervasive Belief in Social Scientific Perspective», *BibInt* 2 (1994) 51–84; **E. Haenchen,** «Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke», *Bib* 67 (1986) 457–77; **C. Hartsock,** *Sight and Blindness in Luke-Acts: The Use of Physical Features in Characterization* (BIS 94; Leiden: E. J. Brill, 2008); **S. Horne,** «"Those Who Are Blind See": Some New Testament Uses of Impairment, Inability, and Paradox», en *Human Disability and the Service of God: Reassessing Religious Practice*, ed. N. L. Esland y D. E. Saliers (Nashville: Abingdon, 1998) 88–101; **D. Lee,** «The Gospel of John and the Five Senses», *JBL* 129 (2010) 115–27; **M. C. Parsons,** *Body and Character in Luke and Acts: The Subversion of Physiognomy in Early Christianity* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006); **G. D. Robinson,** «The Motif of Deafness and Blindness in Isaiah 6:9–10: A Contextual, Literary, and Theological Analysis», *BBR* 8 (1998) 167–86.

C. Hartsock

CESAREA DE FILIPO. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

CHREIA/AFORISMO

Hace mucho tiempo que los especialistas han venido reconociendo la presencia de aforismos o dichos breves de Jesús en los Evangelios. Sin embargo, la *chreia* helenística, o breve anécdota que transmite una acción o dicho, se ha utilizado más recientemente como medio para

analizar la tradición sobre Jesús.

1. Antecedentes grecolatinos
2. Uso en los Evangelios

1. Antecedentes grecolatinos.

Los pueblos del antiguo mundo Mediterráneo usaban diferentes palabras griegas y latinas para referirse a dichos memorables, especialmente aquellos que presentaban un carácter breve y conciso. Uno de estos términos era *aphorismos*, del que procede la palabra castellana *aforismo*. El vocablo griego era un cognado del verbo *aphorizō*, que tiene el significado básico de «demarcar». Por lo tanto, etimológicamente, designaba aquellos dichos que estaban «marcados» o «apartados» en al menos dos sentidos. En primer lugar, un aforismo era un dicho que se sacaba o que podía sacarse del contexto social en el que se había pronunciado por primera vez, así como de cualquier contexto literario en el que apareciera posteriormente. Se podía separar de estos contextos porque expresaba una idea independiente o pensamiento fundamental que existía por derecho propio, de modo que su veracidad o relevancia no dependían de estos contextos para su significado o poder de persuasión. En consecuencia, otros lo podía citar fácilmente y aplicarlo a nuevas situaciones. En segundo lugar, un aforismo también se solía distinguir del discurso normal ordinario por su enunciado conciso e incisivo. La percepción astuta y a veces provocadora del hablante a menudo se veía incrementada por los aforismos y recursos retóricos como la antítesis, que los hacían todavía más llamativos. Según el médico y filósofo Galeno, un aforismo era un tipo de enseñanza sucinta pero a la vez comprensible, que declaraba brevemente todos los aspectos distintivos concretos del tema en cuestión (*Hipp. aph.* 17b, 351–52).

Otros dos términos utilizados habitualmente en la antigüedad en referencia a dichos de carácter breve y conciso *gnōmē*, transliterado en castellano como «gnome» (véase Aristóteles, *Rhet.* 2.20–21), y *sententia*, que se suele traducir como «sentencia» (véase *Rhetorica ad Herrennium* 4.24.5; Quintiliano, *Inst.* 8.5). Si bien «aforismo», «gnome» y «sentencia» tenían diversos significados, los tres términos eran palabras antiguas para el posterior vocablo *máxima* (derivado del término latino posclásico *ehena*) y jugaban un papel importante en la formación y exhortación morales. Un término antiguo relacionado era *apophthegma* (pl.

apophthegmata), que se empleaba en alusión a un dicho sucinto e ingenioso que a veces, aunque no siempre, era sentencioso. Mientras que los aforismos, gnomes y sentencias circulaban tanto de forma anónima como unidas a algún nombre, la mayoría de los apotegmas, en contraste con los anteriores, conservaban su conexión con aquellas personas que las habían pronunciado por primera vez. Sin embargo, algunos dichos famosos eran atribuidos a diversos individuos, desconociéndose o habiéndose olvidado el nombre de su verdadero autor.

Además de circular de manera independiente y en colecciones, los dichos memorables también aparecen en breves narraciones o anécdotas, que ofrecen el marco para una acción o dicho que normalmente constituye la culminación de la anécdota. El término antiguo para «anécdota» era *chreia* (pl. *chreiai*), que recibió este nombre en vista de su «utilidad» para abordar muchas situaciones en la vida. Elio Teón, a quien se suele datar en el siglo I A. D., definió una *chreia* como «un dicho o una acción concisos, oportunamente atribuidos a alguna persona concreta o a algo análogo a una persona» (Kennedy, 15), y la distinguió tanto del gnome como de la reminiscencia (*apomnēmoneuma*), observando que cuando los gnomes se atribuyen a una persona determinada, se produce una *chreia*. Además, Teón propuso una clasificación básica tripartita de las *chreiai*: (1) la *chreia* formada por dichos, donde los oradores dicen algo importante verbalmente, bien mediante una declaración, bien en respuesta a una pregunta; (2) la *chreia* compuesta por acciones, donde el argumento del individuo se establece mediante una acción en vez de verbalmente; (3) la *chreia* mixta, donde hay tanto discurso como acción.

La popularidad de la *chreia* como forma literaria se acrecentó muchísimo en el período helenístico, cuando se convirtió en parte estándar del currículo en los tres niveles educativos. Se introdujo en el nivel primario, donde los alumnos utilizaban *chreai* para aprender a leer y escribir. En el nivel secundario los maestros la utilizaban para instruir a sus alumnos en la declinación de sustantivos y la conjugación de verbos. Recibió una gran atención en el nivel terciario, donde los estudiantes aprendían a elaborar una *chreia* como uno de los ejercicios preliminares (*progymnasmata*) en retórica. Se creía que una formación que incluyera cómo usar la *chreia* en la argumentación y el análisis no solo permitía adquirir destreza al hablar sino también un buen carácter, debido a que eran los dichos morales de los sabios los que componían el

contenido de la mayoría de *chreiai* (Kennedy, 4). En las postrimerías de la República Romana y principios del Imperio Romano se fueron introduciendo cada vez más los *progymnasmata* en el nivel secundario, y dado que la *chreia* solía ser el tercero de los catorce ejercicios preliminares que se enseñaban, muchos estudiantes que nunca estudiaron formalmente retórica en el nivel terciario recibieron una instrucción básica sobre cómo componer y elaborar una *chreia*. Posteriores maestros de retórica continuaron concediéndole una gran atención al ejercicio en la *chreia* y los demás *progymnasmata*, siendo los más importantes los de Aftonio (finales del siglo IV).

2. Uso en los Evangelios.

El interés de los biblistas en la *chreia* se inició con el surgimiento de la *crítica de las formas, que se centraba en la transmisión de la tradición sobre Jesús con anterioridad a la composición de los Evangelios canónicos. Los críticos de las formas se centraron en las unidades individuales de la tradición, no en los Evangelios como un todo, estableciendo a menudo una distinción entre los dichos de Jesús y los relatos sobre él (como la infancia y los relatos de la *pasión). Si bien se reconocía que las palabras de Jesús, muchas de ellas aforismos (Crossan), a veces eran transmitidas como *logia* independientes carentes de cualquier tipo de marco para el dicho (e. g., Hechos 20:35) y como colecciones de dichos sin contexto narrativo (e. g., *1 Clem.* 13:2), los críticos de las formas estaban especialmente interesados en dichos que contenían relatos breves, ya que consideraban que habían circulado principalmente como unidades independientes de tradición, y a veces también como pequeñas colecciones de material que compartía el mismo tema o asunto. Cuando iban unidas a un breve relato, el dicho tendía a proporcionar la culminación o clímax de la narración en su conjunto. Debido a ese rasgo, tales historias frecuentemente se consideraban más cercadas a la tradición de dichos que a la más extensa tradición narrativa en sí. Consecuentemente, R. Bultmann utilizó «apotegma» para describir «dichos colocados en un contexto breve» (Bultmann, 11), y distinguió tres tipos de marcos: los que eran hostiles («diálogos de controversia»), los que eran amistosos («diálogos scholastic») y los producidos como consecuencia de algún incidente en la vida de Jesús («dichos biográficos»). M. Dibelius, por su parte, creyó que tales

narraciones se utilizaban habitualmente en sermones para aportar ejemplos, y por lo tanto las denominó «paradigmas» (Dibelius, 37–69). V. Taylor empleó el término «historia de pronunciamiento» (Taylor, 63–87) porque tales historias «rápidamente alcanzan su clímax en un dicho de Jesús que era de interés para los primeros cristianos porque incidía directamente en cuestiones de fe y práctica» (Taylor, 23).

Aunque estos pioneros de la crítica de las formas eran conscientes de la existencia de la *chreia* helenística, o bien hicieron un uso escaso de ella al analizar la tradición sobre Jesús (Bultmann, 25), o directamente la consideraron básicamente irrelevante (Dibelius, 152–64). Una consecuencia de esta falta de atención al uso de la *chreia* en el mundo grecolatino fue que solo un número limitado de historias en los Evangelios sinópticos fueron identificadas como *chreiai*. Si bien el número exacto variaba entre estos críticos, únicamente once narraciones del NT solían considerarse como *chreiai*. Diez de ellas se encuentran en Marcos: comer con publicanos y pecadores (Mc 2:15–17), la pregunta sobre el *ayuno (Mc 2:18–22), arrancar grano en *sábado (Mc 2:23–28), la verdadera familia de Jesús (Mc 3:31–34), la bendición de los niños (Mc 10:13–16), el hombre rico y las posesiones (Mc 10:17–22), la petición de Santiago y Juan (Mc 10:35–40), la pregunta sobre el pago de impuestos a César (Mc 12:13–17), la pregunta sobre la resurrección (Mc 12:18–27) y la unción en Betania (Mc 14:3–9). La undécima *chreia* es la curación del hombre hidrópico (Lc 14:1–6) (Robbins, *ABD* 1:308).

La situación ha cambiado espectacularmente en los últimos cincuenta años, y eso ha sido uno de los resultados del renovado interés en la retórica grecolatina y en los aspectos retóricos del NT. A medida que se comenzó a usar extensamente la retórica antigua para analizar los textos cristianos primitivos, se examinó a fondo la *chreia* por derecho propio, traduciéndose al inglés muchos de los textos clave (Hock y O'Neil 1986; 2002; Hock). Esto ha dado como resultado una mejor comprensión de la *chreia*, que a su vez ha arrojado una nueva luz sobre su uso en el NT (Robbins 1993; Mack y Robbins). Entre las consecuencias más importantes para el estudio del NT se encuentran las siguientes: (1) La *chreia* era un recurso *oral y literario de la composición que oradores y escritores podían manipular de diversas maneras. Dependiendo de la situación, se podían añadir u omitir detalles de la historia, lo que significaba que la *chreia* tenía la cualidad de parecerse a un acordeón. La

presencia o ausencia de ciertos detalles en una *chreia* determinada no es, pues, una prueba de su condición primaria o secundaria. (2) En el núcleo de una *chreia* se encontraba un dicho o una acción memorables, o ambos, que contenían el meollo de la historia y que por tanto nunca se omitía. (3) Las *chreiai* no eran simples vehículos de transmisión de dichos. La existencia de *chreiai* compuestas por acciones prueba que la típica restricción de la crítica de las formas de la *chreia* a la tradición de dichos era infundada. (4) El uso de la *chreia* a lo largo del currículo educativo implicaba que cualquier persona que hubiera pasado por la escuela, aunque fuera por un breve espacio de tiempo en el nivel primario, era consciente de esta forma. (5) La introducción de ejercicios preliminares en el nivel secundario de la educación significó que muchos individuos alfabetizados, incluidos los autores de los Evangelios canónicos, habrían recibido la instrucción básica en el uso de la *chreia*. (6) Por lo tanto no es ninguna sorpresa que muchas de las *chreiai* cortas de los sinópticos compartan la misma forma, o una similar, que muchas *chreiai* paganas (Butts). (7) Habida cuenta de la versatilidad de la *chreia* como forma, podía elaborarse de diversas maneras e incluso servir como una tesis que se fuera a argumentar. El reconocimiento del enorme potencial de retórico de la *chreia* ha hecho que numerosos autores opinen que mucho más material del NT pertenece a la tradición de la *chreia* (Tannehill 1981ª; 1981b). En lugar de solamente once *chreiai*, en la actualidad se han identificado aproximadamente cien unidades de los Evangelios y Hechos como *chreiai* en determinados círculos académicos neotestamentarios (Robbins, *ABD* 1:308). No todas resultan convincentes, pero está suficientemente claro que la *chreia* era uno de los principales recursos en las composiciones del mundo grecolatino, y que fue utilizada más ampliamente de lo que se pensó en un principio en los Evangelios canónicos y el libro de los Hechos.

Véase también CRÍTICA DE LAS FORMAS; ORALIDAD, TRADICIÓN ORAL.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Bultmann,** *The History of the Synoptic Tradition* (2ª ed.; Nueva York: Harper & Row, 1968) – existe edición castellana: Historia de la tradición sinóptica (Salamanca: Sígueme, 2000); **J. R. Butts,** «The Chreia in the Synoptic Gospels», *BTB* 16 (1986) 132–38; **J. D. Crossan,** *In Fragments: The Aphorisms of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1983); **M. Dibelius,** *From Tradition to Gospel*, trad. B. L. Woolf

(Londres: Ivor Nicholson & Watson, 1934); **R. F. Hock,** ed. y trad., *The Chreia and Ancient Rhetoric: Commentaries on Aphthonius's Progymnasmata* (SBLWGRW 31; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012); **R. F. Hock y E. N. O'Neil,** ed. y trad., *The Chreia in Ancient Rhetoric: The Progymnastica* (SBLTT 27; Atlanta: Scholars Press, 1986); ídem, eds. y trad., *The Chreia and Ancient Rhetoric: Classroom Exercises* (SBLWGRW 2; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002); **G. A. Kennedy,** trad., *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* (SBLWGRW 10; Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003); **B. L. Mack y V. K. Robbins,** *Patterns of Persuasion in the Gospels* (FF; Sonoma, CA: Polebridge, 1989); **V. K. Robbins,** «Apophthegm», *ABD* 1:307–9; ídem, «Progymnastic Rhetorical Composition and Pre-Gospel Traditions: A New Approach», en *Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism*, ed. C. Focant (BETL 110; Lovaina: Leuven University Press, 1993) 111–47; **R. C. Tannehill,** «Introduction: The Pronouncement Story and Its Types», *Semeia* 21 (1981ª) 1–13; ídem, «Varieties of Synoptic Pronouncement Stories», *Semeia* 21 (1981b) 101–19; **V. Taylor,** *The Formation of the Gospel Tradition* (2ª ed.; Londres: Macmillan, 1949).

J. T. Fitzgerald

CIELO E INFIERNO

En el lenguaje moderno, la combinación «cielo e infierno» a menudo se refiere a destinos diferentes en la otra vida. Sin embargo, esta combinación no aparece nunca en esta forma en los Evangelios, aunque la RV60 contrasta el «cielo» con el «infierno» en Mateo 11:23 // Lucas 10:15 (cf. «Hades» [por ejemplo, LBLA]). En cambio, los Evangelios utilizan un conjunto de términos y metáforas para referirse al destino de los seres humanos después de la muerte.

1. Consideraciones lingüísticas
2. Retratos del más allá fuera del Nuevo Testamento
3. Los Evangelios y el más allá

1. Consideraciones lingüísticas.

En los Evangelios *ouranos* puede referirse simplemente al cielo o al aire (e.g., Mt 6:26; Mc 4:32; Lc 17:24), o para lo que hoy podríamos llamar «espacio exterior» (por ejemplo, Mc 13:25). Puede significar el dominio de *Dios (por ejemplo, Mt 5:16; 6:9; 23:22; Mc 11:25; Lc 11:13) y la morada de los *ángeles (por ejemplo, Mt 18:10; 22:30; Lc 2:15; 22:43), y

por lo tanto ser utilizados metonímicamente en lugar de Dios (por ejemplo, Mt 21:25; Lc 15:18, 21). Según el Evangelio de Juan, Jesús ha venido del cielo (e.g., Jn 3:13; 6:38) y, para Lucas, después de su resurrección Jesús *asciende al cielo (Lc 24:51; Hch 1:9–11). Una vez más, se trata de casos en los que cielo se entiende como la morada de Dios (cf. Jn 13:3; Hch 7:56). Los nombres de los *discípulos de Jesús están escritos en el cielo (Lc 10:20), los que son acosados por su vinculación con Jesús tienen una recompensa en los cielos (Mt 5:12; Lc 6:23), Jesús enseña a las personas que deben acumular tesoros en el cielo (Mt 6:20; Lc 12:33) y el cielo es el destino de aquellos que son levantados en el *juicio (Mt 11:23; Lc 10:15). Estos pocos textos revelan que el uso del término «cielo» para referirse a la morada *postmortem* de los fieles es poco común en los Evangelios, ya sea explícita o implícitamente.

Paradeisos aparece una sola vez en los Evangelios, en Lucas 23:43, donde normalmente se translitera como «paraíso». Originalmente el término hacía referencia a un «parque» o «vivienda de un noble», y se utiliza en las versiones griegas de Génesis 2–3 en alusión al Edén. Teniendo en cuenta la noción *apocalíptica de que el fin del mundo recapitularía el principio, el término llegó a ser empleado para el estado final, paradisíaco, del que se disfrutaría en la nueva creación. *Paradeisos* aparece solo dos veces en el NT, en Apocalipsis 2:7, donde connota la restauración que se producirá en los últimos tiempos de la presencia y provisión divinas, y en 2 Corintios 12:4, donde aparece en paralelo con «el tercer cielo», una imagen que se basa en el retrato del primer Edén (es decir, el Paraíso), como si este se hubiera mantenido sellado a la espera del fin (cf. 51:3; *TestLev* 18:10–11; Lincoln, 77–84). En la literatura judía del Segundo Templo, paraíso podía referirse simplemente al cielo, morada divina y lugar de dicha (por ejemplo, *4 Esd* 4:7–8; *TestAb* (B) 10:3), al lugar de la morada celestial inmediatamente después de la muerte (por ejemplo, *TestAb* 20:14.), o a una morada intermedia de los justos (por ejemplo, *1 En* 37–71), pero se refiere más a menudo al lugar en que morarán los justos con Dios al final de los tiempos (e.g., *4 Esd* 7:36; 8:52; *2 Bar* 51:11; *TestLev* 18:10–11).

La frase *kolpos Abraam* aparece solo una vez en los Evangelios, en Lucas 16:22 (véase también Lc 16:23), donde se refiere al «lado de Abraham» o «seno de Abraham», es decir, el lugar de honor en el

banquete de los últimos tiempos. De acuerdo con el *Testamento de Abraham*, aquí «no hay trabajo, no hay dolor, no hay duelo, sino paz, alegría y vida sin fin» (*TestAb* 20:14; *OTP* 1:895).

Los Evangelios utilizan otros términos e imágenes para referirse a la vida con Dios después de la muerte, entre las que se encuentran heredar el reino (por ejemplo, Mt 25:34), comer en el reino de Dios (Mt 8:11; Lc 13:29; 14:15), brillar como el sol en el reino (Mt 13:43), morar en «la casa de mi Padre» (Jn 14:2–3) y heredar, tener y entrar en la vida eterna (por ejemplo, Mt 25:46; Mc 10:30; Lc 10:25; Jn 3:16 et passim). En la otra vida, «[los justos]… no pueden ya más morir, pues son iguales a los ángeles, y son hijos de Dios, al ser hijos de la resurrección» (Lc 20:36).

En las traducciones modernas a veces *hadēs* simplemente se translitera como «hades», y se refiere al lugar de los muertos, el inframundo o infierno. La evidencia del contexto general del mundo del NT apoya una amplia gama de usos posibles, incluyendo hades como la morada general de los muertos, la morada intermedia para todos los muertos antes del juicio final, la morada intermedia de los malvados y los justos antes de la final juicio (durante cuyo tiempo ya se han evaluado los castigos y las recompensas), y exclusivamente el lugar de castigo para los malvados (Bauckham 1998ª, 9–96). En una ocasión Lucas también usa un término estrechamente relacionado con hades; a saber, *abyssos*, «inframundo», por lo general transcrito como «abismo», y que aquí hace referencia a la morada de los *demonios (Lc 8:31).

Geenna, que se suele transliterar como «ehena» o traducir por «infierno», se refiere al lugar de castigo en el juicio. El término deriva del nombre de un valle situado en la ladera sur de Jerusalén, el Valle de Hinom (Jos 15:8; 18:16), donde Acaz y Manasés siguieron las «abominaciones de las naciones», quemando sacrificios a Moloc e incluso sacrificando a sus propios hijos en el fuego (2 Cr 28:3; 33:6; 2 Re 16:3). Relacionado con prácticas como estas, el Valle de Hinom (o valle del hijo de Hinom) llegó a ser asociados con las imágenes más terribles del juicio divino (Jr 7:30–33; 19:1–13; 32:34–35; cf. Is 31:9; 66:24).

Hay otras imágenes que se utilizan en los Evangelios con referencia al juicio divino en el más allá, entre las que sobresalen «las tinieblas de afuera; allí será el llanto y el crujir de dientes» (Mt 8:12; 22:13; 25:30), «fuego» (Mt 3:10; 7:12; 13:40, 42, 50; Lc 3:9; Jn 15:6; cf. «infierno de fuego» en Mt 5:22; 18:9; «fuego inextinguible» [LBLA] en Mt 3:12; Mc

9:43, 48; Lc 3:17; «fuego eterno» en Mt 18:8; 25:41), «castigo eterno» (Mt 25:46) y «la ira de Dios» (Jn 3:36).

Así pues, desde la perspectiva de la lingüística cognitiva, los Evangelios generalmente hacen uso de dos metáforas principales a la hora de retratar la vida en el más allá: (1) «Arriba es más» (y su corolario «Abajo es menos»), en la que las experiencias de la verticalidad se corresponden con los juicios sobre la cantidad, en este caso la cantidad de *bendición divina que uno experimenta; y (2) «La cercanía es pertenencia», en la que la proximidad espacial se corresponde con conceptos relacionales. Con la primera metáfora, la otra vida se presenta en términos de un movimiento hacia arriba o hacia abajo, por lo general con referencia a las regiones situadas sobre la superficie de la tierra (y por tanto colocadas con nociones de nociones de honor, recompensa, felicidad y bondad) o regiones ubicadas bajo la superficie de la tierra (y por consiguiente colocadas junto a nociones de envilecimiento, castigo, angustia y mal). La morada de Dios está «arriba», por tanto las *montañas son lugares de encuentro y revelación divinos (por ejemplo, Mt 5:1; 17:1); el Espíritu de Dios desciende sobre Jesús y la voz de Dios habla desde arriba (Mt 3:16–17); Jesús alza la mirada para *orar (Mc 6:41; Jn 17:1); Jesús anticipa su *ascensión (Lc 9:51) y es llevado arriba (Lc 24:51); de hecho, Dios es conocido como el Altísimo (Mc 5:7; Lc 1:32, 35, 76; 6:35; 8:28). Por el contrario, el hades es el inframundo. El uso de esta metáfora se puede captar perfectamente en las palabras de Jesús: «Y tú, Capernaum, que eres levantada hasta el cielo, hasta el Hades serás abatida» (Mt 11:23; Lc 10:15). Con la segunda metáfora, la proximidad con respecto a Dios es un punto de referencia de la experiencia *postmorten* de uno. Por ejemplo, a los que heredan el reino de Dios se les dice: «¡Venid!» (*deute*), mientras que a los malditos se les dice: «¡Apartados!» (*poreuesthe*) (Mt 25:34, 41). Esto se traduce en la proximidad o distancia del rey, con aquel al que se define como «la vida eterna» y al otro como «el castigo eterno» (Mt 25:46). Del mismo modo, a aquellos que quieren entrar en el reino celestial pero no han hecho la voluntad del Padre se les dice: «Nunca os conocí; apartaos de mí, hacedores de maldad «(Mt 7:23). De igual modo, la intimidad se señala mediante referencias a vivir en «la casa de mi Padre» o comer en «seno de Abraham», y lo contrario por medio de la frase «las tinieblas de afuera» (que también se aprovecha de la polaridad metafórica de *luz y

tinieblas, donde la luz se asocia con la bondad y Dios, y las tinieblas con la maldad o el mal y el diablo).

2. Retratos del más allá fuera del Nuevo Testamento.

2.1. Retratos grecorromanos. Aunque en el mundo grecorromano coexistían una gran variedad de puntos de vista a menudo contradictorios con respecto a la otra vida, es fácil resumir las principales opciones: la muerte es simplemente el final de la vida, después de la cual no hay nada; o en el momento de la muerte el alma se separa del cuerpo y sigue viviendo. En la época romana, las creencias de muchos siguieron estando influenciadas por Homero, debido al lugar central que ocupaban la *Odisea* y la *Ilíada* en la educación romana. Homero describió el inframundo, el hades, como una región oscura, sombría, situada bajo la tierra, que era el hogar del «alma» (no del yo esencial, como en el platonismo posterior, sino una sombra fantasmal o imagen espectral de la persona viva, carente de conciencia, fuerza e inteligencia) de todos los que han muerto. En los siglos posteriores a Homero, la reflexión ética llevaría a algunos a distinguir entre los destinos de las personas morales e inmorales, y la reflexión metafísica llevaría a algunos a desarrollar una noción mejorada del alma como centro de la identidad personal. El alma, entendida ahora como inmortal, escapaba del cuerpo al morir para o bien vivir de forma independiente o habitar otro cuerpo. La perspectiva de la muerte, de acuerdo con este último punto de vista, no era motivo de lamento, sino algo bien recibido como el momento en que el alma se liberaba del cautiverio del cuerpo. El cambio en la forma de pensar resulta sorprendente. Para Homero, en el momento de morir el yo queda sobre la tierra y es enterrado o devorado por los perros, mientras el alma miserable viaja al Hades. Para Platón, sin embargo, la pérdida del cuerpo que contiene el alma significa la liberación de esta.

La influencia platónica seguía dejándose sentir en el mundo de los Evangelios del siglo I, por supuesto, pero las principales escuelas filosóficas mantenían distintos puntos de vista. Para la física epicúrea, el alma se componía de finas partículas que se disipaban con la muerte; la muerte era, por tanto, un preludio de la nada y la anticipación de la muerte no era motivo de preocupación. En consecuencia, numerosas lápidas fueron marcados con esta serie de letras: «nf f ns nc», es decir,

non fui, fui, non sum, non curo («no era, fui, no soy, no me importa»). Los puntos de vista estoicos sobre el más allá son más difíciles de resumir, pero al parecer algunos pensaban que el alma podía sobrevivir más allá de la muerte, algunas de ellas de forma indefinida. Las almas podían experimentar diversos destinos, en los que algunas eran castigadas y otras recompensadas. Algunos sostenían la opinión de que la *psychē* o «alma» estaba hecha de *éter* (que, en la antigua tabla periódica era la materia de la que estaba hecho el espacio exterior), así que al morir no descendía al inframundo sino que ascendía al espacio. Sin embargo, la religión romana no se preocupaba especialmente por el más allá, y aparte de algunos grupos filosóficos y la creencia popular de que un héroe o emperador podía transformarse en una divinidad a su muerte (apoteosis, deificación), la opinión más común era que a la muerte le seguía la nada. «Cuando llegue la muerte, todo será consumido por la tierra y el fuego» (*CIL* 6.179–85[a]).

2.2. Puntos de vista veterotestamentarios y del judaísmo del Segundo Templo. Como bien observa C. Setzer: «El tema de la recompensa de los justos en algún momento futuro está implantada en la conciencia de Israel, si bien la expresión de esa recompensa es una mezcla de imágenes de supervivencia corporal y espiritual y revivificación» (Setzer, 11). De esta forma la autora subraya que la literatura judía del Segundo Templo se caracteriza por una enorme diversidad de puntos de vista con respecto al más allá, una diversidad imposible de sintetizar en una sola corriente de pensamiento, y que la promesa de recompensas y castigos en la otra vida era fundamental para dar sentido a esta vida.

Basándose en el Antiguo Testamento Israel asume una doble realidad que resulta ineludible: la existencia humana está marcada por la finitud y la muerte marca el cese de la vida en todos sus aspectos (Morrow). «Pues ciertamente moriremos; somos como el agua derramada en tierra que no se vuelve a recoger» (2 Sm 14:14, LBLA). Al lugar de los muertos normalmente se le llama el Seol (Hades en el Antiguo Testamento griego), a menudo en relación con el destino al que son condenados los impíos y al que los piadosos declaran su aversión (por ejemplo, Sal 9:18; 16:10; 30:4; 31:18; 49:16; 55:16; 86:13; 88:6; Is 5:14; Job 24:19; cf. Alexander; Block; Johnston). Seol es el mundo subterráneo de los muertos (por ejemplo, Sal 55:15; 86:13; Is 14:15; Jon 2:2), un lugar de

oscuridad (Job 17:13), donde los gusanos están a sus anchas (Is 14:11). En algunos textos poéticos, a los muertos del Seol se les llama *rĕpā'îm* («sombras» [LBLA, nota], «espíritus» [LBLA, nota], «los muertos» [NVI]; véase Sal 88:10; Prov 2:18; 9:18; 21:16; Is 14:9; 26:14, 19), aunque en ningún caso se sugiere que los *rĕpā'îm* estén «vivos» o posean un «yo». Aquí no encontramos ni una visión beatífica de la otra vida ni una base para ello. Isaías 26:14, 19 contrapone el destino de los impíos, que será superados por la muerte, al de los justos, cuya muerte será anulada por Yahvé. Los estudiosos se han preguntado un tanto sorprendidos si esta es una imagen del regreso de Israel del *exilio (cf. Ez 37:1–14) o una referencia temprana a la creencia en la resurrección de los justos, o ambas cosas (cf. Ollenburger). En cualquier caso, la primera referencia veterotestamentaria inequívoca a la resurrección aparece en Daniel 12:1–3, donde «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua». Además, el AT es testigo de otros casos célebres pero excepcionales: Dios «tomó» a Enoc (Gn 5:24) y Elías «subió en un torbellino al cielo» en un carro de fuego (2 Re 2:11).

Las concepciones hebreas sobre la muerte y el más allá se transformaron bajo la influencia griega y romana a partir del siglo IV a. C. Siguiendo una senda muy transitada del AT, Ben Sira afirma la creación de los seres humanos de la tierra y su regreso a la tierra al morir (Eclo 16:30; 17:1; 40:1, 11; 41:10), pone de relieve la inevitabilidad de la muerte (Eclo 14:12–19), y niega la inmortalidad humana (Eclo 17:30; 44:9). Otros, sin embargo, apuntaron en diferentes direcciones, con lo que el desarrollo teológico durante este período dio lugar a numerosas creencias acerca de la naturaleza del más allá. Unos pocos ejemplos deberían bastar. La afirmación de Daniel de que, en la resurrección, «los entendidos resplandecerán como el resplandor del firmamento» y «los que enseñan la justicia a la multitud, como las estrellas a perpetua eternidad» (Dn 12:3) puede que refleje en sí misma la influencia griega, ya que su símil parece tomar como punto de partida la idea de la inmortalidad astral que encontramos en la literatura griega. *Jubileos* representa la influencia helenística en su imagen de cadáveres que reposan en la tierra mientras los espíritus disfrutan de la felicidad (*Jub* 23:31). Sabiduría de Salomón, las obras de Filón y los escritos de Josefo también dan testimonio de una noción platónica de la

inmortalidad del alma. (Nos equivocaríamos, sin embargo, si aceptáramos de forma acrítica la opinión que propugna *Josefo de que como «escuela filosófica», los fariseos mantenían también la inmortalidad del alma; su tendencia a presentar a los fariseos a su propia imagen se va reconociendo cada vez más [cf. Elledge].) 2 Macabeos 7 refleja la creencia en una resurrección corporal. *1 Enoc* pinta el Seol como un lugar de detención, con cuatro cámaras diferentes, una para cada clase de muerto, donde las personas esperan el juicio final. El *Apocalipsis de Sofonías* presenta el Hades como el lugar de castigo para los malvados que puede verse desde el cielo, y donde los dos, el cielo y el infierno, están separados por un río y los malvados aparecen como personas encarnadas, que incluso tienen pelo (*Apoc Sof* 10:12–14). En el *Testamento de Abraham* 11 leemos acerca de dos puertas, una para los justos que entran en el Paraíso (o cielo, *TestAb* 20:12), y la otra para los pecadores destinados a la destrucción y el castigo eterno, y donde el juicio tiene lugar en el mismo momento de la muerte.

Estos puntos de vista sobre el más allá no se pueden organizar a lo largo de un espectro, como si representaran diferentes puntos a lo largo de un continuo. Al igual que las estrellas en el cielo, forman más bien una constelación de creencias. Esto significa que, cuando acudimos a los Evangelios, no podemos depender de las «creencias judías imperantes» para guiar nuestra interpretación; no había «creencias imperantes», aparte de la creencia general en el más allá y la importantísima afirmación de que la experiencia de cada uno en la otra vida sería un reflejo de su cumplimiento de la Torá en el presente. La excepción, nada desdeñable, a estas creencias eran, por supuesto, los saduceos, que negaban la resurrección y, con ella, la idea de que fuera a haber recompensas y castigos en la otra vida (cf. Josefo, *Bell.* 2.165; *Ant.* 18.66; Mt 22:23; Mc 12:18; Lc 20:27; Hch 23:8). Según los Evangelios, Jesús compartió la creencia judía más generalmente aceptada sobre el más allá y su relación con la necesidad de reequilibrar la balanza de la justicia al otro lado de la muerte. Ahora bien, si esta última afirmación impregna los Evangelios, lo hace de maneras a veces sorprendentes.

3. Los Evangelios y el más allá.

3.1. Mateo. Mateo se preocupa, más que los otros evangelistas, por el *juicio final, aunque no como un asunto de mera especulación. El juicio,

que implica a las personas tanto dentro como fuera de la iglesia, es el momento en que los justos se distinguen de los injustos. En consecuencia, el juicio sirve para Mateo como un impulso para oír y hacer la voluntad de Dios (véase Mt 7:21–29). Esto no se debe a que Mateo suscriba una especie de «justicia basada en las obras», como si uno podría considerarse justo a causa de sus propias acciones. Las imágenes de Mateo son más orgánicas. Del mismo modo que un buen árbol da buenos frutos y un árbol malo da frutos malos, así también los justos muestran en su día a día su fidelidad a la alianza delante de Dios (véase Mt 7:15–20; 12:33). Los que se alinean con el reino se comportan de formas («producen fruto»; cf. Mt 3:8; 21:43) que refleja su lealtad al rey. Los que no da buen fruto son destruidos (Mt 3:10; 7:19; 13:40, 42).

Mateo usa el término *geenna* siete veces, una de ellas en referencia a personas cuyas vidas están inspirados por el «infierno» (Mt 23:15), pero por lo demás se refiere al «infierno» de la condena escatológica (Mt 5:22, 29, 30; 10:28; 18:9; 23:33). Mateo 10:28 es interesante por su inusual retrato de la vida futura: «No temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar; temed más bien a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno». Este no es un ejemplo en el que Jesús adopte un punto de vista platónico del alma separada del cuerpo, abandonado para que se descomponga en la tierra; el cuerpo y el alma están en el infierno. El uso de Mateo sugiere en un sentido más amplio que en este caso «alma» (*psychē*) se refiere a la vitalidad interna de una persona y no a una entidad separada del «verdadero yo». Así, Mateo da testimonio de una teología del martirio según la cual los perseguidores pueden torturar el cuerpo, pero solo Dios tiene poder sobre la vida de una persona. ¿Cómo puede ser esto así? La respuesta está en la resurrección: ¡Dios resucita a los muertos! Sin embargo, por lo que se refiere a aquellos que no se mantienen fieles en medio de la persecución, Dios es capaz de relegarlos a la Gehenna.

Ampliando el lenguaje de la Gehenna (véase el apartado 1), Mateo retrata el juicio final con términos relacionados con el fuego (Mt 3:10, 12; 5:22; 7:19; 13:40, 42, 50; 18:8, 9; 25:41), lo que equivale a la destrucción en un fuego que lo consume todo y que a veces se describe como inextinguible o eterno. El concepto del infierno también se relaciona con la aflicción angustiosa mediante la frase «el llanto y el crujir de dientes» (Mt 8:12; 13:42, 50; 22:13; 24:51; 25:30).

En varios puntos el resultado del juicio final es sorprendentemente inesperada, como por ejemplo cuando «los herederos del reino serán echados a las tinieblas de afuera», mientras que personas de todo el mundo, entre ellos los *gentiles, se unen a *Abraham, Isaac, y Jacob en el banquete de los últimos tiempos (Mt 8:11–12). Los que están dentro de la comunidad de los seguidores de Jesús también son vulnerables y deben mantener una vigilancia fiel (cf. Mt 18:6–14; 25:1–30). De hecho, solo en el juicio final quedará claro quiénes son «hijos del reino» y quiénes «hijos del maligno» (Mt 13:36–43, 47–50). En ninguna parte se hace más claro este motivo que en la escena que Jesús presenta en Mateo 25:31–46, donde tanto los bienaventurados como los condenados parecen perplejos por la base en la que se sustenta el juicio final. Sería difícil encontrar una afirmación más fuerte de que el comportamiento justo no es el producto de un cálculo moral diseñado para atraer la atención divina, sino más bien una consecuencia orgánica de la propia fidelidad de una persona a los caminos del rey (para la historia de la interpretación, véase Grey).

3.2. Marcos. Marcos le dedica poca atención al cielo y al infierno. Las referencias al infierno se concentran al final de Marcos 9, donde Jesús advierte a sus seguidores que dejen a un lado todo lo que pudiera convertirse en una ocasión de caer en la propia fe (Mc 9:43–48). Tomando prestado de Isaías 66:24 (cf. Jud 16:17; Eclo 7:17), asocia a los que tropiezan en su fe con los enemigos de Dios, y dibuja el infierno con imágenes de una muerte deplorable y descomposición: «el gusano de ellos no muere, y el fuego nunca se apaga» (Mc 9:48). Marcos utiliza así las imágenes terribles del juicio del día final para motivar a una lealtad sin reservas a Dios. La vida con Dios en el mundo venidero es «vida eterna», la que el joven rico quería obtener, pero que exigía tesoros celestiales; a saber, la renuncia de sus posesiones y darlo todo a los pobres, así como unirse al grupo de seguidores de Jesús (Mc 10:17–30). En el debate con los *saduceos, Jesús basa su creencia en la resurrección en su fe en el Dios vivo y fiel (Ex 3:6), y observa que, en la otra vida, la gente, al igual que los ángeles, no se casará (Mc 12:18–27, del mismo modo Mt 22:23–33). Lucas se inspirará todavía más en este símil para señalar que, como los ángeles, las personas en el siglo venidero no van a morir (Lc 20:27–40).

3.3. Lucas. Lucas se distingue de los otros Evangelios sobre todo en

lo que respecta a lo que J. Dupont ha llamado «la escatología individual», es decir, su preocupación por el destino de la persona al morir. Se hace especial hincapié en este motivo en dos textos: Lucas 16:19–31; 23:43 (cf. también Lc 12:16–21).

En su configuración narrativa, la historia de Jesús sobre el rico y *Lázaro (Lc 16:19–31) es su respuesta a los *fariseos que cuestionaban su fidelidad a la *ley (Lc 16:14–18) (véase Green, 98–112). Por tanto, el propósito de la historia es demostrar la fidelidad de Jesús y la duplicidad del fariseo en relación con la ley. Hay un plano en el que la historia trata sobre la riqueza y sus manifestaciones: un rico se involucra en el consumo desaforado sin tener en cuenta a un mendigo que vive junto a su portal, es decir, alguien que es, literalmente, su «prójimo» (Lc 16:19–21; cf. Lc 10:29–37). El rico y el pobre experimentan posteriormente la inversión escatológica anunciada en Lucas 6:20–25. En otro plano distinto la historia se centra en el caso de un hombre rico que se da cuenta demasiado tarde de que ha ignorado las palabras de Moisés y los profetas concernientes a los pobres (Lc 16:31).

El escenario queda así preparado para un paralelismo extravagante. Los dos personajes principales están distanciados el uno del otro en esta vida y la siguiente. El rico es escandalosamente rico, mientras que Lázaro es prescindible. Ambos mueren, pero el rico es enterrado mientras que, al parecer, no ocurre lo mismo con Lázaro. Inmediatamente después el rico aparece en el Hades y Lázaro junto a Abraham. Lázaro se encuentra en un estado de felicidad, mientras que el hombre rico es atormentado en el infierno. En este caso, pues, el hades no es simplemente una sala de espera en preparación para el juicio final. Lázaro ya disfruta de la celebrada hospitalidad de Abraham y participa en el banquete celestial (véase Lc 11:22–30), y el rico está sufriendo en el Hades. La continuidad de la identidad personal es evidente; se pone de relieve la relación entre el carácter de la vida terrenal de cada uno y la naturaleza de su experiencia en la otra vida, y estos personajes actúan como agentes humanos con una existencia corpórea (seres que pueden tener sed, hablar y, presumiblemente, buscar agua), todo ello mientras la vida terrenal continúa (Lc 16:27–31).

Entre los Evangelios, solo Lucas registra el intercambio entre los dos delincuentes y Jesús en la escena de su crucifixión (Lc 23:40–43). El primer criminal *blasfema contra Jesús, mientras que el segundo

muestra una sorprendente visión de la identidad de Jesús. Nuestro interés se centra en la respuesta de Jesús al segundo ladrón: «De cierto, de cierto te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso», y sobre todo en las dos palabras: «hoy» y «paraíso». Aunque es gramaticalmente posible que «hoy» se pudiera leer con «te digo», su función como adverbio para indicar cuándo se unirá el criminal a Jesús en el Paraíso está asegurada por la bien documentada preocupación de Lucas por la inmediatez de la salvación (por ejemplo, Lc 4:21; 19:9). Y, puesto que el «paraíso» connota la morada del día final de los justos con Dios (véase el apartado 1), Jesús promete un traslado inmediato a la vida en la presencia de Dios.

En ninguno de estos textos lucanos encontramos testimonios que apoyen la idea de un «estado intermedio», es decir, la presunción del paso de un tiempo entre la propia muerte y el juicio final. Si esto parece estar en tensión con otros textos del NT, especialmente paulinos, que proponen el paso un tiempo desde la muerte hasta el final (por ejemplo, 1 Tes 4:16–17), podría deberse a que nos enfrentamos a dos tradiciones bíblicas divergentes. Como alternativa, este lapso de tiempo podría ser una cuestión de perspectiva: la participación de los muertos en el movimiento de esta vida a la próxima frente a la percepción del tiempo por parte de aquellos que entierran a sus muertos y aguardan la llegada del *eschaton*. Si los muertos experimentan la eternidad con Dios, entonces hay una buena base para imaginar que no se rigen por el paso del tiempo tal como lo experimentamos nosotros (véase Thiselton).

3.4. Juan. Juan nunca menciona el infierno o Hades. Por otra parte, para Juan, el cielo es el ámbito de Dios del que Jesús ha venido y al que volverá; el cielo no se utiliza en referencias al más allá. Por esto, Juan recurre especialmente al lenguaje de la *»vida» en sí, incluyendo la frase «vida eterna». Para el Evangelio de Juan, «la vida eterna es… una continuación hacia el futuro de una realidad otorgada y experimentada aquí, de que la fe es ya un elemento constitutivo» (Thompson, 46). Esta fe se expresa mediante la fidelidad, es decir, permaneciendo –«su palabra morando en vosotros», el Espíritu morando en vosotros, «permaneciendo en Jesús», «permaneciendo en el amor» (de Jesús y del Padre) (Jn 5:38; 6:56; 14:17; 15:1–10). Y ¿qué hay de los que no creen? «La ira de Dios está sobre ellos» (Jn 3:36).

Esto no quiere decir, no obstante, que para Juan el final puede

desplegarse en la actualidad. Juan 5:25–29 anticipa la resurrección en palabras que recuerdan a Daniel 12:1–3. El *Hijo del hombre va a ejecutar juicio, las tumbas devolverán a sus muertos, «y los que hicieron lo bueno, saldrán a resurrección de vida; mas los que hicieron lo malo, a resurrección de condenación» (Jn 5:29). En Juan 11:25–26, Jesús (que es «la resurrección y la vida») explica que aquellos que disfrutan de la vida eterna en el presente vivirán incluso aunque mueran, y ello debido a la resurrección.

Véase también BENDICIONES Y AYES; ESCATOLOGÍA; ÉTICA DE JESÚS; JUICIO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; VIDA, VIDA ETERNA; RESURRECCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **D. Alexander**, «The Old Testament View of Life After Death», *Themelios* 11 (1986) 41–46; **K. L. Anderson**, *"But God Raised Him from the Dead": The Theology of Jesus' Resurrection in Luke-Acts* (PBM; Milton Keyes: Paternoster, 2006); **R. Bauckham**, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (NovTSup 93; Leiden: Brill, 1998ª); ídem, «Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism», en *Life in the Face of Death: The Resurrection Message in the New Testament,* ed. Richard N. Longenecker (MNTS; Grand Rapids: Eerdmans, 1998b) 80–95; **D. I. Block**, «Beyond the Grave: Ezekiel's Vision of Death and Afterlife», *BBR* 2 (1992) 113–41; **J. Dupont**, «Die individuelle Eschatologie im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte», en *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker*, ed. P. Hoffman (Friburgo: Herder, 1973) 37–47; **C. D. Elledge**, *Life After Death in Early Judaism: The Evidence of Josefo* (WUNT 2/208; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **S. W. Gray**, *The Least of My Brothers (Matthew 25:31–46): A History of Interpretation* (SBLDS 114; Atlanta: Scholars Press, 1989); **J. B. Green**, «Narrative Criticism», en *Methods for Luke*, ed. J. B. Green (MBI; Cambridge: Cambridge University Press, 2010) 74–112; **P. S. Johnston**, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002); **A. T. Lincoln**, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology* (SNTSMS 43; Cambridge: Cambridge University Press, 1981); **S. B. Marrow**, «ΑΘΑΝΑΣΙΑ/ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ: The Road Not Taken», *NTS* 45 (1999) 571–86; **B. C. Ollenburger**, «If Mortals Die, Will They Live Again? The Old Testament and Resurrection», *ExAud*

9 (1993) 29–44; **C. Setzer**, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition* (Boston: Brill, 2004); **A. C. Thiselton**, *Life After Death: A New Approach to the Last Things* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012); **M. Meye Thompson**, «Eternal Life in the Gospel of John», *ExAud* 5 (1989) 35–55; **N. T. Wright**, *The Resurrection of the Son of God* (COQG 3; Mineápolis: Fortress, 2003) – existe edición castellana: La resurrección del Hijo de Dios (Estella: Verbo Divino, 2008).

J. B. Green

CÍNICOS Y CINISMO

El cinismo antiguo, un destacado movimiento dentro de la filosofía grecorromana, era conocido por un estilo de vida que encarnaba valores inspirados en la naturaleza, incluyendo el ascetismo y la autosuficiencia. En años recientes, una serie de especialistas ha establecido comparaciones y correlaciones entre el antiguo cinismo y el primitivo movimiento de Jesús. De este contexto ha surgido la teoría del Jesús cínico, que propone que el mejor modo de entender al Jesús histórico o a sus primeros seguidores es a la luz del antiguo cinismo.

1. Cinismo antiguo
2. La teoría del Jesús cínico

1. Cinismo antiguo.

1.1. Orígenes del cinismo. Los expertos siguen debatiendo si es a Antístenes (ca. 445 hasta después del 366 a. C.), discípulo de Sócrates, o a Diógenes de Sinope (ca. 404–323 a. C.) a quien cabe señalar como el primer cínico. En todo caso, fue a Diógenes a quien se llegó a reconocer como la personificación paradigmática del antiguo cínico. El nombre «cínico» deriva de la palabra griega para «perro» (*kyōn*), un apodo que al parecer le pusieron a Diógenes al ver su comportamiento en público. Si bien con frecuencia se presenta al antiguo cinismo como un fenómeno marginal, cuando no en conflicto radical con los ideales griegos clásicos, algunos autores han sostenido recientemente que el surgimiento del cinismo en el siglo IV a. C. hay que interpretarlo a la luz de la admiración generalizada por la renuncia a los bienes (Desmond 2006).

1.2. Historia del cinismo. Se suelen identificar dos períodos del cinismo en el mundo antiguo: el cinismo antiguo y el imperial. El cinismo antiguo abarcó desde principios del siglo IV hasta mediados-

finales del siglo III a. C. Durante este período, cínicos famosos como Crates de Tebas y su esposa, Hiparquia, Bión de Borístenes, Menipo de Gadara y el propio Diógenes definieron el estilo de vida cínico. Aunque los primeros cínicos no dejaron obras literarias escritas por ellos mismos, se les conoce gracias a los cientos de anécdotas (*chreiai*) recogidas por autores posteriores (e. g., Diógenes Laercio) (*véase Chreia*/Aforismo).

El cinismo imperial está ligado a una especie de renacimiento cínico que se inició a mediados del siglo I A. D. Entre estos períodos disponemos de pocas pruebas de la existencia del cinismo. Los especialistas debaten si esto se debe a un declive real o simplemente a la falta de fuentes disponibles. Con el cinismo imperial aparecieron cínicos (o simpatizantes cínicos) tales como Demetrio, Dion Crisóstomo, Epicteto, Demónax, Peregrino y Enómao de Gadara. La colección de epístolas cínicas seudónimas que ha sobrevivido proviene principalmente de este período. Durante el período imperial se depuró y se sintetizó (e. g., con elementos estoicos) la imagen anterior del cínico desvergonzado e irascible, y esa idealización encajó mejor con las virtudes romanas. Si bien parece que el cinismo antiguo como movimiento vivo y diferenciado acabó en algún momento en torno al siglo VI A. D., algunos autores han señalado una creciente admiración y recuperación del espíritu del cinismo antiguo en la época (pos)moderna, tal como se aprecia en las obras de F. Nietzsche y M. Foucault (véase Cutler).

1.3. El estilo de vida cínico como filosofía. Como movimiento, el cinismo fue único entre las filosofías grecorromanas en el sentido de que rehuía el pensamiento abstracto y especulativo. Se caracterizaba, más bien, por un estilo de vida distintivo que servía para personificar sus convicciones filosóficas y éticas en una serie de actitudes y prácticas. Al igual que otros filósofos de la época, ofrecía un estilo de vida que perseguía la consecución de la felicidad y la plenitud. Tal como puede verse en Diógenes, en los temas religiosos el cinismo clásico parece haber mantenido un agnosticismo escéptico; se consideraba que la religión era una distracción para el estilo de vida cínico (Goulet-Cazé).

En sus viajes por todo el mundo mediterráneo antiguo, a los cínicos generalmente se les reconocía por su apariencia: descalzos, con el pelo largo y barba, una túnica andrajosa y sucia, un bastón y una bolsa de viaje que hacía las veces de cuenco para pedir limosna. A la luz de su apariencia característica, la memorable descripción de J. D. Crossan de

los antiguos cínicos como «hippies en la época de los yuppies de Augusto» resulta bastante acertada (Crossan, 421). Algo fundamental en la visión cínica del mundo era la noción de que los límites de la naturaleza eran los únicos que ofrecían convenciones sociales legítimas; había que evitar todo lo que supusiera una violación de la naturaleza, mientras que todo lo que estuviera en sintonía con ella era menester aceptarlo. Así, los cínicos sostenían los valores de la autosuficiencia (*autarkeia*), indiferencia (*apatheia*) y libertad radical (*eleutheria*), especialmente la libertad de expresión. Una de las metas del filósofo cínico era despertar las conciencias de aquellos que estaban atrapados en la telaraña de las convenciones sociales artificiales para que se percataran de su trágico estado. Esta forma transgresora de servicio comunitario lo llevaba a cabo mediante un comportamiento público «desvergonzado» (*anaideia*, *adiaphora*) y una manera de hablar ofensivamente directa (*parrēsia*). La imagen clásica es la de un filósofo cínico de pie en cualquier esquina, vestido con su sucia ropa e insultando a los viandantes, realizando «actos de la naturaleza» en público (e. g., durmiendo, orinando, defecando, realizando actos sexuales) y mendigando comida. Todo esto tenía como propósito sacudir al populacho grecorromano del estupor autoinducido y despertarlo a la verdad de que el sencillo camino de la naturaleza ofrece la senda que conduce a la felicidad humana.

2. La teoría del Jesús cínico.

A lo largo de los siglos, y de forma ocasional, se han realizado comparaciones entre los antiguos cínicos y el primitivo movimiento de Jesús. Durante todo el siglo XX, varios autores centraron sus comparaciones en la propuesta de que el cinismo antiguo ofrecía unos antecedentes y una serie de paralelos muy útiles con los que darle sentido a determinados aspectos del cristianismo primitivo. Con la propuesta de G. Theissen de que «Jesús no fundó principalmente comunidades locales, sino que creó un movimiento de carismáticos itinerantes» (Theissen, 8) surgió un movimiento crítico. Su afirmación suscitó comparaciones entre los predicadores cristianos itinerantes y los errantes filósofos cínicos (véase Theissen, 14–15). En este sentido, gran parte de la atención se ha centrado en el discurso de la misión de Jesús ubicado en el material *Q (i. e., Lc 10:1–16), donde las instrucciones de

Jesús a sus discípulos con respecto a la vestimenta y los accesorios suenan llamativamente parecidas a los del bien conocido atuendo cínico.

Para un pequeño número de autores, las comparaciones entre el primitivo movimiento de Jesús y el cinismo antiguo se han vuelto más fuertes. Aquí se sugiere la idea de una influencia directa del cinismo sobre Jesús o sus primeros seguidores (eso cuando no se afirma abiertamente). Entre los especialistas conocidos por su trabajo en este campo se encuentran F. Downing (véase Downing 1988; 1992) y varios miembros del Seminario sobre Jesús (véase Crossan; Mack; Seeley; Vaage). En su versión norteamericana, la teoría del Jesús cínico se basa en varios argumentos cruciales; a saber: (1) La Baja *Galilea del siglo I, el marco principal de la vida y ministerio de Jesús, era un entorno significativamente *helenizado y urbanizado, y por tanto un contexto favorable en el que poder encontrar filósofos cínicos; (2) en contra de la perspectiva tradicional, Jesús o sus primeros seguidores no mantuvieron una *escatología *apocalíptica orientada al futuro ni una soteriología centrada en la cruz; (3) más bien, el estrato más antiguo que podemos detectar de la tradición sobre Jesús (i. e., el estrato más antiguo del material Q, tal como lo reconstruye J. Kloppenborg) muestra a un Jesús cuyas enseñanzas, tanto en estilo como en contenido, siguen una línea notablemente parecida a la del cinismo antiguo. Por ejemplo, en relación con el estilo, las historias de declaraciones de la tradición evangélica demandan una comparación con las antiguos *chreiai* cínicas, mientras que los ingeniosos aforismos de Jesús (e. g., Mc 8:35; 10:31; Lc 6:39) recuerdan a las numerosas y similarmente provocativas máximas cínicas. En cuanto al contenido, hay una serie de temas en común entre el cinismo y el primitivo movimiento de Jesús, incluida la renuncia a los bienes (Lc 6:20–21; 12:33), la casa (Lc 9:58) y la *familia (Lc 12:49–53; 14:26); la crítica a los *ricos (Lc 6:24–25; 12:15–21), los *hipócritas (Lc 6:41–45; 12:54–59) y la élite dirigente (Lc 13:31–32); el llamamiento a una vida sencilla en armonía con la naturaleza (Lc 12:22–31); un programa de viajes itinerantes y de petición de ayuda indisimulada (Lc 10:1–14); y las prácticas del valiente cuestionamiento de las convenciones sociales y el establecimiento de una visión contracultural de la vida (para una colección de paralelos, véase Downing 1988).

La influencia de la teoría del Jesús cínico parece haber alcanzado su punto álgido en la década de los años 1990. Desde esa época ha sido

objeto de varias críticas (véanse, e. g., Betz; Boyd; Eddy; Witherington, 117–45). Por ejemplo, si bien la Baja Galilea del siglo I sin duda se vio afectada de diversas maneras por la cultura helenística, las pruebas, tanto literarias como arqueológicas, revelan la existencia de un pueblo judío aferrado a la Torá que manifestaba una fuerte resistencia a las influencias religioso-filosóficas paganas (véase Chancey). Con respecto a las semejanzas entre el cinismo y las enseñanzas de Jesús, en realidad sus puntos en común son compartidos por un amplio abanico de tipos ascetas antiguos. Difícilmente se puede afirmar que los cínicos monopolizaran el mercado a la hora de criticar la opulencia e hipocresía en el mundo grecorromano. Y lo que es más importante, esta teoría tiende a ignorar las claras diferencias que hay entre los cínicos y la primitiva tradición sobre Jesús (algo que ha demostrado detalladamente Witherington, 128–41). Tomemos un ejemplo importante: en lugar de abrazar una autosuficiencia radical y un agnosticismo religioso, el primitivo movimiento de Jesús enseñó una radical devoción a *Dios y dependencia de él, y una profunda interconexión y dependencia mutua en el seno de la comunidad cristiana (e. g., Mt 22:36–40; Lc 10:21–22; 12:31–32; 22:25–27).

Como respuesta a lo anterior, algunos defensores de la teoría han rebajado las pretensiones de identificación o incluso de una influencia directa, argumentando en su lugar que la relación entre el cinismo y el primitivo movimiento de Jesús es la de una mera «analogía» a efectos de comparación (e. g., Seeley). Sin embargo, una vez que se reduce la relación a una mera analogía, entonces no queda más remedio que resaltar las importantes diferencias que existen junto a las similitudes que pueda haber, de modo que decrece significativamente la fuerza de lo que originalmente fue una teoría provocadora.

Véase también HELENISMO; BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO.

BIBLIOGRAFÍA. **H. D. Betz,** «Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis», *JR* 74 (1994) 453–75; **G. A. Boyd,** *Cynic Sage or Son of God?* (Wheaton, IL: Victor Books, 1995); **M. A. Chancey,** *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus* (SNTSMS 134; Cambridge: Cambridge University Press, 2005); **J. D. Crossan,** *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991); **I. Cutler,** *Cynicism from Diogenes to Dilbert* (Jefferson, NC: McFarland, 2005); **W. Desmond,** *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient*

Cynicism (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006); ídem, *Cynics* (Stocksfield: Acumen, 2008); **F. G. Downing,** *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition* (Sheffield: JSOT Press, 1988); ídem, *Cynics and Christian Origins* (Edimburgo: T & T Clark, 1992); **P. R. Eddy,** «Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis», *JBL* 115 (1996) 449–69; **M.-O. Goulet-Cazé,** «Religion and the Early Cynics», en *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, ed. R. B. Branham y M.-O. Goulet-Cazé (Berkeley: University of California Press, 1996) 47–80; **J. S. Kloppenborg**, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Filadelfia: Fortress, 1987); **B. L. Mack,** *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993); **D. Seeley,** «Jesus and the Cynics Revisited», *JBL* 116 (1997) 704–12; **G. Theissen,** *Sociology of Early Palestinian Christianity*, trad. J. Bowden (Filadelfia: Fortress, 1978); **L. E. Vaage,** *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994); **B. Witherington III,** *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Mineápolis: Fortress, 1994).

P. R. Eddy

CIRCUNCISIÓN. *Véase* JUDAÍSMO COMÚN.

CITAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO. *Véase* ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL.

COMISIÓN DE LOS DISCÍPULOS. *Véase* APÓSTOL.

COMUNIDAD. *Véase* IGLESIA.

COMUNIÓN DE MESA

El término «comunión de mesa» no aparece en la Biblia como tal, pero ha llegado a utilizarse en el campo de los estudios religiosos para referirse a la práctica de las personas que comen juntas en un contexto que implica algo más que el sustento físico o la satisfacción del apetito. Los Evangelios contienen numerosos relatos de Jesús compartiendo comidas con otras personas. También registran parábolas y dichos de Jesús que usan los banquetes y motivos afines de una manera característica. Todos estos textos han captado el interés de los especialistas en NT, que tratan de interpretarlos tanto a la luz de los temas judíos derivados del AT como de los motivos grecolatinos que influyen sobre los contextos helenísticos. Las referencias bíblicas a Jesús

comiendo con recaudadores de impuestos y *pecadores han recibido una atención especial en los estudios sobre la vida y ministerio de Jesús, y las implicaciones de esa práctica se han interpretado de distintas maneras.

1. Antecedentes
2. Comunión de mesa en los Evangelios
3. Comunión de mesa con pecadores como un aspecto del ministerio de Jesús
4. Conclusión

1. Antecedentes.

1.1. Literatura judía. El AT contiene una serie de historias que dan a entender que compartir una comida podía tener una relevancia social o religiosa. Concretamente, comer juntos podía simbolizar la ratificación de una alianza (Gn 26:26–31; cf. 2 Sm 3:20). Los banquetes rituales también marcaban puntos de transición importantes en la vida de una persona; por ejemplo, el día del destete de Isaac (Gn 21:8); las bodas de Jacob (Gn 29:22) y Sansón (Jue 14:10); y el cumpleaños de Faraón (Gn 40:20). El libro de Ester menciona varios banquetes relacionados con miembros de la corte real en los que se aprecian claramente las implicaciones políticas del comportamiento que se observaba en tales fiestas (Est 1:3, 9; 5:4–8; 6:14–7:10). Amós 6:4–6 presenta los banquetes como asuntos ostentosos en los que los ricos se reclinan sobre lechos de marfil, beben vino en tazones y se ungen con ungüentos preciosos mientras escuchan una actuación musical. Es posible que este tipo de decadencia proporcione el trasfondo para comprender la fiesta de Herodes en Marcos 6:21–28.

Las fiestas señaladas de Israel también solían involucrar comidas ceremoniales en las que se confirmaba y definía la solidaridad de la comunidad, a menudo con referencia a la historia compartida (véase Fiestas). Tres de estas festividades (Pascua, Semanas, Tabernáculos) ya las mandaba celebrar la Torá (Ex 23:14, 17; 34:23; Dt 16:16–17). Además, en tiempos del NT se habían instituido dos más: Dedicación (Januká) (1 Mac 4:36–59; 2 Mac 10:6–8; cf. Jn 10:22) y Purim (Est 9:19–28).

Los israelitas también interpretaron ciertas comidas como ocasiones para tener comunión con Dios así como unos con otros. Las fiestas antes

citadas podían entenderse de esta manera, y esa concepción probablemente influye sobre el Salmo 23:5 («Preparas mesa delante de mí»). La tradición del éxodo era particularmente importante en este sentido debido a las historias que recuerdan cómo Dios alimentó a Israel en el desierto con el maná (Ex 16) y las codornices (Nm 11:31–34), y también con agua de una roca (Ex 17; cf. 1 Cor 10:3–4). Además, Éxodo 24:9–11 dice que los ancianos de Israel comieron y bebieron en presencia de Dios antes de la recepción de la Torá. En última instancia, este motivo podía adoptar un sentido escatológico, tal como puede verse en Isaías 25:6–8 (Dios acogerá una fiesta en el Monte Sion para todas las naciones). Las fiestas comunitarias de Qumrán eran un anticipo de la nueva era en la que los dos mesías, el sacerdotal y el real, estarían presentes (1QS VI, 2–5; 1Q28a II, 11–22). Jesús también esperaba la llegada de un reino futuro que estaría marcada por un banquete (Mt 8:11; cf. Mc 14:25).

En todos los ejemplos anteriores de comidas en las que se producía una comunión entre lo divino y lo humano, a Dios se le presenta claramente como quien provee la comida. La tradición israelita de los sacrificios parece haber permitido darle la vuelta a ese concepto, pero a diferencia de la mayoría de sociedades en el antiguo Oriente Próximo, Israel nunca desarrolló la idea del sacrificio como un ritual para alimentar a su Dios, el cual no necesitaba sustento (Sal 50:12–13 [pero véase Lv 21:6, una extraña referencia a los sacrificios como «el pan de su Dios»]). Sin embargo, en Génesis 18:1–15 Abraham prepara una espléndida comida para tres visitantes celestiales (que la tradición a menudo interpreta como Dios y dos ángeles).Este texto se convertiría en un prototipo de las comidas en las que se producía la comunión entre lo humano y lo divino en un sentido que permite al participante humano ser el que provee: el factor destacado puede ser que la presencia divina está de incógnito (Abraham piensa que las figuras divinas son simplemente otros seres humanos). Esta idea de la comunión humana-divina escondida en lo que parece ser un encuentro entre humanos reaparece en una serie de textos del NT (Mt 25:31–46; Lc 16:22; Heb 13:2).

1.2. El mundo grecolatino. Dentro del contexto helenístico del Imperio romano, compartir la comida a menudo podía estar plagado de un significado simbólico o ritualista. Comer juntos se creía que creaba

un vínculo entre los participantes que implicaba unas obligaciones sociales y éticas. El modelo de tales comidas era el banquete formal conocido como simposio. Hay toda una serie de documentos griegos y romanos que tratan de elaboradas normas de etiqueta y hospitalidad para tales ocasiones (véase esp. Plutarco, *Quaest. Conv.* 614 A-B; Platón, *Leg.* 2.671C-72A). También hay varias inscripciones griegas y latinas que revelan que ciertas ocasiones menos formales podían caracterizarse por muchos de los elementos relacionados con los simposios (IG II 1368.107–10; *ILS* 7212.2.25–28).

Efectivamente, parece que prácticamente todas las organizaciones sociales (e.g., gremios artesanos, asociaciones de comercio, sociedades funerarias, grupos religiosos) celebraban comidas comunitarias habitual u ocasionalmente que se pagaban con el dinero de una caja común. Tales comidas se convirtieron en indicadores públicos de la identidad de un grupo, y por tanto las lindes sociales se podían definir más o menos en razón de la inclusión o exclusión de la comunión de mesa asociada a estos eventos. Resulta difícil saber hasta qué punto tales prácticas influyeron sobre el contexto de Jesús, pero Eclesiástico 31:12–32:13 indica que existía una preocupación parecida por la etiqueta en este tipo de comunión de mesa entre los judíos que se habían vuelto a instalar en Israel tras la deportación a Babilonia. Temas similares aparecen también en la enseñanza del propio Jesús (Lc 14:7–11).

Si convenimos en que el simposio grecorromano puede haber ejercido una influencia (indirecta) sobre el contexto palestino de Jesús, hay tres aspectos de esas comidas que conviene resaltar. En primer lugar, los invitados a un simposio normalmente estaban reclinados mientras comían. Este tipo de práctica también se indica en muchas referencias evangélicas a la comunión de mesa (e.g., Jn 13:23), aunque a veces puede no apreciarse bien en las traducciones castellanas: en Lucas 14:8 Jesús dice literalmente, «No os reclinéis [*kataklinō*] en el lugar de honor»; en Lucas 22:27 se refiere al «que se reclina [*anakleimai*]».

Segundo, de acuerdo con los escritos de Plutarco y Platón antes citados, el simposio a menudo era una ocasión propicia para la instrucción. En Juan 13:3–30 Jesús instruye a sus discípulos en el marco de una comida de una manera parecida a un típico simposio griego (obsérvense las repetidas referencias a estar a la mesa [Jn 13:4, 12, 28]). Las comidas también sirven como marcos para la instrucción en el

Evangelio de Lucas (Lc 7:36–50; 11:37–52; 14:733), pero en esos casos el tono de la enseñanza es mucho más polémico de lo normalmente se hubiera considerado apropiado para un simposio.

Tercero, la etiqueta social exigía que los participantes en un simposio se mostraran humildes e incluso deferentes. Por ejemplo, Eclesiástico 31:15 aconseja a los participantes de un banquete a «juzgar por los tuyos los gustos de tu vecino, y pensar antes de hacer algo». Tal consejo es, en términos muy generales, un paralelo de la regla de oro de Jesús (Mt 7:12) y, más concretamente, concuerda con su consejo sobre la humildad en los banquetes (Lc 14:7–11).

2. Comunión de mesa en los Evangelios.

2.1. Historias de comunión de mesa en los Evangelios. Los Evangelios sinópticos informan de dos casos de comunión de mesa en los que participó Jesús que parecen ser paradigmáticos de las comidas que se repetían de forma regular: (1) la comida con los recaudadores de impuestos y pecadores en casa de Leví (Mateo), un publicano a quien Jesús había llamado para que le siguiera (Mt 9:9–13; Mc 2:14–17; Lc 5:27–32); (2) una comida final con sus discípulos en la que se celebraba la Pascua la noche en que fue arrestado (Mt 26:19–30; Mc 14:16–31; Lc 22:13–38). Con respecto a la primera de ellas, Jesús es calumniado en otros lugares por ser alguien que «recibe a pecadores y come con ellos» (Lc 15:2), dando a entender que hacía esto de forma repetida (cf. Mt 11:19; Lc 7:34). En relación con la segunda, se dice que Jesús dio instrucciones a sus seguidores para que recrearan esta última cena con ellos como una comida observada en recuerdo suyo (1 Cor 11:24; cf. Lc 22:19).

El relato de la comida que tuvo por anfitrión a Leví (llamado «Mateo» en el Evangelio de Mateo) indica que Jesús tomó parte en la comunión de mesa con «muchos publicanos y pecadores». Exactamente quién estaría incluido en la designación genérica de «pecadores» no está del todo claro, pero el contexto sugiere que la referencia es a personas a las que, al igual que los recaudadores de impuestos, se las podía denigrar sobre la base de su vocación: participaban en una profesión considerada pecaminosa. Un ejemplo evidente de tales pecadores serían las prostitutas. De hecho, en otro lugar se utiliza la frase «los publicanos y las prostitutas» (Mt 21:31–32) de un modo que parece prácticamente

sinónimo a las referencias a «publicanos y pecadores» (Mt 9:10–11; 11:19). Por tanto, parece probable que Jesús tuviera comunión de mesa con prostitutas así como con recaudadores de impuestos en esta y otras ocasiones (sobre este particular, véase también Lc 7:36–50, aunque es ese caso la prostituta no está invitada a la comida, sino que viene por iniciativa propia).

Sea como fuere, este tipo de comunión de mesa es considerado escandaloso porque parece implicar la aceptación o aprobación de los pecadores (si bien, evidentemente, no necesariamente su conducta). Así, los oponentes de Jesús creen que comer con pecadores equivale a darles la bienvenida (Lc 15:2) o convertirse en amigos suyos (Mt 11:19; Lc 7:34). Jesús defiende su actuación echando mano de la analogía de un médico cuya atención principal debe dirigirse a los enfermos. En el Evangelio de Lucas la moraleja de esta analogía está claro que es que a través de la comunión de mesa con los pecadores Jesús espera llevar a los pecadores al arrepentimiento (Lc 5:32). En Mateo 9:13 // Marcos 2:17 podría inferirse la misma meta, pero no es seguro ni evidente. Algunos intérpretes sostienen que en estos dos últimos textos la cuestión es simplemente que Jesús está llamando a aquellos que han sido excluidos de Israel de vuelta a la comunión con Dios y con el pueblo de Dios (para una discusión sobre cómo se ha representado este asunto en estudios recientes sobre Jesús, véase el apartado 3 más adelante).

Como ya se ha indicado, el segundo ejemplo paradigmático de la comunión de mesa en los Evangelios sinópticos es el de la última cena que Jesús comparte con sus discípulos (*véase* Última Cena). El Evangelio de Juan también menciona una cena en la noche del arresto de Jesús (Jn 13:3), pero el informe que nos ha llegado es que la cena es considerablemente distinta. La comida se convierte en una ocasión para que Jesús lave los pies de sus discípulos y les diga que desde ese momento en adelante deberían lavarse los pies los unos a los otros (Jn 13:1–15). Según Lucas 22:19, sin embargo, la comida en sí debe repetirse, y la comunión de mesa per se debe señalar a la nueva comunidad. En particular, los creyentes tendrán comunión unos con otros de un modo que los hace partícipes de una especie de comunión colectiva con el Cristo resucitado (tomando su cuerpo y su sangre). En el libro de Hechos Lucas probablemente quiere indicar que esto se cumplió cuando los primeros creyentes se reunían para lo que el denomina «el

partimiento del pan» (Hch 2:42; cf. Hch 2:46; 20:7, 11; 27:35). En otro lugar, Pablo se refiere a una comida ritual llamada «la cena del Señor» (1 Cor 11:20). Allí mantiene que la observancia de esta comida fue ordenada por Jesús en persona para marcar la institución de una nueva alianza (1 Cor 11:23–26), y afirma que «compartir» (*koinōnia*) el pan y el vino debe hacerse de una modo que transmita la unidad de los creyentes (1 Cor 10:16–17).

Los Evangelios también mencionan numerosos casos de personas que comieron juntas en alguna ocasión y cuyas comidas no se convirtieron en paradigmas para acontecimientos recurrentes. La alimentación de los cinco mil merece una mención especial como una de las únicas historias sobre Jesús que aparecen relatadas en los cuatro Evangelios (Mt 14:13–21; Mc 6:30–44; Lc 9:10–17; Jn 6:1–13). La versión marcana de esta historia presenta la alimentación como un simposio: Jesús le dice a sus discípulos que hagan que la gente se «recline» (*anaklinō*) en «grupos» (*symposia*), utilizando un lenguaje que refleja claramente las comidas grecorromanas (Mc 6:39). Generalmente se piensa que esto saca a relucir el carácter festivo del acontecimiento, algo que concuerda con el comentario de Jesús en otro lugar del Evangelio de Marcos, cuando dice que ayunar no es apropiado para sus seguidores mientras el esposo está con ellos (Mc 2:18–19; cf. Mt 9:14–15; Lc 5:33–34).

En los Evangelios sinópticos los *milagros de alimentación parecen estar contados de una forma que resalta sus vínculos con la Última Cena (cf. Mt 14:19 con Mt 26:26; Mc 6:41 con Mc 14:22; Lc 9:16 con Lc 22:19). Incluso en el Evangelio de Juan, que no contiene relato sobre la última cena, el lenguaje eucarístico se emplea explícitamente en el contexto del milagro de la alimentación (Jn 6:51–57). Lucas y Juan también parecen interesados en relacionar la comida con los encuentros pospascuales con Jesús (Lc 24:30–31; Jn 21:13), y en los cuatro Evangelios aparecen conexiones explícitas con la provisión de maná en el desierto (explícita en Jn 6:31–32) y el banquete escatológico que aguarda a los fieles al final de los tiempos.

Los Evangelios de Mateo y Marcos contienen dos relatos de alimentaciones milagrosas: primero son cinco mil personas las que son alimentadas con cinco panes, y se recogen doce cestos de las sobras (Mt 14:13–21; Mc 6:30–44); más tarde, cuatro mil personas son alimentadas con siete panes, y se recogen siete cestos de las sobras (Mt 15:32–39; Mc

8:1–10). En el Evangelio de Marcos Jesús llama posteriormente la atención sobre los números, como si tuvieran un significado especial para comprender su ministerio (Mc 8:19–21; cf. Mc 6:52). La explicación habitual es que la primera alimentación pretende simbolizar la provisión de Dios para Israel («cinco» recuerda los cinco libros de la Torá; por su parte, «doce» recuerda a las doce tribus), mientras que la segunda intenta representar la provisión de Dios para todo el mundo («cuatro» evoca los cuatro puntos cardinales [o esquinas de la tierra]; «siete» significa plenitud [como en los siete días de la semana]). Un motivo similar puede que influya en Mateo 16:9–10, aunque en ese caso sería menos evidente.

El Evangelio de Lucas es único en el sentido de que también menciona tres comidas que Jesús compartió con los fariseos (Lc 7:36–50; 11:37–54; 14:1–24). No obstante, en estos casos el elemento de la «comunión» aparece atenuado por cuanto Jesús claramente está enfrentado a sus anfitriones y habla mal de ellos. Algunos especialistas también le atribuyen a Lucas que dé a entender que Jesús comparte esta comunión de mesa con María y Marta (Lc 10:38–42), así como con Zaqueo (Lc 19:1–10), aunque en esos relatos no se menciona explícitamente ninguna comida. Por tanto, se suele reconocer que el Evangelio de Lucas muestra una inclinación especial por describir encuentros con Jesús que tienen lugar en comidas o al menos en casas donde es probable que se compartieran comidas. Esta tendencia normalmente se explica a la luz de la suposición de Lucas de que este Evangelio sería leído en las iglesias reunidas en los hogares, donde los creyentes se reunirían para comer juntos, *adorar y tener comunión. Así pues, cabe esperar que el lector de Lucas establezca una correlación entre lo que sucede en las comidas (o al menos en las casas) y lo que ocurre «en la iglesia»: los pecados son *perdonados (Lc 7:48), se reprende a los altivos (Lc 7:40–47; 14:7–11), se enseña la palabra (Lc 10:38–42), se restaura al penitente (Lc 19:8–10), etcétera. Puede que el motivo encuentre su máxima expresión en el relato de la aparición pospascual de Jesús en Emaús: sus compañeros tan solo son capaces de reconocerlo cuando comparte el pan con ellos de un modo que recuerda tanto el milagro de la alimentación como la Última Cena (Lc 24:30–31; cf. Lc 9:16; 22:19); posteriormente testifican a otros que «le habían reconocido al partir el pan» (Lc 24:35). Por lo tanto, la presencia de

Jesús en la comunidad pospascual puede interpretarse como un fenómeno que tiene lugar en el contexto de la comunión de mesa. Además, esta descripción de las comidas como indicador principal de la comunidad cristiana debería entenderse a la luz del especial interés de Lucas en el banquete escatológico (referido explícitamente en Lc 13:29; 14:15–24).

El Evangelio de Juan también habla de una comida en Betania, donde María, Marta y Lázaro comen con Jesús y sus discípulos (Jn 12:1–8). Juan también describe al Jesús resucitado compartiendo alimentos con sus seguidores (Jn 21:9–14); aquí, la referencia concreta al pan y el pescado claramente evoca el milagro de la alimentación (Jn 21:13; cf. Jn 6:11). El mero hecho de que el Jesús resucitado pueda tomar alimentos sirve también para establecer la legitimidad de su resurrección corporal (algo que se deja mucho más claro en Lc 24:37–42; cf. Hch 10:41).

2.2. Comunión de mesa en la enseñanza de Jesús. La enseñanza de Jesús registrada en los Evangelios a menudo emplea motivos de comunión de mesa. El ejemplo más destacado podría ser su enseñanza sobre la etiqueta social para invitados y anfitriones en Lucas 14:7–14. Allí, Jesús da instrucciones concretas para elegir un asiento en un banquete de bodas: escoge el lugar más sencillo y confía es ser invitado a tomar otro más prominente. Después da consejos sobre cómo preparar una lista de invitados cuando se es anfitrión de una comida o una cena: invita a aquellos que no te pueden pagar (los indigentes y discapacitados) en vez de aquellos que sí pueden hacerlo (familia y amigos). En línea con lo dicho anteriormente, la mayoría de expertos supone que Lucas pretendía que sus palabras se tomaran como un consejo para la iglesia. La gente no solo debía buscar literalmente el lugar más humilde en un banquete; también debía presentarse voluntaria para los puestos más humildes para servir en la iglesia de Dios. Asimismo, la iglesia debía buscar deliberadamente ministrar a aquellos que se beneficiarían de su ministerio incluso aunque parecieran no tener nada que ofrecerle a la iglesia a cambio.

En otro pasaje, Jesús reprende a los escribas por amar los lugares de honor en los banquetes (Mt 23:6; Mc 12:38–39; Lc 20:46); de esta forma buscan ponerse ellos mismos los primeros y se comportan de manera opuesta a lo que él recomienda en Lucas 14:7–11. Considerando Eclesiástico 31:12–32:13 y la enseñanza ética relacionada con los

simposios en general, probablemente podemos suponer que las palabras de Jesús en este caso concordaban con la sabiduría convencional de su época. La presunción era denunciada por todos. Lo esclarecedor del comentario de Jesús es la identificación concreta de qué es lo que tiene de malo este comportamiento presuntuoso. Los escribas yerran no por querer ser exaltados, sino más bien en pretender exaltarse a sí mismos en lugar de aguardar a que otro (otra persona o Dios) los exalte. Además, su deseo de exaltación los lleva a la pretensión: hacen buenas obras simplemente para «ser vistos por los demás» (Mt 23:5) y oran «por las apariencias» (Mc 12:40).

Jesús también refiere parábolas en las que los banquetes parecen servir como símbolos del *reino de Dios. En Mateo 22:2–14 las personas invitadas al banquete de un rey desairan a su anfitrión «restando importancia» a la invitación; en un relato paralelo en Lucas 14:16–24 los invitados ofrecen lo que podrían considerarse excusas válidas, pero pese a ello el anfitrión se enfurece. Los lectores originales de estos Evangelios (y la audiencia original de Jesús) habrían entendido que declinar una invitación a ese tipo de comida era un rechazo implícito a la persona que la había realizado.

3. Comunión de mesa con pecadores como un aspecto del ministerio de Jesús.

El material bíblico que describe a Jesús participando en la comunión de mesa con pecadores ha sido considerado especialmente importante para la reconstrucción académica de su vida y ministerio. Por un lado, se trata de un rasgo de la biografía de Jesús que la práctica totalidad de eruditos considera como un hecho histórico, con independencia del grado de confianza que generalmente le atribuyan a la exactitud histórica del material bíblico. Esto se debe, en parte, a que la tradición cuenta con testimonios muy extendidos y tempranos: está atestiguado por Marcos 2:14–17, así como en el material que los críticos de fuentes le atribuyen a *Q (Mt11:19//Lc 7:34) y L (Lc 15:1–2; 19:1–10). Sin embargo, y concretando más el asunto, esta tradición es lo que los historiadores denominan el criterio de la «dificultad» (o incomodidad) o «disimilitud»: no hay pruebas de que la primitiva iglesia cristiana continuara la práctica de incluir a personas cuestionables en las comidas comunitarias de un modo que escandalizara a la comunidad en general.

Así pues, los autores cristianos del NT carecerían de motivación para inventar o embellecer tradiciones que hablaran de Jesús haciendo tales cosas; antes bien, la actividad se presenta como algo que debe ser reconocido y posteriormente explicado.

La mayor parte de expertos sobre el Jesús histórico ha comentado sobre la relevancia de esta comunión de mesa con pecadores, pero tres de ellos han ofrecido comentarios especialmente influyentes sobre este aspecto del ministerio de Jesús. J. Crossan propone que la práctica de Jesús de «comensales abiertos» (i.e., comer indiscriminadamente con cualquiera, incluidos aquellos considerados como parias sociales o religiosos) era una de las dos actividades principales que marcaron su carrera; la otra era la oferta de sanidad gratuita a través de la realización de exorcismos y milagros (o lo que Crossan considera como magia popular). Básicamente, Jesús y sus discípulos viajaban de aldea en aldea, sanando a los enfermos y aceptando las comidas que les ofrecían a cambio de esos servicios. Pero estas comidas se convirtieron en algo más que tan solo un medio de apoyar su misión; llegaron a convertirse en ocasiones para actualizar lo que era realmente la misión. Jesús insistió en que no debía excluirse a nadie, y su propia generosidad con la ayuda espiritual inspiró a los aldeanos a la generosidad en forma de sustento físico.

Tomadas en su conjunto, las actividades de la curación gratuita y la comunión de mesa abierta ofrecieron una visión de «igualitarismo compartido» que cuestionó lo que era normal tanto en la religión judía como en la sociedad romana. En primer lugar, la práctica de Jesús de la comunión de mesa cuestionó las nociones judías de privilegio y favoritismo al ignorar las fronteras sociales entre esclavo y libre, varón y mujer, puro e impuro, patrón y cliente, rico y pobre. Así pues, las comidas se convirtieron en «*parábolas actuadas» que ilustraban en la práctica lo que Jesús enseñaba en otros lugares (e.g., en la parábola que compara a Dios con una persona que sale a las calles para invitar a los pobres, los paralíticos, los ciegos y los cojos a su banquete [Lc 14:21–23]). Segundo, al demostrar que la gente podía recibir cosas como la sanidad y el alimento directamente de Dios y los unos de los otros, Jesús golpeó el corazón mismo del sistema social romano, que estaba basado en el patrocinio e inevitablemente privilegiaba a unos pocos y dejaba a muchos más en los márgenes. Así, sostiene Crossan, la práctica de Jesús

de la comunión de mesa formaba parte de un programa social que presentaba una amenaza política para la sociedad romana. No era sino «una estrategia para construir y reconstruir una comunidad de campesinos basada en principios radicalmente diferentes a los del honor y la vergüenza, el patrocinio y el clientelismo» (Crossan, 344).

Al igual que Crossan, N. T. Wright sostiene que la práctica de Jesús de la comunión de mesa debe interpretarse en el contexto de la dominación romana, pero Wright no sigue a Crossan cuando este considera la práctica como el paradigma para la resistencia ante semejante opresión. Más bien, opina que la motivación detrás de la política de Jesús de la comunión de mesa radicaba en su confianza escatológica en que el reino de Dios estaba acercándose de manera que pronto iba a poner fin a la opresión de Israel. Más concretamente, la práctica de la comunión de mesa abierta de Jesús era una crítica a las voces que mantenían que la respuesta a la opresión romana debía ser una continuación de lo que marcó la experiencia de Israel durante el exilio en Babilonia: un énfasis defensivo en aquellos elementos de la tradición que señalaban a Israel como distinto de los gentiles y que, por consiguiente, marginaba a los israelitas menos observantes (e.g., con respecto a las leyes sobre el sábado o las estipulaciones sobre la pureza). Es dentro de este contexto que Jesús deliberadamente compartió comidas con aquellos que se pensaba que estaban excluidos de *Israel. Al hacerlo así, presentó una respuesta alternativa a la situación de Israel: la esperanza en la inminente realidad de la liberación de Dios no exigía una retirada defensiva sino más bien una inclusividad radical.

E. P. Sanders trata la oferta de Jesús de comunión de mesa a recaudadores de impuestos y pecadores como un deliberado acto profético que acompañaba e ilustraba sus afirmaciones respecto a la extravagante *misericordia de Dios. Sanders le resta importancia a la idea de que los «publicanos y pecadores» a los que se hace referencia en los Evangelios habría que identificarlos con personas marginadas e insiste en que se las identifique con los «verdaderamente malvados». La cuestión no es que simplemente fueran considerados como pecadores por los fariseos de mente estrecha; su identificación como pecadores no es cuestionada ni por Jesús (Mc 2:17; Lc 7:47) ni por los autores de los Evangelios (Mc 2:15; Lc 7:37; 15:1). Por lo tanto, los escandalosos compañeros de mesa de Jesús habría que considerarlos no como meros

así llamados pecadores (parias sociales o víctimas de los prejuicios) sino como pecadores de verdad (personas inmorales e injustas que no guardaban la Torá o vivían de una manera que agradara a Dios).

Sanders también sugiere que la razón por la que la comunión de mesa de Jesús con los malvados resultaba escandalosa era porque Jesús venía a decir que, en efecto, tales personas serían incluidas en venidero el reino de Dios pese a que no se habían arrepentido en ningún sentido tradicional (haciendo restitución, ofreciendo sacrificios en el templo, abandonando sus profesiones inmorales o enmendando sus vidas). Sanders debe concluir que las palabras «al arrepentimiento» en Lucas 5:32 («He venido para llamar a los pecadores al arrepentimiento») son una adición editorial por parte del evangelista, que confía en domesticar así la declaración original de Jesús, mucho más chocante, en Marcos 2:17 («He venido a llamar a los pecadores»). Según Sanders, si Jesús hubiera estado convenciendo a los publicanos, las prostitutas y los demás pecadores para que se arrepintiesen y enmendaran sus vidas, los fariseos y otros lo hubieran considerado un héroe. La comunión de mesa era un escándalo porque simbolizaba la inclusión de pecadores actuales (no de antiguos pecadores) en el venidero reino de Dios.

Esta propuesta de Sanders no ha sido bien recibida por otros especialistas, principalmente porque no parece estar en sintonía con las elevadas expectativas de Jesús sobre la conducta moral (e.g., Mc 9:43–48; Mt 5:17–20) y su gran insistencia en el *arrepentimiento (e.g., Mt 4:17; 11:20–21; Lc 13:1–5) que se expresan en otros lugares. Sin embargo, los críticos de Sanders no han podido explicar por qué Jesús sería despreciado por comer con pecadores (Mc 2:16; Lc 15:2), recibir a los pecadores (Lc 15:2) o hacerse amigos de los pecadores (Mt 11:19) si de hecho estaba facilitando el arrepentimiento de esos pecadores. Algunos autores han decidido que las comidas de comunión probablemente no fueran tan controvertidas, y que el retrato que hacen de ellas los Evangelios en este sentido deriva de la polémica antijudía que pretende presentar a los oponentes de Jesús como mezquinos y crueles.

Sin embargo, la propuesta de Sanders podría conseguir más apoyo si se permitiera hacer ciertas salvedades o modificaciones. El análisis sociohistórico del antiguo Oriente Próximo ha mostrado que la gran mayoría de recaudadores de impuestos y prostitutas en Palestina en la

época de Jesús probablemente fueran *esclavos (Fleming; Glancy, 54–57; Powell, de próxima aparición; Schottroff y Stegemann, 8–13). Por tanto, es posible que una llamada a abandonar la profesión (pecaminosa) tuviera sentido solamente en algunos casos selectos y excepcionales.

En términos generales, los Evangelios indican que «muchos publicanos y pecadores» comieron con Jesús (Mc 2:13), y de hecho es cierto que «todos los publicanos y pecadores» le escuchaban. Entonces podría ser razonable suponer que algunas de estas personas eran esclavos, que no tenían libertad para abandonar su profesión (como hizo Leví/Mateo) o para decidir los términos bajo los cuales iban a desempeñar su profesión (como hizo Zaqueo). Por consiguiente, en línea con la propuesta de Sanders, podría ser que Jesús prometiera la inclusión en el reino de Dios a los publicanos o las prostitutas esclavos que creían en él a pesar del hecho de que no podían adoptar una vida en conformidad con la Torá. Es indudable que esto se habría considerado escandaloso, y sin embargo no sería del todo incoherente con las estrictas exigencias éticas expresadas por Jesús en otros lugares.

En contra de esta sugerencia, debemos convenir en que Juan el Bautista parece haber supuesto que los recaudadores de impuestos que acudían a él para ser bautizados eran capaces, si así lo querían, de hacer lo correcto (Lc 3:12–13). En Lucas 18:9–14, no obstante, Jesús promete justificación a un publicano que no hace otra cosa que golpearse el pecho y clamar: «Dios, sé propicio a mí, pecador» (i.e., no muestra señal de arrepentimiento o promesa de enmienda). En Lucas 7:36–50 Jesús también se encuentra con una prostituta que le ama mucho, a pesar de que aparentemente no ha abandonado su profesión: se la identifica como una pecadora, no como una antigua pecadora (cf. Lc 7:37, 39). Las únicas palabras que le dirige Jesús son: «Tus pecados te son perdonados» (Lc 7:48) y «Tu fe te ha salvado; vé en paz» (Lc 7:50). Brillan por su ausencia palabras como «Vé y no peques más», un consejo que indudablemente sería apropiado para una adúltera (cf. Jn 8:11), pero que hubieran podido resultar cruelmente irrelevantes en el caso de una esclava forzada a prostituirse.

4. Conclusión.

A lo largo de los Evangelios, las comidas funcionan como ocasiones que simbolizan (o actualizan) una comunión espiritual que los seres humanos

pueden disfrutar unos con otros y con Dios. Festejar es más apropiado que ayunar como expresión del gobierno de Dios que Jesús proclama y personifica. Los milagros de alimentación que Jesús lleva a cabo demuestran la generosidad de Dios, y la comunión de mesa abierta de Jesús con los pecadores demuestra la escandalosa gracia de Dios. Sus parábolas y enseñanza a menudo utilizan el tema del banquete para meditar sobre la respuesta humana adecuada ante tal generosidad y gracia. La última comida que comparte con sus discípulos se inspira en todos estos motivos de modo que conecta simultáneamente a la comunidad con la historia de Israel y la define como el pueblo escatológico que compartirá el gran banquete al final de los tiempos.

Véase también PURO E IMPURO; AYUNO; FIESTAS; PERDÓN DE PECADOS; ÚLTIMA CENA; MISERICORDIA; ARREPENTIMIENTO; PECADO, PECADORES.

BIBLIOGRAFÍA. **C. L. Blomberg,** *Contagious Holiness: Jesus' Meals with Sinners* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005); **G. Carey,** *Sinners: Jesus and His Earliest Followers* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009); **K. E. Corley,** *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993); **J. D. Crossan,** *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991) - existe edición castellana: El Jesús de la Historia (Barcelona: Crítica, 2000); **R. Fleming,** «Quae *Corore Quaestrum Facit:* The Sexual Economy of Female Prostitution in the Roman Empire», *JRS* 89 (1999) 38–61; **J. A. Glancy,** *Slavery in Early Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002); **J. A. Grassi,** *Loaves and Fishes: The Gospel Feeding Narratives* (ZS; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991); **R. J. Karris,** *Eating Your Way Through Luke's Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2006); **J. Koenig,** *The Feast of the World's Redemption: Eucharistic Origins and Christian Mission* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000); **I. H. Marshall,** *Last Supper and Lord's Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); **M. A. Powell,** «Was Jesus a Friend of Unrepentant Sinners? A Fresh Appraisal of Sanders's Controversial Proposal», *JSHJ* 7 (2009) 286–310; ídem, «Jesus and the Pathetic Wicked: Re-visiting Sanders' View of Jesus and the Sinners», en *Jesus as Restoration Prophet: Engaging the Work of E. P. Sanders,* ed. R. S. Webb y M. S. Goodacre (LNTS 372; Londres: T & T Clark, de próxima aparición); **E. P. Sanders,** *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985) - existe

edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); ídem, *The Historical Figure of Jesus* (Londres: Penguin, 1993) - existe edición castellana: La figura histórica de Jesús (Estella: Verbo Divino, 2000); **L. Schottroff y W. Stegemann,** *Jesus and the Hope of the Poor,* trad. M. O'Connell (Maryknoll, NY: Orbis, 1986); **D. E. Smith,** «Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke», *JBL* 106 (1987) 613–38; **J. S. Webster,** *Ingesting Jesus: Eating and Drinking in the Gospel of John* (SBLAB 6; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003); **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (Mineápolis: Fortress, 1996).

M. A. Powell

CONCEPCIÓN VIRGINAL. *Véase* NACIMIENTO DE JESÚS.
CONDICIÓN DE HIJO DIVINO. *Véase* HIJO DE DIOS.
CONFIANZA. *Véase* FE.
CORÁN. *Véase* JESÚS EN FUENTES NO CRISTIANAS.
CORAZÍN. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

CORDERO DE DIOS

La frase «cordero de Dios» aparece en la Biblia tan solo en Juan 1:29, 36. El término que utiliza Juan para «cordero», *amnos*, se encuentra dos veces en pasajes del Nuevo Testamento que comparan el sufrimiento y la muerte de Jesús con los corderos (*probaton* y *amnos*) en la versión de Isaías 53:7 de la LXX (Hch 8:32) y con un cordero sin defecto (1 Pe 1:19). Con respecto a Juan 1:29, sigue habiendo un considerable debate sobre el significado de la declaración «el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo». El debate se centra en gran medida en los posibles trasfondos de la frase «cordero de Dios».

1. Interpretaciones
2. El Cordero de Dios en el Evangelio de Juan

1. Interpretaciones.

1.1. El Cordero apocalíptico. C. H. Dodd sostuvo que el cordero en Juan 1:29 debe entenderse como el cordero guerrero apocalíptico que encontramos en Apocalipsis (Ap 5:6, 12; 7:17; 13:8; 17:14; 19:7, 9; 21:22–23; 22:1, 3) y en algunos textos judíos apocalípticos (1 En 90:9–12; TestJos 19:8; TestBen 3:8). Por lo tanto, Jesús como Cordero de Dios es el mesías-líder apocalíptico que se ocuparía del pecado del mundo no a través del sacrificio, sino «llevándose» o «quitando» (*airō*) con poder el *pecado (Jn 1:29) de aquellos que creen en él. Pero no está del todo

claro en absoluto que el *Testamento de José* 19:8 y el *Testamento de Benjamín* 3:8 sean anteriores a Juan o tengan un origen judío, ni tampoco que algunos de los corderos en 1 Enoc 89–90 se puedan interpretar como redentores mesiánicos apocalípticos (Johns). Es más, la función y la terminología utilizada para referirse al cordero en el Apocalipsis (*arnion*) y el cordero en Juan (*amnos*) son diferentes (Johns; Nielsen). Sin embargo, a Jesús como cordero en el Apocalipsis se le describe como «sacrificado» (*sphazō*) (Ap 5:6, 12; 13:8), y la sangre del cordero «rescata» (*agorazō*) (Ap 5:9) y «libera» (*lyō*) al pueblo de Dios de los pecados (Ap 1:5).

1.2. El Cordero de Isaías 53. Otros apuntan al Siervo Sufriente de Isaías 53 como el trasfondo probable de la expresión «Cordero de Dios» en Juan, porque al siervo en Isaías 53:7 se le describe como un «cordero» (*amnos*) que es sacrificado y «lleva» los pecados de otros (Is 53:4, 11) (Schnackenburg, 1:298–99) (véase SIERVO DE YAHVÉ). Pero si lo que pretendía Juan era identificar a Jesús con el siervo de Isaías en Juan 1:29, ¿por qué no escribió, «el siervo [*pais*] de Dios»? La respuesta de J. Jeremias fue que el *amnos* de Juan es una mala traducción del término original arameo *ṭalyâ*, idioma probablemente hablado por *Juan el Bautista, un término que puede significar tanto «siervo» como «cordero». Por lo tanto, lo que el Bautista dijo fue: «He aquí, el siervo de Dios». Pero, no hay pruebas de que *talyâ* (o su correspondiente forma heb *tāleh*) se utilizara con el significado de «siervo», ni de que *tāleh* se tradujera nunca como *amnos* en la LXX (Dodd, 235–36). Otro problema con este punto de vista es la diferente imaginería utilizada: en Isaías el siervo «lleva» (*pherō/anapherō*) los pecados (Is 53:4, 11), pero el Cordero de Dios joánico los «quita» (*airō*) (Brown, 1:61).

1.3. Los corderos del sacrificio. Algunos estudiosos señalan el hecho de que el término joánico *amnos* se emplea en numerosas ocasiones en el Antiguo Testamento para los diversos tipos de ofrendas de sacrificio, como las ofrendas diarias continuas (*tamid*) (Ex 29:38–46) y otras ofrendas (incluido el holocausto, la ofrenda por la culpa y los sacrificios de paz y por el pecado). Hay que reconocer, sin embargo, que el «cordero» (*amnos*) no era el animal característico que se empleaba en la mayoría de estas ofrendas expiatorias.

1.4. El cordero pascual. Probablemente el trasfondo más citado para Juan 1:29 sea el cordero pascual. Esto se apoya especialmente en el

contexto pascual de la muerte de Jesús en el relato de la pasión de Juan (Jn 18:28, 39, 19:14, 29, 31–37), lo que sugiere a muchos que el cordero en Juan 1:29 se debe identificar como el cordero pascual, cuya muerte expiatoria se ocupa del pecado (Metzner; Keener, 2003). La mayoría de los especialistas, sin embargo, no descartarían que aquí jugaran su papel otros trasfondos (Brown; Keener; Nielsen). A menudo se plantean dos objeciones contra este punto de vista. En primer lugar, el término utilizado para el cordero pascual en Éxodo 12 (LXX) es *probaton*, no el *amnos* de Juan. En segundo lugar, el cordero pascual no era un sacrificio expiatorio por el pecado, aunque algunos podrían argumentar que en el judaísmo del siglo I y en el cristianismo la Pascua asumió funciones de sacrificio (Morris, 127) (cf. 1 Co 5:7).

2. El Cordero de Dios en el Evangelio de Juan.

Con el fin de entender «cordero de Dios» en términos joánicos, lo primero que se debe hacer es leer Juan 1:29 a la luz de la totalidad de la narración de Juan. La declaración del Bautista en Juan 1:29 está incrustada en el primer capítulo de Juan, que funciona a modo de presentación de Jesús y su misión. Jesús se identifica como el único *Hijo de Dios (Jn 1:14, 34), el Mesías (Jn 1:17) (*véase* CRISTO) y el Cordero de Dios (Jn 1:29). Como tal, la misión de Jesús será la de «quitar» (*airō*) el pecado (Jn 1:29) (Ridderbos, 74–75; Metzner, 129) e inaugurar la restauración isaiana (Jn 1:23, 33; cf. 40:3; 11:2–4), que tiene como una de sus partes cruciales la eliminación del pecado de Israel (cf. Is 27:9; 40:2; 53). Esta introducción narrativa, que incluye Juan 1:29, es el telón de fondo que sirve para comprender la presentación que hace Juan en el conjunto de su relato de la misión de Jesús. En la narración posterior nos encontramos con que el principal medio para que se lleve a cabo la *vida eterna —es decir, para liberar a las personas de la esclavitud del pecado, la muerte y el diablo (cf. Jn 3:16–17; 8:31–44)— es la muerte *salvífica de Jesús. El cuarto Evangelio entiende esta muerte de maneras diferentes pero complementarias: la muerte de Jesús traerá vida «para» (*hiper*) otros: «el pan que yo daré es mi carne, la cual yo daré por la vida del mundo» (Jn 6:51; cf. Jn 3:14–15; 10:11, 15; 11:51–52). La muerte de Jesús es también el cumplimiento de la Pascua de Israel (Jn 19:36; cf. Ex 12:46), de modo que, como el cordero pascual en Éxodo 12 funcionó como un sacrificio

apotropaico que protegió a Israel de la muerte (Ex 12:23–37), así también Jesús, como cordero pascual definitivo, inaugurará una segunda liberación del pecado, el mundo y el diablo (Dennis) a modo de éxodo (véase DEMONIO, DIABLO, SATANÁS). Por otra parte, la muerte de Jesús es el acontecimiento que trae juicio sobre el mundo y «echa» (*ekblēthēsetai exō*) al «príncipe de este mundo» (Jn 12:31). La esclavitud de la rebelión y el pecado será rota para los que creen. La muerte de Jesús «por los demás» y como cordero pascual forma parte, sin duda, de la narración del resultado de su misión tal como se describe en Juan 1:29. Pero tal vez es su muerte como el acontecimiento que «expulsa» al príncipe de este mundo lo que funciona más directamente como el cumplimiento narrativo de la misión de Jesús de «quitar» el pecado en Juan 1:29. Resulta especialmente adecuado ver una relación más directa entre Juan 1:29 y Juan 12:31 a la luz del hecho de que el pecado, el mundo y el diablo están estrechamente relacionados en este Evangelio (Jn 1:10; 8:34, 41, 44; 12:31; 14:30; 16:8–11) (Dennis). Por lo tanto, el Cordero de Dios en Juan 1:29 elimina o se ocupa de los pecados del mundo de diversas maneras en el Evangelio de Juan.

Por último, es Jesús como el Cordero de Dios quien quita el pecado en Juan 1:29. En un Evangelio que está tan saturado de imágenes veterotestamentarias y judías, esta combinación única de los conceptos de un animal (cordero) y la eliminación del pecado indudablemente evoca algún tipo de connotación relacionada con el sacrificio (expiatorio o apotropaico), a pesar de que no se dice nada de manera explícita sobre el sacrificio o la muerte en el contexto de Juan 1:29. Si la conexión entre Juan 1:29 y Juan 12:31 señalada anteriormente es válida, entonces tal vez haya que sacar a la palestra el cordero apocalíptico. Pero hay que recordar que incluso este cordero «libera» (*lyō*) a su pueblo de los pecados a través de su muerte (Ap 1:5; 5:9). Así pues, con la designación «Cordero de Dios» Juan parece haber aglutinado una serie de figuras de «corderos» de modo que evoca «recuerdos de varias figuras de corderos en el Antiguo Testamento» (Morris, 129–30). Por lo tanto, asignarle al Cordero de Dios de Juan un solo trasfondo limita de manera injustificada el retrato que hace Juan de Jesús y su misión; retrato que por lo demás resulta denso y variado.

Véase también MUERTE DE JESÚS; SIERVO DE YAHVÉ; PECADO, PECADOR.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Brown,** *The Gospel According to John: Introduction, Translation, and Notes* (2 vols.; AB 29, 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1966–1970) - existe edición castellana: El Evangelio según Juan (2 vols.; Madrid: Cristiandad, 1999); **J. Dennis,** *Jesus' Death and the Gathering of True Israel: The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11.47–52* (WUNT 2/257; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **C. H. Dodd,** *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965) - existe edición castellana: Interpretación del cuarto Evangelio (Madrid: Cristiandad, 1978); **L. L. Johns,** *Lamb Christology of the Apocalypse of John: An Investigation into Its Origins and Rhetorical Force* (WUNT 2/167; Tubinga: Mohr Siebeck, 2003); **C. Keener,** *The Gospel of John: A Commentary* (2 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003–2010); **A. Lincoln,** *The Gospel According to St. John* (BNTC 4; Peabody, MA: Hendrickson, 2005); **R. Metzner,** *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (WUNT 122; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); **L. Morris,** *The Gospel According to John* (ed. rev.; NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1995) - existe edición castellana: El Evangelio según Juan (2 vols.; Terrassa: CLIE, 2005); **J. Nielsen,** *Die kognitive Dimension des Kreuzes: Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium* (WUNT 2/263; Tubinga: Mohr Siebeck, 2009); **H. Ridderbos,** *The Gospel According to John: A Theological Commentary*, trad. J. Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **R. Schnackenburg,** *The Gospel According to St. John* (3 vols.; Nueva York: Crossroad, 1987) - existe edición castellana: El Evangelio según san Juan (3 vols.; Salamanca: Sígueme, 1980–1987).

J. Dennis

CREADOR. *Véase* DIOS.

CREENCIA. *Véase* FE.

CRISTO

La palabra griega *christos* se suele traducir como «Cristo» en la mayoría de versiones castellanas (en inglés, ocasionalmente como «Mesías» [véase, e. g., Mc 1:1 TNIV]), y aparece más de quinientas veces en el NT griego. Se trata de un título utilizado en referencia a Jesús para indicar su estatus como el Mesías, y se emplea frecuentemente unido al «Jesús» en forma de «Jesucristo», «Cristo Jesús» o «Señor Jesucristo», especialmente en las cartas de Pablo. En algunos casos, es posible que «Cristo» se haya convertido en un nombre propio en lugar de un mero

título; sin embargo, es indudable que el NT conserva el uso de *christos* como título (e. g., Mt 1:1; Jn 20:31; Hch 18:5; Rom 9:5; Ap 11:15; 12:10). La denominación «Jesucristo» es en realidad una forma abreviada de decir «Jesús es el Cristo» o «Jesús es el Mesías». La palabra *christos* y su verbo cognado *chriō* tienen que ver con la unción o el embadurnamiento con aceite o ungüento. Así pues, la designación «Jesucristo» resultaría algo extraña para las personas de habla griega, algo así como «Jesús el Embadurnado». En consecuencia, la descripción se explica en los relatos de los Evangelios, donde se explica exactamente quién es Jesús, qué significa el apelativo *christos* y por qué resulta apropiado aplicárselo a Jesús.

La proclamación de Jesús como el Mesías era un elemento importante de la primitiva predicación y enseñanza cristianas (e. g., Hch 2:36; 5:42; 8:5; 9:22; 18:28; Rom 1:34; 2 Tim 2:8). Por lo tanto el NT presenta a Jesús como el Mesías de *Israel, el que cumple las Escrituras judías en su vida, *muerte, *resurrección y exaltación. En este sentido, una función importante de los Evangelios canónicos es la de demostrar la legitimidad, características e impacto de la carrera mesiánica de Jesús.

Con el objeto de mostrar la relevancia de «Cristo/Mesías» en los Evangelios, este artículo aborda el contexto y trasfondo del término, se ocupa de si Jesús era un pretendiente mesiánico y analiza cómo la identidad de Jesús como el Mesías es presentado de diversas maneras por los evangelistas.

1. Significado y trasfondo
2. Jesús como pretendiente mesiánico
3. Presentación de Jesús como «Mesías» en los cuatro Evangelios
4. Conclusión

1. Significado y trasfondo.

Christos es un adjetivo que significa «ungido [con aceite]»; se emplea en la LXX para traducir el término hebreo *māšîaḥ*, que designa a una persona nombrada por Dios para desempeñar un papel específico. La práctica israelita de *ungir a una persona con aceite señalaba la instalación de la misma en un cargo especial, como el de rey (2 Sm 23:1; Sal 2:2) o sacerdote (Lv 6:15; 21:10, 12). Un término específico que se utiliza en el AT es el de «ungido del Señor» (1 Sm 16:6; 24:7, 11; 26:9, 11, 16, 23), que conlleva connotaciones religiosas concretas, ya que se

refiere a la condición del rey de Israel como alguien que había sido apartado como consagrado a Dios y a su comisión de gobernar sobre el pueblo de Dios. El verbo *chriō* también se utiliza en la LXX para describir el acto concreto de ungir a alguien para los oficios sagrados. Ejemplos de ello son el rey Saúl (1 Sm 9:16; 10:1), el rey David (1 Sm 16:3, 12–13), Aarón y sus hijos (Ex 28:41; 29:7), y, en una ocasión, el profeta Eliseo (1 Kings 19:16).

Aunque la fortuna de las monarquías israelitas cambió durante los reinos unido y dividido, siempre quedó la esperanza de que un descendiente de David fuera a ocupar el trono en las condiciones que describen las promesas de 2 Samuel 7:12–16. Encontramos reflexiones sobre esta promesa en los Salmos 72; 89; 132, que apelan a la inviolabilidad y seguridad de las promesas del pacto divino hechas a la casa de David y consistentes en establecer un reinado davídico perpetuo. En la literatura profética se puede observar que las esperanzas de una renovada dinastía davídica comenzaron a impregnarse de expectativas escatológicas sobre un gobernante israelita con grandiosas cualidades y poderes superlativos. Oseas esperaba que las tribus del norte exiliadas buscaran a «David su rey» (Os 3:5), Amos anticipaba el hecho de que Dios fuera a levantar una «tienda de David que está caída», Isaías 9; 11 muestra interés en un futuro rey davídico singularmente dotado con el Espíritu del Señor. Tradiciones davídicas parecidas son reinterpretadas, ampliadas y reforzadas en los profetas exílicos Jeremías y Ezequiel. El Señor pretende levantar un «renuevo justo» que traiga la salvación a Judá e Israel (Jr 23:5–6) con la restitución del trono davídico y la reconstrucción del *templo (Jr 33:17–22). Este nuevo rey davídico será un pastor para la casa de Israel (Ez 34:22–24). En el período persa, el retorno del rey davídico es una señal de que el día de la liberación y purificación de Israel ha comenzado (Zac 9:9–10; 12:7–13:1). También en Zacarías podemos ver que se coloca el foco sobre las dos figuras del sacerdote ungido y el rey ungido, que son los «hijos del aceite» y que actúan para acelerar el proceso de restauración nacional (Zac 4:12–14; 6:11–12). Por último, en Daniel hay una visión en la que el reino de Dios aplasta a todos los reinos humanos (Dn 2:44–45). Aquel que era «como un hijo de hombre» en Daniel 7 tenía un efecto formativo sobre el mesianismo en desarrollo durante la época del Segundo Templo, con la reivindicación de los santos del Altísimo frente a los imperios paganos

del antiguo Oriente Próximo. Daniel 9:24–27 se refiere a la venida de un líder ungido y el advenimiento de un príncipe malvado que va a profanar el lugar santo. En suma, existe un incipiente mesianismo en el AT que va tomando cuerpo mediante la idealización de la monarquía davídica, a la que se configura a la luz de las esperanzas escatológicas de la restauración de Israel (*véase* Exilio y Restauración).

En el período del Segundo Templo no todos los judíos mantenían la creencia en un mesías que había de venir, y aquellos que sí esperaban a un mesías tenían distintos puntos de vista sobre qué tipo de mesías iba a aparecer. Por ejemplo, en los rollos de Qumrán (150 a. C.- 70 A. D.) parece anticiparse la llegada de dos personajes ungidos: un «mesías de Israel» y un «mesías de Aarón» (e. g., CD-A XII, 23-XII, 1; 1QS IX, 10–11). Este mesías real y este mesías sacerdotal van a reinar sobre la congregación de Israel. Dos documentos en concreto procedentes de Qumrán, el «Apocalipsis mesiánico» (4Q521) y el texto del «Hijo de Dios» (4Q246) muestran claros signos de influencia de Isaías y Daniel sobre la formación del relato mesiánico (*véase* Manuscritos del Mar Muerto). *Salmos de Salomón* mira hacia el futuro y ve un mesías que establece el trono de David, destruye a los pecadores, purga Jerusalén de gentiles, vuelve a reunir las doce tribus de Israel e inaugura un período de santidad y de justicia basada en la alianza (*SalSl* 17–18). Incluso el filósofo judío alejandrino Filón, que interpretó las Escrituras de Israel a través de una lente platónica, se mantuvo fiel a una historia escatológica en la que el libertador real de Israel iba a rescatar a la nación de sus diversos sufrimientos. Para Filón, el reinado de Dios iba a expresarse a través de su líder mesiánico, que gobernaría las naciones y extendería el reino de Israel (e. g., Filón, *De Vita Mos.* 1.290–91). Las Similitudes de Enoc (*1 En.* 37–71), aunque algunos las datan con posterioridad al 70 A. D., designan a un libertador escatológico que emplea diversos títulos, entre los que se encuentran «Justo», «Mesías», «Elegido» e «Hijo del Hombre». El documento prevé a un mesías basado en una síntesis de imágenes reales de los Salmos, Isaías y Daniel, donde el Mesías es un ser sobrehumano y trascendente.

El AT presentó una gran cantidad de imágenes que presentaban a un libertador que había de venir, y las distintas exégesis mesiánicas de estos textos condujeron a toda una serie de imágenes mesiánicas sobre este libertador que vendría. Por tanto, el tipo de mesías que se presenta en

esta literatura tiene muchos matices. El mesías davídico podía considerarse como una figura esencialmente humana que desempeñaría un cargo real y tendría unas cualidades de liderazgo y unas habilidades militares superlativas, y a quien Dios usaría para liberar a la nación. En otras ocasiones, este mesías es una figura sobrehumana y trascendente enviada desde el cielo para derrotar a los enemigos de Dios en la tierra y llevar a la nación de Israel a un paraíso utópico. Además, las esperanzas mesiánicas que encontramos en estos textos también estaban influenciadas por los contextos culturales de los autores. El contexto sociopolítico de Palestina en el siglo I A. D. —la dominación del Imperio romano, la amenaza de invasión del Imperio parto en el este, las diversas revueltas esporádicas e infructuosas contra Roma, la agitación entre la clase gobernante de Judea, las rivalidades sectarias sobre la forma correcta de observar la ley de Moisés y la especulación sobre los oráculos proféticos relativos a la liberación de Israel en las Escrituras hebreas— crearon un contexto fértil en el que podían florecer las esperanzas mesiánicas. Este es el contexto en el que Jesús inició su ministerio y es el marco que dio forma a las tradiciones que contienen los Evangelios canónicos acerca de un «mesías».

2. Jesús como pretendiente mesiánico.

La noción de que Jesús creía ser el Cristo —esto es, el Mesías de Israel— podría derivarse de una lectura bastante directa de los Evangelios canónicos. Sin embargo, la autenticidad histórica de esa pretensión es algo que discuten los académicos. A menudo se piensa que la iglesia primitiva consideró a Jesús como el Mesías debido a su *resurrección y que luego proyectó ese creencia a su ministerio prepascual (e. g., W. Wrede, R. Bultmann, J. D. Crossan). Otros sugieren que Jesús fue considerado como el Mesías durante su vida, pero que el propio Jesús rechazó ese papel o bien como mínimo se mostró ambivalente en cuanto al título de «Mesías» (e. g., N. A. Dahl, J. D. G. Dunn, P. Fredriksen). Todavía hay otros que sostienen que efectivamente Jesús se vio a sí mismo en el papel mesiánico, y que su carrera tenía como fin evocar las esperanzas reales de las Escrituras de Israel de que el día del reino de Dios y su rey finalmente había llegado a Israel (e. g., B. Meyer, M. Hengel, N. T. Wright, C. A. Evans, M. F. Bird). No se puede negar que las evidencias son ambiguas, como puede verse, por ejemplo, en el enigma

real de Marcos 12:35–37, donde no está claro si Jesús está negando el linaje davídico del Mesías o afirmando que él mismo, aun no siendo descendiente de David, puede seguir siendo el Mesías… o tal vez alguna otra cosa totalmente distinta. A mi juicio, postular a Jesús como un pretendiente mesiánico sigue siendo históricamente probable si hacemos una detenida lectura histórica de los Evangelios, incluso aunque la evidencia sea más implícita que explícita. En cualquier caso, a continuación se aborda la evidencia que debe tomarse en consideración.

(1) La característica autodesignación de Jesús como el *«Hijo del Hombre» estaba llena de significado mesiánico. Si Jesús hablaba en arameo, entonces probablemente utilizó la expresión *bar(e)nasha* (*véase* Idiomas de Palestina). La frase aramea era un modismo para realizar una descripción general de la «humanidad» o de «alguien» (y esto encaja bien con varios de los dichos de Jesús: e. g., Mt 8:20 // Lc 9:58, donde «hijo del hombre» significa «yo» o «gente como you», y Mt 9:6–8, donde la autoridad dada al Hijo del Hombre va en paralelos con la autoridad dada a los seres humanos en relación con el sábado o día de reposo). Sin embargo, «hijo del hombre» como autodesignación, sea en arameo o en hebreo, todavía podía adoptar un sentido absoluto, es decir, como título. La autorreferencia como «hijo del hombre» evidentemente evoca la misteriosa figura descrita en Daniel 7, ese «uno como hijo de hombre», a quien se le da dominio sobre un reino eterno. Se discute sobre la identidad exacta de ese «hijo de hombre», ya que la imaginería está repleta de un simbolismo críptico. Con todo, sigue siendo muy plausible que la imaginería tenga varias capas, y que el misterioso «hijo de hombre» sea un símbolo polivalente del pueblo de Dios, el reino y el rey nombrado. Gracias a Qumrán, *1 Enoc* y el libro del Apocalipsis sabemos que Daniel 7 se leía en términos mesiánicos, y es probable que Jesús también entendiera Daniel 7 en un sentido mesiánico, y podría decirse que esto influyó sobre el uso que hizo de la frase. De hecho, cuando durante su juicio el sumo sacerdote le preguntó si él era el Mesías (Mc 14:61–62 par.), Jesús parece estar ofreciendo una afirmación indirecta al referirse a que el Hijo del Hombre está siendo entronizado junto a Dios.

(2) Muchos de las enseñanzas y los hechos de Jesús procedían directamente de Isaías, y parece que el «ungido» de Isaías 61 proporcionó una especie de guión para gran parte de la obra de Jesús. Según Lucas 4:16–21, Jesús parece haber tomado Isaías 61:1–2 como

programa de su ministerio. Esto da a entender que Jesús se vio a sí mismo en un papel *profético, pero no necesariamente mesiánico. Sin embargo, en los relatos que narran la respuesta de Jesús a la pregunta de *Juan el Bautista, por medio de sus discípulos, sobre si Jesús es o no «el que había de venir» (Lc 7:18–23 // Mt 11:26), Jesús responde con una cadena de textos extraídos de Isaías sobre los ciegos que reciben la vista, los cojos que andan, los leprosos que son limpiados, los sordos que oyen, los muertos que son resucitados y las buenas nuevas que son predicadas a los pobres. La respuesta de Jesús es que, en efecto, los resultados hablan por sí mismos. Cuando Jesús es preguntado por seguidores de Juan el Bautista si él es el libertador que todo el mundo ha estado esperando, su respuesta es una afirmación indirecta de que ciertamente está cumpliendo el papel de un libertador mesiánico. Además, resulta interesante notar que ese mismo abanico de actividades es el que lleva a cabo el Mesías en el texto de Qumrán 4Q521 2 II, 1–14. Aunque muchos de los dichos y actividades de Jesús se podrían atribuir simplemente a un sentido de llamamiento profético, vemos en otros lugares que estos dichos y hechos bordean las categorías mesiánicas reales de un libertador davídico cuando se los compara con escritos judíos del mismo período.

(3) Si Jesús proclamó el *reino de Dios, entonces la pregunta obvia es esta: ¿qué papel consideró el propio Jesús que desempeñaba en la inauguración y consumación de ese reino? Hay dos pasajes en concreto que señalan que Jesús cumplía un papel real en la venida del reino. Marcos 10:35–45 describe a los dos hijos de Zebedeo tratando de asegurarse sendos lugares de honor en la futura reordenación de poder que esperan que Jesús establezca en este nuevo reino. Consecuentemente ambos hermanos le preguntan a Jesús si pueden sentarse a su izquierda y a su derecha. De igual manera, Jesús les dice a los discípulos en Mateo 19:28–29 // Lucas 22:28–30 que en el futuro reino se sentarán sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel, y a su vez, la posición de Jesús parece estar por encima de ellos en el reino. A esto podemos añadir la observación de que Jesús periódicamente se comparó a sí mismo con los personajes reales de la historia antigua de Israel, como David y Salomón. Efectivamente, los papeles de Jesús como exorcista, profeta y sabio se pueden relacionar con las tradiciones reales en los escritos sagrados de Israel, y quizás sean alusivos a sus aspiraciones

reales.

(4) Varias de las veces en que Jesús dice «Yo he venido» (gr. *ēlthon*), que se pueden distinguir gracias a la fórmula «Yo he venido [+ propósito]», pueden coordinarse con objetivos mesiánicos. Los dichos son ambiguos, y entre los referentes que se han propuestos están la preexistencia de Jesús, la obra profética o la tarea mesiánica. En apoyo de la connotación mesiánica encontramos tres dichos en particular. El contenido de Marcos 2:17, que habla de que Jesús no ha venido a llamar a los justos sino a los pecadores, se corresponde con *1 Enoc* 48, donde el Mesías es aquel en quien los pecadores encuentran esperanza. El material de Mateo 10:34; Lucas 12:49–51; *Evangelio de Tomás* 10, 82 que habla de que Jesús viene a encender un fuego o a traer una espada indica que Jesús consideró que su papel era inaugurar el juicio final a través del fuego, un papel que a veces se atribuían al mesías de Israel (e. g., Dn 7:10; *4 Esd* 13:10; *1 En.* 63:11). En continuidad con Juan el Bautista, Jesús parece haber creído que en su papel del «que había de venir» debía iniciar el juicio escatológico. Por último, Lucas 19:10 describe a Jesús viniendo a buscar y salvar lo que se había perdido, lo que concuerda con otros dichos en los que se afirma que Jesús viene a restaurar Israel (e. g., Mt 10:5–6; 15:24; 25:31–34; Mc 6:34; Jn 10:14–16). La imagen de un rey davídico o del Mesías que viene para volver a reunir a Israel como si fueran ovejas perdidas (e. g., *SalSl* 17:26; Ez 34:11–14; Shemoneh Esreh 10, 15) es un motivo que Jesús parece haber aplicado a su propio ministerio.

(5) Se informa de que en Cesarea de Filipo Pedro confesó a Jesús como el Mesías (Mt 16:13–20 // Mc 8:27–30). Pese a la carga teológica que tiene el relato en Marcos y Mateo, con toda probabilidad contiene una tradición histórica genuina, ya que es improbable que la severa reprensión de Jesús a Peter se haya conservado si esta fuera ficticia. La confesión de Pedro de que Jesús es el Mesías no es rechazada por Jesús; en vez de eso, es respondida de forma inesperada con unas palabras en las que Jesús trata de redefinir el significado de «Mesías» en línea con una serie de valores distintos y siguiendo un relato mesiánico diferente que tiene que ver con el sufrimiento del «Hijo del Hombre».

En los siguientes acontecimientos que se desarrollan en su última semana en Jerusalén, con su arresto, juicio y crucifixión, encontramos más pruebas de que Jesús es un pretendiente mesiánico.

(1) La historia de la mujer anónima que unge a Jesús en una comida aparece en los cuatro Evangelios (Mt 26:6–13; Mc 14:3–9; Lc 7:36–50; Jn 12:1–8), y probablemente establece una conexión furtiva entre la muerte de Jesús y su identidad como el «ungido». Si bien la *unción era una preparación del cuerpo de Jesús para la sepultura (Mt 26:12 // Mc 14:8), bien puede haber señalado a la relevancia mesiánica de su muerte, a tenor de las anteriores discusiones sobre su identidad mesiánica entre sus seguidores y los temas mesiánicos que impregnan sus futuras actividades en Jerusalén (véase Evans 2001, 360; Bauckham 2006a, 191–92).

(2) La *entrada triunfal de Jesús en Jerusalén sugiere un intento deliberado y provocador de cumplir las palabras de Zacarías 9:9 sobre el rey de Israel regresando a Sion montado en un asno. La referencia al Salmo 118 ni es secundaria ni casual en cuanto a la naturaleza mesiánica del acontecimiento. De hecho, la versión targúmica de ese salmo historia la liturgia de acción de gracias y la convierte en una aclamación a Dios por haber escogido a David como rey (Evans 2004, 84). Los peregrinos celebran la entrada de Jesús en Jerusalén como la llegada del libertador davídico, y Jesús no hace ningún intento de censurarlos.

(3) La acción de Jesús en el templo era una demostración de sus prerrogativas mesiánicas (*véase* Señal del templo). Existía un vínculo estrecho entre el rey de Israel y el templo de Israel desde la época de David (2 Sm 7:12–16), y la relación entre un nuevo rey y un nuevo templo continuó en los períodos persa y del Segundo Templo (Zac 6:12–13; 4Q174 1 I, 3:3–10). Se suponía que el Mesías iba a reconstruir o a purificar el templo. La demostración de Jesús al enfrentarse a la corrupción del templo y su papel promoviendo los sentimiento nacionalistas deben entenderse como una crítica por parte de alguien que pretender tener autoridad para determinar su función y condenar su actual uso. «La entrada en Jerusalén y la purificación del templo constituyeron una demostración mesiánica, una crítica mesiánica, el cumplimiento de un acto mesiánico y una señal de la restauración mesiánica de Israel» (Meyer, 199).

(4) Jesús parece haber inflamado deliberadamente las esperanzas mesiánicas a través de su enfrentamiento con los líderes religiosos judíos. En uno de los encuentros (Mc 12:35–37 par.), Jesús le preguntó a los escribas que cómo podía ser el Mesías un Hijo de David, puesto que

en el Salmo 110 David llama al Mesías su «Señor». El dicho es verdaderamente enigmático y ha suscitado toda una serie de interpretaciones. ¿Acaso se trata de un ejemplo de exégesis cristológica cristiana posterior del AT que se aplica con posterioridad a la vida de Jesús? ¿Está enseñando el Jesús de Marcos que el Mesías no es del linaje de David, o que el propio Jesús, aun siendo realmente el Mesías, no desciende de David? Lo más probable es que Jesús aquí esté redefiniendo el significado de lo que es ser Mesías. La cita del Salmo 110 especifica la función sacerdotal del Mesías (dada la referencia a Melquisedec en el Sal 110:4) e insinúa la exaltación del Mesías que compartirá el mismo trono de Dios (teniendo en cuenta la referencia al título «Señor» en el Sal 110:1); ambos temas, el Mesías sacerdotal y el Mesías exaltado, son habituales en el judaísmo del Segundo Templo.

(5) Donde los temas mesiánicos salen a relucir con mayor claridad es en los relatos de la muerte de Jesús, hasta el punto de que «no podemos ignorar que *las cuestiones relacionadas con el Mesías recorren el relato de la Pasión de todos los evangelios como un hilo rojo*» (Hengel, 45). La predicción de la pasión en Marcos 14:27–28, donde se dice que los pastores serán golpeados y las ovejas esparcidas, refleja la propia y singular interpretación que hace Jesús de Zacarías 13:7 como una forma de designar su sufrimiento y la posterior vindicación en cuanto al juicio y la restauración o a la dispersión y la ulterior reunión de Israel. En otras palabras, lo que le va a suceder a Jesús es un microcosmos de lo que les ha ocurrido o va a ocurrirles a los discípulos de Jesús y a Israel. El momento inmediatamente anterior al fin era conocido como las «desgracias mesiánicas» o los «dolores de parto del Mesías». Estas desgracias incluían un oscuro período de prueba y tribulación que iba a caer sobre el pueblo de Dios como precursor de la manifestación final del reino de Dios. Probablemente Jesús estaba pensando en que tales desgracias estaban destinadas a caer sobre él, y que él, por su muerte vicaria, protegería a su pueblo de sus efectos punitivos. Como el pastor-rey mesiánico, Jesús es golpeado con este juicio divino para preservar a un remanente fiel de sufrir toda la furia de las desgracias mesiánicas. De modo que cuando las desgracias mesiánicas llegan y se vierte el juicio, el pueblo de Dios emerge purificado en lugar de destruido por la ordalía escatológica. Parece haber sido la intención de Jesús que por su muerte y vindicación como pastor mesiánico fuera a provocar la escatológica

reunificación de Israel como consecuencia. El juicio, que viene en forma de golpe para el pastor, trae como consecuencia la reconstitución de un remanente de Israel. Lo más importante es que esta mezcla de midrás, mesianismo, *apocalipticismo y teología de la expiación es verdaderamente única en el NT y, por tanto, tiene todos los visos de ser auténtica.

Es más, el *juicio de Jesús (Mt 26:57–68; Mc 14:53–64; Lc: 22:63–71) incluye acusaciones sobre amenazas de destruir el templo y una pregunta explícita sobre si Jesús es o no el Mesías. Es obvio que la aristocracia sacerdotal entendió que las intenciones de Jesús eran mesiánicas y por lo tanto políticamente incendiarias. La respuesta de Jesús al sumo sacerdote fue breve, opaca e inesperada. Jesús parece haber reconocido tácitamente su estatus mesiánico y anunciado posteriormente que sería entronizado junto a Dios como el «Hijo del Hombre» en Daniel 7:9, 13–14. Un acontecimiento indubitable en la vida de Jesús es que fue crucificado por los romanos acusado de pretender ser el Mesías y ridiculizado con el *titulus* «Rey de los judíos» que aparecía sobre la cruz. El *titulus* era el veredicto final de lo que significaba su ministerio para los jerosolimitanos —un ministerio que culminó con la acusación de ser un pretendiente mesiánico en su última semana— y que se desprendía de los diversos temas de sus enseñanzas y actividades.

Pasando al período pospascual, deberíamos notar el impacto o efecto que tuvo Jesús sobre la iglesia primitiva como prueba de su identidad mesiánica. Los recurrentes motivos mesiánicos de fuentes cristianas primitivas como Marcos, la tradición compartida de Lucas y Mateo, las cartas de Pablo y confesiones cristianas primitivas como Romanos 1:3–4 parecen derivar de la creencia en que la carrera de Jesús era demostrablemente mesiánica. La fe de la resurrección no creó la fe en el Mesías, sino que tomó lo que deberían haber sido los escombros de un fracaso mesiánico y los convirtió en un movimiento mesiánico basado en la idea de que el Mesías de Dios, aunque rechazado por el pueblo judío, había venido y hecho lo que se le pedía y luego fue reivindicado por Dios. Cuando más profundizamos en la tradición histórica de los Evangelios, más concreta aparece la evidencia de que Jesús deliberadamente impartió esperanzas mesiánicas a aquellos que le seguían porque, y solo por esa razón, estaba convencido de que él era el ungido al que señalaban las Escrituras de Israel.

3. Presentación de Jesús como «Mesías» en los cuatro Evangelios.

3.1. Marcos. El Evangelio de Marcos es el Evangelio más antiguo, y combina la centralidad de la cruz de la predicación de Pablo con la tradición sobre Jesús según el testimonio de Pedro. El íncipit de Marcos: «Principio del evangelio de Jesucristo», incluye la buena noticia acerca de Jesús y la buena noticia anunciada por Jesús (Mc 1:1, 15).

La palabra *christos* se usa varias veces en Marcos. Pedro confiesa a Jesús como «el Mesías» en Cesarea de Filipo, y esto marca un punto de inflexión fundamental en la narración, que a partir de ese momento se ocupa más intensamente de los acontecimientos inminentes de la confrontación de Jesús con los dirigentes judíos y la crucifixión que le va acechando (Mc 8:29). Más adelante, *christos* se utiliza claramente como un referente de Jesús cuando se dice que habrá una recompensa para todo aquel que le dé a los discípulos un vaso de agua porque «sois de Cristo (el Mesías)» (Mc 9:41). La palabra vuelve a aparecer en el enigma real de Marcos 12:35–37, donde Jesús se muestra tentadoramente opaco en la cuestión de la identidad del Mesías como Hijo de David. Su respuesta es, en efecto, que mientras el Mesías es hijo de David, es más que un hijo de David, ya que posee una cualidad preexistente y también lleva sobre sí una autoridad sacerdotal. La palabra *christos* asimismo puede emplearse en relación con otros personajes con aspiraciones mesiánicas, como es el caso en el discurso escatológico de Marcos 13. Allí se dice que la gente conducirá a las multitudes hacia otros pretendientes mesiánicos diciendo: «Mirad, aquí está el Mesías» o «Mirad, allí está», y Jesús insta a sus discípulos a ignorar tales declaraciones. Y eso porque tales personas son «falsos mesías» (*pseudochristoi*) que realizarán señales e incluso intentarán engañar a los elegidos (Mc 13:21–22).

Con ocasión del juicio de Jesús, después de que varios testigos hayan testificado contra él por anunciar la inminente destrucción del templo, el sumo sacerdote le pregunta a Jesús: «¿Eres tú el Cristo (Mesías), el Hijo del Bendito?» (Mc 14:61). En muchos sentidos el sumo sacerdote resume perfectamente el foco cristológico del Evangelio de Marcos: Jesús es el Mesías. En particular, «Bendito» es un circunloquio para referirse a «Dios» con el que se evita pronunciar el nombre divino, y el sumo sacerdote le pregunta a Jesús si dice ser el «Hijo de Dios». De ahí que los

títulos «Mesías» e «Hijo de Dios» sean más o menos equivalentes. Sin embargo, «Hijo de Dios» probablemente tenga connotaciones de la singular relación filial de Jesús con Dios y su comisión celestial revelada en momentos clave de la narración, incluidos su *bautismo (Mc 1:11) y *transfiguración (Mc 9:7). También resulta interesante que Jesús le responda al sumo sacerdote afirmativamente, diciendo: *«Yo soy», y le replique: «y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo» (Mc 14:62). Es bastante posible que la respuesta de Jesús («Yo soy») sea una alusión deliberada al Tetragrámaton, YHWH («Yahvé»), el nombre de Dios (cf. Ex 3:14; Is 43:10, 13; Jn 8:58).

La mención del Hijo del Hombre viniendo en las nubes del cielo probablemente no sea una referencia a la segunda venida de Jesús y que denote, más bien, su entronización junto a Dios como virrey del Todopoderoso. Esto resulta plausible por dos motivos: En primer lugar, las versiones paralelas de Mateo y Lucas incluyen la frase calificativa «de ahora en adelante» (*ap arti* [Mt 26:64]; *apo tou nyn* [Lc 22:69]) verán al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poderoso. ¿Cómo puede ser «desde ahora»? Muy probablemente la ejecución de Jesús es el medio mismo que conduce a su entronización junto a Dios y logra su elevación al estatus real gracias a los propios esfuerzos de Caifás y sus secuaces de librarse de él. Segundo, el cuadro que presenta Jesús concuerda con la tradición rabínica, supuestamente afirmada por Rabí Akiba y denunciada por Rabí Yose, de que los múltiples tronos a los que se hace referencia en Daniel 7:9 incluían uno para Dios y uno para el Hijo de David (*b. Ḥag.* 14a; *b. Sanh.* 38b). La audacia de Jesús al realizar tal afirmación no es mayor que la declaración que se hace en el texto de Qumrán 11Q13 sobre una entronización celestial y deificación de Melquisedec. En cuyo caso, los títulos «Mesías», «Hijo del Bendito» e «Hijo del Hombre» (Mc 14:61–62) no son sinónimos, sino que se interpretan mutuamente. La identidad de Jesús como libertador mesiánico se define en referencia a su papel como el designado por Dios e investido de autoridad celestial, y también con respecto al modelo de sufrimiento y reivindicación que sigue como el Hijo del Hombre, quien debe ser gloriosamente entronizado junto a Dios.

La última aparición del término *christos* en Marcos ocurre en la escena de la crucifixión, donde Jesús es ridiculizado en la cruz por los

sumos sacerdotes y los intérpretes de la ley. Ellos acusan a Jesús con las palabras «El Cristo, Rey de Israel, descienda ahora de la cruz, para que veamos y creamos» (Mc 15:32). Junto con el *titulus* (Mc 15:26), los títulos «Rey de Israel» y «Rey de los judíos» son típicos ejemplos de la dramática ironía de Marcos. A lo largo de todo el relato de la pasión Jesús es ridiculizado de manera inmisericorde como pretendiente al trono, y sin embargo la realidad que Marcos señala a su audiencia es que la burla es verdad. Jesús es el rey legítimo rechazado por los dirigentes judíos y brutalmente asesinado por los romanos, aunque su reivindicación final está a punto de manifestarse. De hecho, la imaginería de la secuencia de la pasión —los saludos de la guardia pretoriana, la colocación de un vestido de púrpura, la coronación (con espinos), la procesión por la Vía Dolorosa, la culminante aclamación del Hijo de Dios— sigue cada uno de los acontecimientos que tenían lugar en la procesión triunfal de los generales y emperadores romanos al regresar a Roma tras obtener una gran victoria (Schmidt). Aquí empezamos a captar parte del propósito retórico de Marcos. Está tratando de persuadir o de reafirmar a sus lectores que Jesús es el Mesías, no a pesar de la cruz, sino precisamente debido a ella (véase Bird 2005).

También habría que mencionar el llamado secreto mesiánico del Evangelio de Marcos. W. Wrede mantuvo que las órdenes de callar dadas a quienes solicitaban sanidades o exorcismos no eran acontecimientos históricamente ciertos del ministerio de Jesús sino adiciones teológicas utilizadas por Marcos. La teoría de Wrede, que todavía tiene su influencia en algunos círculos, es que Marcos y su tradición tuvieron que idear una explicación convincente sobre por qué nadie recordaba que Jesús hubiera afirmado ser el Mesías durante su vida, mientras que la iglesia lo celebraba como el Mesías después de su resurrección. Al recurrir al motivo del secretismo en su Evangelio, Marcos podía simultáneamente describir a Jesús como el Mesías y explicar el hecho de que no fuera ampliamente conocido, debido a que Jesús mantuvo deliberadamente en secreto su identidad mesiánica entre sus seguidores hasta que hubo resucitado de los muertos.

Hay varios problemas importantes con la tesis de Wrede. En primer lugar, es improbable que la iglesia aclamara a Jesús como el Mesías basándose únicamente en la creencia en su resurrección. No hay nada

acerca de su resurrección que requiriera en sí misma la identidad mesiánica de Jesús en ausencia de afirmaciones mesiánicas anteriores por parte suya. No contamos con ninguna analogía del sufrimiento de un justo que fuera ejecutado, volviera a la vida, fuera exaltado y luego llamado «el Mesías». Como dice M. Hengel: «La mera vuelta a la vida de una persona o, según sea el caso, su traslado a la esfera celestial, no sirven para establecer su majestad mesiánica ni su misión escatológica, y tampoco podrían, en sí mismos, aportar el contenido de un mensaje de salvación» (Hengel, 10). Segundo, lo que se silencia en el Evangelio de Marcos no es siempre mesiánico, y lo que es mesiánico efectivamente no se silencia. Los silencios tienen más que ver con un estatus mesiánico, e incluyen la condición de Hijo de Jesús (Mc 3:11–12), los milagros (Mc 5:43) y el reino (Mc 4:10–12). Marcos tiene tanto o más de secreto del reino y secreto de los milagros que de secreto mesiánico (Mc 8:27–30). Además de todo esto, la única persona que suplica ser sanada y aclama a Jesús en términos explícitamente mesiánicos (i. e., «Hijo de David») no es silenciada en absoluto (Mc 10:46–52). Por tanto, las instrucciones de Jesús a los discípulos de no contarle a nadie su identidad como el Mesías (Mc 8:30) difícilmente se pueden considerar programáticas del libro y forman parte de un motivo de secretismo más general del Evangelio en su conjunto, en virtud del cual la misteriosa identidad de Jesús solamente se revela de manera gradual. F. J. Matera resume muy bien lo que Marcos quiso decir al aplicarle el título «Cristo» a Jesús: «El Mesías es el Hijo de Dios ungido con el Espíritu que proclama la llegada del reino de Dios de palabra y hecho. Sana a los enfermos, expulsa demonios e incluso extiende su ministerio a los gentiles. Y más importante aún, entrega su vida como rescate para muchos. Habiendo sufrido, muerto y resucitado de los muertos, regresará como el glorioso Hijo del Hombre» (Matera, 24).

El rasgo que más distingue el mesianismo de Marcos es el modo en que coloca el foco en la pasión como medio a través del cual se revela la identidad de Jesús como el Mesías. En el Evangelio de Marcos, Jesús es el Mesías que proclama el reino de Dios, y sin embargo nos enfrentamos al final de la narración con el reinado del Mesías crucificado. Marcos desea definir lo que es ser Mesías a la luz del ministerio, muerte y resurrección de Jesús. El propósito teológico de Marcos es hacerle ver a su audiencia que la cruz es el lugar donde se desata el poder salvífico del

reino, donde se manifiesta la identidad de Jesús como Mesías y donde se describe el verdadero modelo de *discipulado.

3.2. Mateo. Mateo replica gran parte del uso marcano de *christos*, pero también proyecta su propia perspectiva sobre la tradición en su intento por mostrar que los cristianos siguen a un Mesías auténticamente judío. Las palabras iniciales del Evangelio de Mateo, «Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham», cimentan las credenciales judías de Jesús (Mt 1:1). La posterior *genealogía demuestra que los orígenes familiares de Jesús hunden sus raíces en la historia sagrada de Israel, y que él pertenece a la casa de David. José es el marido de *María, y dado que José forma parte de la línea dinástica de David, Jesús está cualificado para ser el Mesías (Mt 1:16). Desde Abraham hasta David hubo catorce generaciones, y desde el exilio babilonio hasta el Mesías también hubo catorce generaciones (Mt 1:17). Después de la genealogía (Mt 1:1–17) Mateo procede a contar el «nacimiento del Mesías» (Mt 1:18), donde se presenta a Jesús como el cumplimiento y la culminación de la historia postexílica de Israel. En general, Mateo hace hincapié en la imagen de Jesús como el Hijo real de David y el pastor-rey de Israel con el objeto de mostrar, en diálogo con el AT, que Jesús es el libertador que Israel aguardaba (Willitts). Otro elemento singular del Jesús mateano es que su papel mesiánico también incluye su función como maestro y juez escatológico de las naciones.

Mateo acentúa el estatus real de Jesús en varios lugares, comenzando con el uso del título *christos* cuando los magos indagan sobre el nacimiento del «rey de los judíos» y Herodes responde preguntándole a los escribas acerca de las profecías veterotestamentarias relativas al lugar de nacimiento del Mesías (Mt 2:1–4). Cuando el Jesús mateano entra en Jerusalén es aclamado como el «Hijo de David», ante la consternación de los sumos sacerdotes y los maestros de la *ley (Mt 21:9, 15). Mateo también incluye la unidad sobre el enigma real y cómo puede el Mesías ser un *hijo de David cuando David lo llama «Señor». La introducción de Mateo a esta unidad va precedida de la provocadora pregunta «¿Qué pensáis del Cristo (Mesías)?» (Mt 22:42).

Juan el Bautista manda una delegación a Jesús para que le pregunte si realmente es el Mesías (aparentemente el tiempo pasado en prisión hizo que el Bautista tuviera algunas dudas). La pregunta de Juan viene propiciada por haber oído hablar sobre las «obras del Mesías» (Mt 11:2).

La pregunta es si Jesús está o no realizando las señales mesiánicas de liberación, y es que al propio Juan le vendría bien que lo rescataran. Mateo cree que Jesús pasa la prueba de libertador mesiánico, y Juan no debería confundir la presencia del reino con su recepción.

Mateo le da su propio sello a la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, y el Pedro mateano llama a Jesús «el Mesías, el Hijo del Dios viviente» (Mt 16:16). El énfasis recae en Jesús como el Hijo con un estatus exaltado que cumple todas las esperanzas mesiánicas del judaísmo. Mateo también es más explícito que Marcos en cuanto a la orden de guardar secreto sobre la identidad mesiánica de Jesús (Mt 16:20).

Probablemente el elemento característico de Mateo, al menos en relación con Marcos, es que el Jesús mateano es un Mesías que enseña, no solo un Mesías sufriente y luego reivindicado. Como tal, su mesianismo también presenta a Jesús como un nuevo Moisés, además de ser el Hijo de David por excelencia. Los discípulos de Jesús tienen un *maestro, que es el Mesías (Mt 23:10), lo que indica la autoridad exclusiva que tiene para sus seguidores la enseñanza de Jesús. Esta es la razón por la cual los mandamientos del Jesús resucitado deben ser enseñados a todas las naciones (Mt 28:19–20). Mateo también muestra de un modo ligeramente más explícito la condición de Jesús como Mesías en la escena del juicio, cuando los soldados atormentan a Jesús con las palabras «Profetízanos, Cristo (Mesías), quién es el que te golpeó» (Mt 26:68). Por dos veces Pilato se refiere a Jesús «llamado el Cristo (Mesías)» (Mt 27:17, 22), convirtiendo así la cuestión mesiánica en un asunto de mayor desencuentro en el juicio de Jesús.

La condición mesiánica de Jesús es importante para Mateo porque proporciona la conexión principal entre los cristianos del tiempo de Mateo y la historia sagrada de Israel. Jesús conserva conjuntamente lo antiguo y lo nuevo (Mt 9:17), y afirma la validez de la ley de Israel y las promesas proféticas, pero también incorpora a cristianos gentiles a la familia de Abraham. Habida cuenta de que el Mesías es un hijo de David además de un hijo de Abraham, Mateo puede prever que los gentiles entrarán en comunión con el Dios de Israel siguiendo las enseñanzas del Mesías de Israel (e. g., Mt 4:15–16; 8:5–13; 10:18; 12:18–21; 24:14; 25:32; 28:19–20).

3.3. Lucas. El Evangelio de Lucas posee su propia cristología

distintiva dentro del discurso general de Lucas-Hechos en su conjunto. Lucas hereda varios usos de *christos* de Marcos, pero sigue empleándolos dentro de su propia matriz singular de Jesús como el profeta y mesías ungido con el Espíritu que trae el perdón de los pecados a su pueblo (véase Bird 2007). No está claro si es más prominente la naturaleza real o la naturaleza profética de la identidad de Jesús como ungido (véase Porter, 145), pero los dos papeles de ungido no son precisamente excluyentes, y de hecho se fusionan como parte del intento de Lucas por presentar a Jesús como el agente designado por Dios para la liberación de judíos y gentiles.

En los relatos del nacimiento, un ángel del Señor anuncia a los pastores que ha nacido un salvador que es «Cristo (Mesías) el Señor» (*christos kyrios*) (Lc 2:11; cf. las expresiones, muy similares, en Lm 4:20; *SalSl* 17:32), que se podría decir que es un título propiamente dicho. Un poco más adelante, dentro de la misma secuencia narrativa, Simeón aguarda la «consolación de Israel» (Lc 2:25), y recibe la promesa de que no morirá antes de ver «al Mesías del Señor» (*christos kyriou* [Lc 2:26]), que equivale a «el Ungido del Señor». Más tarde preguntan a Juan el Bautista si él es el «Mesías», a lo que responde contrastando su propio ministerio de preparación con «uno más fuerte» que bautizará con el *Espíritu Santo y fuego (Lc 3:16), lo que da a entender el papel del Mesías como aquel que trae purificación o juicio sobre la tierra. En un momento determinado Lucas informa de que en los exorcismos de Jesús los *demonios continuaban gritando: «¡Tú eres el Hijo de Dios!», pero Jesús no los dejaba hablar porque «sabían que era el Mesías» (Lc 4:41). Esto amplifica de manera acusada el motivo del secretismo que encontramos en Marcos y lo coloca más claramente en relación con la identidad mesiánica de Jesús, y también refleja una tradición sobre figuras reales, tales como David y Salomón, que eran considerados exorcistas. Lucas también recalca la confesión que hace Pedro de Jesús como el Mesías usando una expresión más semítica: «el Mesías de Dios» (Lc 9:20). En el relato de la pasión Lucas básicamente sigue el uso que hace Marcos de *christos* con unos pocos cambios. Por ejemplo, el Jesús de Lucas no menciona a los falsos mesías (Lc 17:23–24; cf. Mt 24:23–24 // Mc 13:21–22), y durante el juicio el sumo sacerdote le pregunta a Jesús si él es «el Mesías» (Lc 22:67), pero continúa con otra pregunta: «¿Eres tú el Hijo de Dios?», a lo que Jesús responde afirmativamente -si bien de

un modo algo indirecto-, diciendo: «Vosotros decís que yo soy» (Lc 22:70). Los sacerdotes también acusan a Jesús ante Pilato de los cargos políticos de pervertir la nación, impedir que se pague tributo a César y de llamarse a sí mismo «Mesías (Cristo), un rey» (Lc 23:2). El propio Pilato interroga a Jesús y le pregunta si en verdad él es «el Rey de los judíos, a lo que Jesús contesta con otra respuesta indirecta más: «Tú lo dices» (Lc 23:3). Así pues, Lucas hace partícipes a oficiales judíos y romanos del debate sobre la identidad mesiánica de Jesús; ellos participan en la ejecución de Jesús pese al hecho de que es inocente (Lc 23:4, 13–16, 22).

En el relato de la resurrección aparece un material exclusivo de Lucas sobre Jesús como el Mesías. Cuando el Jesús resucitado aparece a dos viajeros que van camino de Emaús, Lucas presenta a Jesús preguntándoles retóricamente: «¿No era necesario que el Cristo (Mesías) padeciera estas cosas, y que entrara en su gloria?» (Lc 24:26). Esta es la indicación más clara que tenemos de que se consideraba que las Escrituras enseñaban que el Mesías tenía que sufrir como parte de su papel divinamente predeterminado. Podría decirse que Lucas lee las esperanzas mesiánicas a la luz de los salmos sobre el justo que sufre, y que es así como es capaz de juntar ambos temas. El mismo punto se reitera nuevamente de forma más completa en Lucas 24:44–47, donde el Jesús resucitado declara que debe cumplirse todo lo que se dice sobre él en «ley de Moisés, los profetas y los salmos» en cuanto a que el «Mesías sufrirá y resucitará de entre los muertos al tercer día», lo que llevará a que se predique en su nombre el *perdón de los pecados. Es importante fijarse en que esta maniobra interpretativa solamente podía confirmarse cuando Jesús «les abrió el entendimiento, para que comprendiesen las Escrituras; » (Lc 24:45). De ahí que ser capaz de leer las Escrituras mesiánicamente (como señalando a la pasión y exaltación del Mesías) sea más una cuestión de iluminación divina que simplemente de buena interpretación bíblica.

Resulta imposible discutir la cristología de Lucas sin echarle un vistazo también al libro de Hechos. La inmensa mayoría de referencias a *christos* en Hechos tienen que ver con las designaciones «Jesucristo» (Hch 2:36; 3:6; 4:10; 8:12; 9:34; 10:36, 48; 16:18), «Cristo Jesús» (Hch 18:5; 24:24) y «el Señor Jesucristo» (Hch 11:17; 15:26; 28:31) para referirse a Jesús. Esto es una prueba de que *christos* ciertamente se ha convertido en

una especie de nombre para Jesús, incluso aunque no haya desaparecido por completo su uso como título. En los demás lugares de Hechos, *christos* se utiliza para presentar a Jesús como el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas en la predicación apostólica ante audiencias judías. El sermón de Pedro en Pentecostés alcanza su cénit con el anuncio de que Jesús es «Señor y Mesías» (Hch 2:36). La noción del sufrimiento ordenado del Mesías también se acentúa en varios puntos (Hch 2:31; 3:18; 17:3; 26:23) y coincide con la afirmación de que Jesús es «el Cristo (Mesías) designado de antemano para vosotros [Israel]» que traerá «tiempos de refrigerio para la nación» y «la restauración de todas las cosas, acerca de lo cual Dios habló por boca de sus santos profetas desde tiempos antiguos» (Hch 3:18–21). Una y otra vez muchos de los apóstoles predican a sus audiencias que «Jesús es el Mesías» (Hch 5:42; 8:5; 9:22; 17:3; 18:28) en el contexto del cumplimiento de las promesas bíblicas acerca de la liberación venidera de Dios.

El aspecto cristológicamente más significativo de Hechos es que, a diferencia de la cristología mayormente narrativa del Evangelio de Lucas, la cristología de Hechos deriva principalmente de los títulos. De los dos títulos principales que se le dan a Jesús en Hechos, «Señor» y «Mesías», esta última es la descripción que domina.

Como bien observa Matera: «Así pues, de los múltiples términos que Lucas emplea para identificar a Jesús, "Mesías" se encuentra entre los más importantes. De hecho, podría argumentarse que es *el* título en referencia al cual deben interpretarse todos los demás» (Matera, 89).

3.4. Juan. El Evangelio de Juan probablemente se compuso en un momento en el que confesar a Jesús como el Mesías era un punto de división permanente entre los judíos que creían en Jesús y los judíos que no. En consecuencia, el propósito declarado del cuarto Evangelio es su intento de persuadir a su audiencia de que «Jesús es el Mesías» (Jn 20:31). Con vistas a ello, el cuarto Evangelio hace desfilar a toda una serie de testigos para probar la tesis de que Jesús es el Mesías enviado por Dios y que disfruta de una relación única con el Padre (véase Bauckham 2006b).

En dos lugares se emplea *christos* en la fórmula «Jesucristo» (Jn 1:17; 17:3). La palabra aramea para «mesías» se translitera mediante la forma griega *messias* y se traduce como *christos* en beneficio del lector en dos pasajes (Jn 1:41; 4:25). Después del prólogo, Juan el Bautista niega

explícitamente ser el Mesías (Jn 1:20, 25; cf. Jn 3:28), y más adelante el Bautista testifica que Jesús es el Hijo de Dios (Jn 1:34). Tras encontrarse con Jesús, Andrés busca a su hermano Pedro para darle la noticia de que «hemos hallado al Mesías» (Jn 1:41), que probablemente es la profesión de fe de la red de comunidades joánicas responsables de transmitir las tradiciones que subyacen al cuarto Evangelio. Felipe sigue describiendo a Jesús como aquel anunciado por «la ley y los profetas» (Jn 1:45). El encuentro de Natanael con Jesús da como resultado la candorosa afirmación por parte de este de que Jesús es un rabí, el «Hijo de Dios» y el «Rey de Israel» (Jn 1:49). Aunque los discípulos todavía no han captado plenamente el verdadero significado de la identidad de Jesús, son testigos de la condición de Jesús como hijo divino y de su misión mesiánica.

De la expectativa de un libertador mesiánico da fe la mujer samaritana, quien dice que se cree que el Mesías «dará a conocer todas las cosas» (Jn 4:25). Ella se persuade de que Jesús es el Mesías (Jn 4:29) gracias al misterioso conocimiento que demuestra tener sobre ella y sus circunstancias. En un momento de ironía narrativa, los samaritanos aceptan la salvación que viene de los judíos con la llegada del Mesías judío (Jn 4:22), mientras que los líderes judíos amenazan con expulsar de la sinagoga a cualquiera que confiese que Jesús es el Mesías (Jn 9:22). Evidentemente esto refleja algún tipo de conflicto intestino entre los judíos y aquellos judíos que creen en Jesús sobre la validez de la fe en Jesús como Mesías dentro de las comunidades judías posteriores al 70 A. D. Marta es otra mujer que aparece como testigo de la identidad mesiánica de Jesús cuando exclama: «Yo he creído que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, que has venido al mundo» (Jn 11:27).

En Juan 7:25–44 vemos que las especulaciones mesiánicas judías se yuxtaponen a la identidad mesiánica de Jesús. La multitud se pregunta si acaso las autoridades judías no creerán en privado que Jesús es el Mesías, ya que rehúsan ir contra él, y sin embargo existen ciertas dudas entre la gente acerca de Jesús porque se supone que nadie sabe de dónde viene el Mesías (Jn 7:26–27). Una vez más, la multitud considera que las señales que hace Jesús son una clara muestra de sus credenciales mesiánicas (Jn 7:31), pero aún así algunos tienen dudas porque el Mesías no viene de Galilea sino más bien de Belén (Jn 7:41–43). Una yuxtaposición similar se produce nuevamente en Juan 12:34, donde la

multitud tiene unas expectativas basadas en la ley de que el «Mesías permanece para siempre», y en consecuencia se queda perpleja al escuchar que el Hijo del Hombre ha de ser levantado (i. e., muere). Esto les lleva a preguntarse «¿Quién es el Hijo del Hombre?» Esta unidad da fe tanto de la ecuación entre el Mesías y el Hijo en la tradición judía como de la confusión acerca de a qué se referían los cristianos cuando llamaban a Jesús «el Hijo del Hombre».

Las obras que realiza Jesús manifiestan el hecho de que ha sido enviado por el Padre, pero también revelan su misión mesiánica. Un grupo de judíos se reúne en torno a Jesús en el templo y le pide que ponga fin al suspense y les diga claramente si es el Mesías. Jesús responde que se lo ha dicho, pero que no creen pese a que las obras que hace en nombre de su Padre testifican de él (Jn 10:22–25). El problema fundamental en este episodio no es simplemente la dificultad de los judíos para encajar a Jesús dentro de sus ideas mesiánicas preconcebidas, sino su incapacidad para aceptar la afirmación de Jesús de que es el Mesías y el Hijo de Dios, que comparte la vida divina con el Padre (Jn 10:37–38). Para Juan, creer en Jesús como el Mesías no es algo que pueda leerse simplemente en la superficie de sus palabras y hechos; a la fe mesiánica no se llega mediante la deducción humana, sino que procede tan solo de la revelación (Jn 6:44–45).

El cuarto Evangelio es testigo de la diversidad de opiniones existentes entre grupos judíos acerca de las figuras mesiánicas y de las polémicas contra los cristianos por creer en Jesús como Mesías. Más aún, está claro que la profesión de Jesús como el Mesías es importante para el evangelista, y sin embargo subordinada a la declaración de que Jesús es el trascendente Hijo de Dios, que participa de la identidad divina del Padre. Visto así, el Jesús joánico ejemplifica una redefinición de la condición de Mesías que explica la incredulidad judía en el estatus mesiánico de Jesús y su singular posición en relación con el Dios de Israel. Proclamar a Jesús como Mesías también es imperativo para el autor como evangelista de su propio pueblo de la alianza (Pryor).

Lo más importante, en el cuarto Evangelio el Mesías asume el papel de palabra de Dios para Israel y también de salvador de Dios para el mundo entero. De hecho, «como Mesías de Israel, la Palabra encarnada logra la liberación no solo de los suyos, sino del mundo (…). La Misión de la Palabra en el mundo incluye al pueblo de Israel y pretende su

liberación, pero también se extiende a todo el mundo, porque el Dios de Israel es el Señor del universo, y la Palabra encarnada el agente de su creación» (Thompson, 172).

4. Conclusión.

En última instancia, el nombre «Jesucristo» está incrustado en la historia y el estatus de Jesús of Nazaret como el libertador ungido designado para Israel y también para las naciones. La textura teológica y el movimiento retórico de los evangelistas se centran en gran medida en la identidad de Jesús como el salvador mesiánico de Israel. En suma, la identidad mesiánica de Jesús es de la mayor importancia para la *cristología de los evangelistas. Los evangelistas se muestran unánimes en que Jesús es el Mesías, aquel que cumple las promesas bíblicas de un libertador que iba a venir para redimir a Israel de sus males. En su estado exaltado también es el líder del pueblo renovado de Dios, compuesto tanto por judíos como por gentiles.

Véase también CRISTOLOGÍA; EXILIO Y RESTAURACIÓN; «YO SOY» DE JESÚS; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; SEÑOR; MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS; HIJO DE DAVID; HIJO DE DIOS; HIJO DEL HOMBRE.

BIBLIOGRAFÍA. **H. W. Bateman,** «Defining the Titles “Christ” and “Son of God” in Mark’s Narrative Presentation of Jesus», *JETS* 50 (2007) 537–59; **R. Bauckham,** *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006a); ídem, «Messianism According to the Gospel of John», en *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, ed. J. Lierman (WUNT 2/219; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006b) 34–68; **K. Berger,** «Zum Problem der Messianität Jesu», *ZTK* 71 (1974) 1–30; **M. F. Bird,** «Jesus Is the Christ: Messianic Apologetics in the Gospel of Mark», *RTR* 64 (2005) 1–14; ídem, *Jesus Is the Christ: The Messianic Testimony of the Gospels* (Carlisle, UK: Paternoster, 2012); ídem, «Jesus Is the Messiah of God: Messianic Proclamation in Luke-Acts», *RTR* 66 (2007) 69–82; ídem, *Are You the One Who Is to Come? The Historical Jesus and the Messianic Question* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009); **C. L. Blomberg,** «Messiah in the New Testament», en *Israel’s Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, ed. R. Hess y M. D. Carroll R. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003) 111–41; **M. Bockmuehl,** «Resistance and Redemption in the Jesus Tradition», en *Redemption and Resistance: The*

Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity, ed. M. Bockmuehl y J. C. Paget (Londres: T & T Clark, 2007) 65–77; **A. Y. Collins y J. J. Collins,** *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **N. A. Dahl,** *The Crucified Messiah and Other Essays* (Mineápolis: Augsburg, 1974) 37–47; **M. de Jonge,** *Christology in Context* (Filadelfia: Westminster, 1988); **C. A. Evans,** *Mark 8:27–16:20* (WBC 34B; Nashville: Thomas Nelson, 2001); ídem, «The Aramaic Psalter and the New Testament: Praising the Lord in History and Prophecy», en *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*, ed. C. A. Evans (Peabody, MA: Hendrickson, 2004) 44–91; **J. A. Fitzmyer,** *The One Who Is To Come* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); **M. Hengel,** *Studies in Early Christology* (Londres: SCM, 1995); **O. Hofius,** «Ist Jesus der Messias?» *JBT* 8 (1993) 103–29; **W. Horbury,** *Messianism Among Jews and Christians: Twelve Biblical and Historical Studies* (Londres: T & T Clark, 2003); **L. Hurtado,** *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapid: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo (Salamanca: Sígueme, 2008); **A. Laato,** *A Star Is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (SFCJ 5; Atlanta: Scholars Press, 1997); **A. H. I. Lee,** *From Messiah to Preexistent Son: Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of the Messianic Psalms* (WUNT 2/192; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005); **F. J. Matera,** *New Testament Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 1999); **E. P. Meadors,** *Jesus, the Messianic Herald of Salvation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1997); **B. F. Meyer,** *The Aims of Jesus* (Londres: SCM, 1979); **K. Pomykala**, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (SBLEJL 7; Atlanta: Scholars Press, 1995); **S. E. Porter,** «The Messiah in Luke and Acts: Forgiveness for the Captives», en *The Messiah in the Old and New Testaments*, ed. S. E. Porter (MNTS; Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 144–64; **J. W. Pryor,** *John: Evangelist of the Covenant People* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992); **T. E. Schmidt,** «Mark 15.16–32: The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession», *NTS* 41 (1995) 1–18; **M. L. Strauss,** *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Fulfilment in Luke's Christology* (JSNTSup 110; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); **M. M. Thompson,** «Word of

God, Messiah of Israel, Savior of the World: Learning the Identity of Jesus from the Gospel of John», en *Seeking the Identity of Jesus: A Pilgrimage*, ed. B. R. Gaventa y R. B. Hays (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 166–79; **J. Willitts,** *Matthew's Messianic Shepherd-King: In Search of «The Lost Sheep of the House of Israel»* (BZNW 147; Berlín: de Gruyter, 2007); **W. Wrede,** *The Messianic Secret*, trad. J. C. G. Greig (Cambridge: James Clark, 1971); **M. Zetterholm,** ed., *The Messiah: In Early Judaism and Christianity* (Mineápolis: Fortress, 2007).

M. F. Bird

CRISTOLOGÍA

Los Evangelios son «vidas» de Jesús (en el sentido del antiguo género literario de la biografía) (*véase* Evangelio: género). Como tales, se centran mucho en la identidad y la carrera de su sujeto, Jesús de Nazaret, y contienen una gran abundancia de material «cristológico» que no se puede resumir fácilmente en un espacio reducido. Además, fueron escritos para relacionarse estrechamente con las Escrituras hebreas, registrando un nuevo y culminante capítulo en la historia de Dios, su mundo y su pueblo que narran esas Escrituras. Los Evangelios tienen importantes características en común, al tiempo que cada uno hace su propia contribución distintiva.

1. La cristología de los Evangelios: características comunes
2. Evangelio de Marcos
3. Evangelio de Mateo
4. Evangelio de Lucas
5. Evangelio de Juan

1. La cristología de los Evangelios: características comunes.

Podemos resumir las características comunes de su cristología de la siguiente manera.

1.1. Cristología narrativa. Los Evangelios narran la historia de Jesús. Enmarcan sus relatos sobre quién era Jesús en torno y a través de la historia que cuentan sobre él. La cuestión de la identidad de Jesús se suscita por lo que hace, dice y sufre. Es algo de lo que se habla entre los personajes de la historia: el propio Jesús, sus discípulos, el pueblo, sus enemigos. Hay momentos de revelación cuando Dios declara quién es Jesús. Lo que hace y sufre revela quién es. Pero más allá de eso, es realmente a través de la historia que Jesús se convierte en quien es

ahora: el Señor crucificado, resucitado y exaltado. Los Evangelios cuentan una historia que mantiene la identidad del Jesús terrenal, en la vida que una vez vivió, juntamente con la del Jesús vivo y exaltado, que reina con Dios y ahora es conocido por sus seguidores. La historia de esta vida y muerte humanas no solo nos dice lo que ha hecho por nosotros, sino también quién es ahora: todavía el hombre Jesús de Nazaret, todavía el que fue crucificado, todavía el que comparte la identidad del único Dios. El hecho de reconocer la cristología narrativa de los Evangelios debería prevenirnos de tomar los títulos cristológicos que aparecen en los mismos (tales como «Mesías» e «Hijo de Dios») como unidades autónomas de significado. Si bien los antecedentes bíblicos de estos títulos son importantes para comprenderlos (véase más adelante), los relatos evangélicos sirven para dotarlos de su significado pleno y preciso dentro de los Evangelios. De acuerdo que puede que resuman las narraciones, pero también necesitan de esas narraciones para explicarlos.

1.2. Cristología metanarrativa. Los Evangelios no solo cuentan la historia de Jesús; también relacionan esa historia con la metanarrativa bíblica, la historia general de Dios, su pueblo y su mundo, que comenzó con la creación y concluirá en el futuro escatológico con la nueva creación de todas las cosas. La importancia absoluta de Jesús solamente se puede observar en ese contexto universal. Cada uno de los Evangelios comienza relacionando su historia con la historia del AT, cada uno de una manera distinta y característica. Un modo en el que todos ellos vinculan la historia de Jesús con las esperanzas de salvación de Israel es colocando como prefacio de su relato del ministerio de Jesús el relato de la predicación de *Juan el Bautista, el más grande entre los profetas de Israel. Además, los Evangelios no solo enlazan su historia con «la historia hasta aquí» del AT; también apuntan hacia delante, cada cual de una forma diferente, al futuro «que viene pronto»: la misión del nuevo pueblo mesiánico de Dios para con el mundo y la consecución plena de los propósitos de Dios a través de Jesús en su futura venida. El Jesús de los Evangelios es un personaje singular por cuanto es aquel para cuya venida nos repara toda la historia que narra el AT y, a la vez, el que tiene en sus manos el destino de todo el mundo.

1.3. Cristología bíblica. Que Jesús y los acontecimientos de su vida, ministerio, sufrimiento, *muerte, *resurrección y exaltación cumplieron las promesas de Dios en el AT es un tema destacado en todos los

Evangelios. No solo aparece en las múltiples citas explícitas de las Escrituras, sino también en muchas alusiones, como las que se hacen a los Salmos, que son un rasgo principal de los relatos de la pasión en todos los Evangelios (*véase* Antiguo Testamento en los Evangelios, El). Algunas de estas citas y alusiones se refieren a profecías mesiánicas que eran reconocidas como tales en la época. Otras hacen referencia a pasajes que no se solían interpretar como mesiánicos (como Is 52–53). Otras más se referían a profecías sobre la *salvación venidera que no son explícitamente mesiánicas en el AT. La presencia de uno o varios mesías no siempre estaba muy presente en las expectativas judías sobre la salvación futura, pero los Evangelios las centran todas en la persona de Jesús. Además, no todas las Escrituras que se «cumplen» en Jesús son explícitamente proféticas. Los Evangelios identifican en el AT muchas prefiguraciones, patrones y tendencias que apuntan o culminan en Jesús (*véase* Tipología). Por último, los títulos que los Evangelios emplean para resumir la identidad de Jesús proceden en su mayoría de las Escrituras hebreas: «Mesías» (ungido) (*véase* Cristo), «rey», *«Hijo de David», *«Hijo de Dios», *«Señor» y el enigmático *«Hijo del Hombre». Algunos de estos los utilizaban como títulos mesiánicos los judíos de la época, pero otros no. Es importante reconocer que los Evangelios no se limitan a hacer suya una expectativa mesiánica ya presente y aplicarla a Jesús. La estructura de referencias a la Escritura es muy distintiva, apareciendo temas (como el del sufrimiento y la muerte del Mesías o su exaltación al trono celestial de Dios) que no eran tomados así habitualmente en el AT por parte de otros judíos, mientras que algunos temas mesiánicos (como la derrota militar de los enemigos de Israel) son ignorados por los Evangelios. La cristología bíblica de los Evangelios hunde sus raíces en el modo característico en que el propio Jesús concibió su identidad y misión a la luz de las Escrituras y en la exégesis creativa de la Escritura que practicaron los primeros cristianos como medio para interpretar a Jesús y su historia. Esto implica un proceso de interpretación de ida y vuelta: comprender a Jesús a la luz de las Escrituras y comprender las Escrituras a la luz de Jesús.

1.4. Cristología de la historia de la salvación. La cristología en los Evangelios (como en el resto del NT) va estrechamente unida a la soteriología. La historia de Jesús se narra en las etapas decisivas de la historia de cómo Dios ha actuado a favor de la salvación y renovación

tanto de su pueblo Israel como del conjunto de la creación. De modo que Jesús aparece como aquel que ha recibido de Dios la misión singular de ser el Salvador del mundo. Según la terminología de los Evangelios sinópticos, esto podría resumirse diciendo que vino a proclamar y a inaugurar el *reino de Dios; según la terminología del Evangelio de Juan, que vino a traer *vida eterna. Podríamos añadir que según las expectativas bíblicas Dios iba a venir no solo para redimir a su pueblo y a las naciones, sino también para estar presente con ellos. Los Evangelios presentan de diferentes maneras a Jesús como la presencia de *Dios con su pueblo (e. g., Mt 1:23; Jn 1:14–18).

1.5. Cristología relacional. Los relatos evangélicos no tratan sobre Jesús de forma aislada con respecto a los demás; antes bien, tienen mucho que ver con Jesús en relación e interactuando con otros muchos personajes que aparecen en las historias: *Dios su Padre, el *Espíritu Santo, los *ángeles, Satanás y los *demonios y toda una serie de personajes humanos. La identidad de Jesús se constituye y aclara a medida que se van estableciendo sus relaciones con estos otros personajes. Por ejemplo, en todos los Evangelios se le presenta como «el Hijo» en relación con «el Padre», aquel que ha sido enviado por el Padre y que hace la voluntad del Padre, que recibe y otorga el Espíritu, como un maestro de sus *discípulos, como un hermano de aquellos a los que llama hermanos y hermanas, como aquel que vence a Satanás, que restaura la salud, la vida y la relación Dios del pueblo en diversas situaciones de necesidad, como el que sacrifica su vida por los demás, como el hijo de *María, como un judío en relación con otros judíos y con los *samaritanos y los *gentiles. Su carácter, al que pocas veces se hace alguna referencia explícita en los Evangelios, sale a relucir en estas relaciones, tal como era costumbre en la antigua narración biográfica. La identidad de Jesús en los Evangelios carecería de sentido sin este entramado de relaciones concretas con otras personas. También deberíamos fijarnos en que esta identidad universal singular aparece cuando se dice que está relacionado con todo *Israel (e. g., Lc 1:33), con todo el mundo (e. g., Jn 12:32) e incluso con toda la creación (e. g., Mt 28:18).

1.6. Cristología de la identidad divina. He propuesto este término para describir la forma en que todos los documentos neotestamentarios relacionan a Jesús con Dios al incluirlo en la identidad singular del único

Dios, el Dios de Israel (véase Bauckham). Este Dios era peculiar porque se trataba del único Creador de todas las cosas y el único Señor soberano sobre todas las cosas. Todo lo demás había sido creado por él y estaba sujeto a su dominio. Por consiguiente, en la tradición judía, solamente debía adorarse a este Dios único. El hecho de ser el único Creador y Soberano no eran funciones que Dios pudiera delegar en un ser creado, como un ángel. Son parte esencial de quién es Dios: su identidad divina singular. Lo que hicieron los cristianos primitivos fue incluir a Jesús en esta identidad divina singular al afirmar que él compartía las prerrogativas inalienables de este único Dios. Ellos creían que él había sido exaltado para sentarse a la diestra de Dios, sobre el trono desde el que gobernaba el universo: el símbolo del singular señorío de Dios. Incluyeron la *adoración a Jesús en su adoración al único Dios. Incluso afirmaron que Jesús, como Hijo divino preexistente, había participado con Dios el Padre en la creación de todas las cosas. Estas facetas de la cristología de la identidad divina demostrarán ser relevantes en el caso de los Evangelios, ya que todos ellos mantienen este tipo de cristología, aunque de maneras distintas.

2. Evangelio de Marcos.

Tiene sentido comenzar con el Evangelio de Marcos. No solo es, muy probablemente, el Evangelio más antiguo, sino que también la mayor parte del material marcano fue tomada por Mateo y Lucas para realizar sus propias composiciones. Al hacerlo así, adoptaron la mayoría de las características cristológicas principales de Marcos. El Evangelio de Juan (tanto si Juan conocía el Evangelio de Marcos en sí como si no) también adopta rasgos destacados de la cristología de Marcos y los desarrolla posteriormente.

El Evangelio de Marcos se centra mucho en responder a la pregunta «¿Quién es Jesús?», pregunta que se hacen explícitamente personajes del Evangelio (Mc 4:41), incluido el propio Jesús (Mc 8:27, 29). Los lectores saben desde el principio que Jesús es el Mesías (Mc 1:1, donde «Hijo de Dios» probablemente no forme parte del texto original), pero los personajes de la historia tienen que descubrirlo, mientras que tanto los lectores como los personajes deben aprender en qué sentido Jesús es el Mesías, qué entraña su misión mesiánica. Con vistas a exponer esta cuestión, Marcos construye la narración de un modo que tiene tanto de

pedagógico como de cronológico. Casi todos los milagros de Jesús tienen lugar en la primera parte del libro, la parte que culmina con la confesión de Pedro: «Tú eres el Cristo (Mesías)» (Mc 8:30). En esta primera mitad del relato Jesús proclama la venida del reino de Dios, y mediante sus milagros obviamente se arroga un papel instrumental en la venida del reino, aunque no dice nada explícitamente sobre quién es. En los *milagros —exorcismos, sanidades, milagros de la naturaleza— Jesús actúa con el poder y la autoridad de Dios. Esta es la evidencia en base a la cual Pedro es capaz de reconocerlo como el Mesías. Pero en cuanto Pedro hace esta confesión, Jesús comienza a enseñarles a sus discípulos que será rechazado, sufrirá, será ajusticiado y resucitará de nuevo (Mc 8:31) (*véase* Predicciones de la pasión y resurrección de Jesús). Esto se convierte entonces en el tema de la segunda mitad de la narración. A medida que Jesús continúa enseñándoles esto a sus discípulos, cada vez está más claro que ellos no pueden reconciliar esto con sus propias expectativas sobre un Mesías que asumirá el poder y reinará en *Jerusalén (cf. Mc 10:35–40).

Como en todos los Evangelios, Jesús se muestra reticente a revelar su propia identidad, señalándola de forma indirecta (e. g., Mc 2:19–20; 3:27) y dejando que la gente saque sus propias conclusiones a partir de sus milagros. A menudo habla sobre su misión y destino mediante dichos que hacen referencia al «Hijo del Hombre» (Mc 2:10, 28; 8:31, 38; 9:9, 12, 31; 10:33, 45; 14:21, 41), un término que en el Evangelio de Marcos sigue siendo una referencia enigmática e indirecta hacia su propia persona, hasta que adquiere el matiz de alusión a «uno como un ser humano [hijo de hombre]» en Daniel 7:13 (Mc 13:26; 14:62). Además de la aparente reticencia de Jesús a hablar directamente de su propia identidad, Marcos hace hincapié en sus órdenes a aquellos que reconocen algo sobre esto a que mantengan silencio al respecto (demonios [Mc 1:34; 3:12]; receptores de milagros [Mc 1:44; 5:43; 7:36; 8:26]; discípulos [Mc 8:30; 9:9]). El motivo de este llamado secreto mesiánico es objeto de debate. El hecho de que el mandato de Jesús al endemoniado procedente de la Decápolis, un gentil, tenga el efecto contrario —difundir la noticia sobre su liberación— da a entender que el secreto tiene que ver con el contexto judío de Jesús. Podría deberse a su deseo de definir su papel para sí mismo en vez de que le impusieran nociones ya elaboradas sobre la figura del Mesías. También podría ser el

caso de que Jesús supiera que su ejercicio de *autoridad divina iba a suscitar un tipo de oposición que iba a poner en peligro su vida (así ocurre ya en Mc 3:8) y deseara evitar esto hasta que llegara el momento adecuado.

En cualquier caso, el tiempo de evitar la publicidad finaliza con la llegada de Jesús a Jerusalén. Su entrada en Jerusalén montado sobre un asno (Mc 11:1–10) es una afirmación de su condición de rey mesiánico, aunque no se haga con palabras sino más bien mediante la representación simbólica de una profecía mesiánica (véase Zac 9:9–10) (*véase* Entrada triunfal). La profecía es una referencia cuidadosamente seleccionada al rey que viene en *paz, no montando sobre un caballo para la guerra. La realeza mesiánica es un tema principal de esta última sección del Evangelio de Marcos, comenzando con el uso que hace Bartimeo del título real «Hijo de David» (Mc 10:47, la primera vez que aparece en el relato marcano [cf. Mc 12:35–37]). El título «rey de los judíos», una versión de «mesías» que los gentiles podían comprender, domina la parte romana del relato de la pasión (Mc 15:2, 9, 12, 18, 26, 32). Pero al mismo tiempo que Marcos subraya la identidad de Jesús como el Mesías davídico, también narra el cumplimiento de las predicciones de Jesús sobre sus sufrimientos y muerte. Se trata de un tipo de reinado paradójico que se da en la humillación, la senda del rey que «no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10:45).

El Mesías real de las Escrituras y las expectativas judías podía llamarse «hijo de Dios» (2 Sm 7:14; Sal 2:7; 89:26; Mc 14:61), aunque este título no se utilizaba con frecuencia. Marcos, sin embargo, lo destaca de un modo especial al convertirlo en el contenido de dos revelaciones divinas: una al comienzo mismo del ministerio de Jesús (Mc 1:13), cuando estas palabras se dirigen a Jesús («Tú ere mi Hijo»), y otra en el punto central de toda la historia (Mc 9:7), cuando las palabras se dirigen a los discípulos («Este es mi Hijo»). Estas dos revelaciones se complementan con una tercera, en el momento de la muerte de Jesús (Mc 15:39), cuando las palabras no proceden de Dios sino del centurión romano («Este era el Hijo de Dios»). Esta vez la revelación es para el mundo. Así pues, la condición de Jesús como hijo implica una misión que tiene como base el amor de Dios el Padre hacia él (Mc 1:13; cf. Mc 12:6) y que se cumplirá en la *gloria a la que ha sido destinado en el

reino venidero (Mc 9:2–3; cf. Mc 8:38; 13:26), pero donde mejor se representa su verdadero carácter es en el amor obediente que le llevó a una muerte en que se sintió abandonado por Dios (cf. Mc 14:35–41).

Por lo tanto, gran parte de la cristología de Marcos se puede describir desde el punto de vista de su identidad mesiánica, definida mediante una narración que conduce a la muerte y la apropiación de alusiones bíblicas que no formaban parte habitual del repertorio judío de profecías mesiánicas (Sal 22:1–18; 118:22–23; Is 42:1; 52:13–53:12; Zac 9:9–10; 13:7). Existe, no obstante, otra dimensión de la cristología marcana, un secreto más profundo que el secreto mesiánico. Este último nunca es un secreto para los lectores del Evangelio de Marcos, aunque el relato sin duda sirve para desarrollarlo más plenamente, pero el secreto de la identidad divina de Jesús se mantiene oculto a los lectores en el sentido de que Marcos solamente apunta a ella de un modo indirecto y plantea preguntas que sugieren una respuesta que no se da hasta que finalmente Jesús hace explícita su propia identidad (Mc 14:62).

Existen siete pasajes principales en los que Jesús ejerce o reivindica una autoridad divina singular (cinco de ellos contienen preguntas no respondidas acerca de la identidad de Jesús, mientras que la última contiene una pregunta a la que Jesús responde). (1) En Marcos 1:21–27 Jesús echa fuera el demonio no mediante una técnica especial ni orando a Dios o invocando el nombre de Dios, como hacía otros exorcistas, sino ejerciendo directamente la autoridad de Dios para mandar a los poderes del mal. (2) En Marcos 2:1–12 Jesús hace lo que, como bien observan los *escribas, solamente Dios puede hacer (Mc 2:7): *perdona pecados (cf. Is 43:25; Miq 7:18–19). (3) En Marcos 4:35–41 Jesús, tal como había hecho reprendiendo y haciendo callar al demonio (Mc 1:25), reprende y hace enmudecer al mar (Mc 4:39; cf. Sal 74:13–14; 89:8–9; 107:25–30), dejando que los discípulos y los lectores se hagan la pregunta: «¿Quién es este?» (Mc 4:41). (4) En Marcos 6:47–52 Jesús anda sobre las olas como Dios (cf. Job 9:8–11; Is 43:16) y declara «Yo soy», lo que, en el contexto de esta epifanía, es un eco de la autodeclaración singularmente divina que encontramos en Isaías (e. g., Is 41:4). (5) Cuando Jesús pregunta: «¿Por qué me llamas bueno? Ninguno hay bueno, sino solo uno, Dios» (Mc 10:18), contrariamente a lo que opinan muchos exégetas, no niega su divinidad, sino que más bien sugiere, de forma críptica, su participación en la identidad singular de Dios como la única fuente de

todo bien (cf. 2 Mac 1:24–25). (6) En Marcos 12:35–37 es el propio Jesús quien plantea la pregunta sin respuesta, dando a entender que si bien el Mesías es, naturalmente, el hijo de David, también es mucho más que el hijo de David, ya que el Salmo 110:1 indica que no reina desde el trono de David, sino desde el trono de Dios, por lo que David lo llama su «Señor». Esto sería igual de explícito que Marcos 14:64 en cuanto a la identidad divina de Jesús (véase más adelante), de no ser porque Jesús, como de costumbre, se abstiene de identificarse a sí mismo como el Mesías.

Por último, (7) en respuesta al sumo sacerdote (Mc 14:61–64), Jesús, por primer y única vez en el Evangelio de Marcos, explícitamente acepta el título «Mesías», pero, más aún, sigue declarando su propia identidad en el sentido que él escoge, que es considerablemente más exaltado, y y provoca el veredicto de blasfemia. Cita el Salmo 110:1 y Daniel 7:13, textos clave para la cristología de la identidad divina de los primeros cristianos. Va a sentarse a la diestra de Dios y a compartir con Dios el trono del cosmos, participando así en la singular soberanía divina sobre todas las cosas. Dentro del marco de la teología judía antigua, esta era una de las maneras más claras con que Jesús podía ser incluido en la identidad del único Dios. Así pues, en Marcos 14:62 se divulga el secreto de la identidad divina de Jesús.

Marcos establece la identidad divina de Jesús dentro de un contexto monoteísta muy claro (cf. la Shemá, que se cita en Mc 12:29–30, con alusiones clave a ella en Mc 2:27; 10:18). No basta con decir, como hacen algunos especialistas, que Jesús ejerció la autoridad de Dios como su agente humano, porque como muestran los pasajes veterotestamentarios citados anteriormente, las prerrogativas que Jesús se arroga son intrínsecas a la identidad de Dios, aspectos inalienables de lo que distingue a Dios de todas sus criaturas. A la luz de la identidad divina de Jesús también podemos volver sobre el tema de la condición de Jesús como Hijo de Dios y ver en ella algo más que un estatus mesiánico. De la misma forma que la autoridad mesiánica de Jesús resulta ser más que la del mesías humano que esperaban los judíos, así también su condición de hijo de Dios se puede contemplar como la singular intimidad en la relación que mantiene Jesús con su Padre dentro de la identidad divina.

Finalmente, deberíamos fijarnos en que Marcos, ya en su prólogo,

donde enraíza la narración en las Escrituras hebreas al citar Isaías (Is 40:3, fundido con Mal 3:1), sigue la extendida práctica entre los primeros cristianos de aplicarle a Jesús textos bíblicos en los que «el Señor» (Gk. *ho kyrios*) se refiere a Yahvé (Is 40:3 = Mc 1:3). Es evidente, pues, que para el lector atento de las Escrituras la identidad divina de Jesús se puede discernir desde el principio.

3. Evangelio de Mateo.

Mateo asume la narración de Mark de un modo incluso más exhaustivo que Lucas. Junto a ella se incluye gran parte de la cristología marcana, aunque Mateo no alcanza a apreciar varios de los indicadores de Marcos que apuntan a la singular identidad divina de Jesús (véase Mt 8:27; 9:8; 19:17). Por otro lado, como tendremos ocasión de ver, Mateo dispone de una serie de formas de presentar y desarrollar la identidad divina de Jesús que no se encuentran en Marcos.

Sin embargo, deberíamos comenzar con el cuidado que se toma Mateo a la hora de presentar su narración como el clímax de la metanarrativa bíblica, algo de lo que la *genealogía (Mt 1:1–17) se encarga de resumir. La historia desde *Abraham hasta el Mesías se divide en tres fases, tras las cuales el papel del Mesías debe ser claramente el de redimir a su pueblo de la condición en la que ha caído bajo los sucesores de David. Pero la genealogía no solo presenta a Jesús como el Hijo de David, sino también como el Hijo de Abraham, lo que recuerda la promesa de que a través de la descendencia de Abraham iban a ser bendecidas todas las naciones (Gn 12:3; 22:18). De este modo Jesús es presentado como el Mesías judío tanto para gentiles como para judíos, un tema que continuará en los relatos de la infancia, donde representantes de los gentiles vienen a homenajear al recién nacido rey de los judíos (Mt 2:1–12). Posteriormente, Mateo sigue a Marcos cuando subraya el estatus de Jesús como rey de los judíos en la sección romana del relato de la pasión (Mt 27:11, 29, 37, 42; cf. también Mt 21:3), pero el título «Hijo de David» se destaca mucho más en Mateo que en Marcos (véase Mt 1:20; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30–31; 21:9, 15; 22:41–45). Muchas de estas referencias relacionan el título con las sanidades y exorcismos de Jesús, y se ha sugerido que aquí Jesús sigue el modelo del rey Salomón, el hijo de David, famoso como exorcista. Es más probable que para Mateo el título simplemente designe al Mesías real de Israel, a

quien le puede atribuir curaciones porque lo identifica con el Siervo del Señor de Isaías (Mt 8:17; 12:18–21). El hecho de que la mujer cananea apele a Jesús como «Hijo de David» (Mt 15:22) se ajusta a la presentación que hace Mateo de Jesús como el Mesías judío para los gentiles y recuerda a las mujeres cananeas de la genealogía davídica (Mt 1:3, 5). Esta mujer es una de las excepciones a la norma de que la misión de Jesús va dirigida a «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15:24; cf. Mt 10:5–6), que solamente se amplía a los gentiles en la comisión final a los discípulos (Mt 28:19), que forma al final del Evangelio una inclusión con el «hijo de Abraham» que aparece al principio (Mt 1:1).

Mateo, con su especial interés en el cumplimiento de la profecía, se basa en un número mucho más amplio de fuentes bíblicas que Marcos, especialmente, aunque no de modo exclusivo, en las catorce profecías que cita formalmente (Mt 1:22–23; 2:5–6, 15, 17–18, 23; 3:3; 4:14–16; 8:17; 12:17–21; 13:14–15, 35; 21:4–5; 26:56; 27:9–10). Además, las maneras que tiene Mateo de relacionar a Jesús con la histórica bíblica de Israel no quedan confinadas a las profecías en el sentido estrecho del término. También deja caer una cierta identificación entre Jesús y el pueblo de Dios que entraña una suerte de recapitulación de la historia antigua de Israel en la historia de Jesús. Al igual que Israel, Jesús en su infancia viaja a Egipto y regresa, lo que lleva a Mateo a citar las palabras del profeta Oseas: «De Egipto llamé a mi hijo» (Mt 2:15 = Os 11:1). En Oseas la referencia es al éxodo. Los cuarenta días en los que Jesús es tentado en el desierto son un eco de los cuarenta años de Israel en el desierto, y todos los textos bíblicos Jesús cita contra el diablo en este contexto proceden de Deuteronomio (Mt 4:1–11).

En Mateo, de forma mucho más destacada que en Marcos, Jesús es un *maestro. De hecho, él es el único maestro de sus discípulos, quienes nunca pueden reproducir su singular papel (Mt 23:8–11). La misión propia de los discípulos consiste en «hacer discípulos… enseñándoles que obedezcan todo lo que [Jesús] ha mandado» a los discípulos originales (Mt 28:19–20). A veces se ha dicho que Mateo presenta a Jesús como un nuevo *Moisés que enseña al pueblo y a sus discípulos mediante cinco discursos principales (Mt 5:1–7:27; 10:5–42; 13:1–52; 18:1–35; 24:3–25:46), haciéndose eco de los cinco libros de la ley de Moisés. El primero de estos discursos tiene lugar en un *monte (Mt 5:1),

que recuerda a la entrega de la ley en el Monte Sinaí. Sin embargo, si bien es posible que estas similitudes sean intencionadas, especialmente en el caso del *Sermón del Monte, donde Jesús interpreta la *ley de Moisés, probablemente existan demasiado pocos elementos para hablar de una cristología del «nuevo Moisés». Cuando Jesús interpreta la ley en Mateo 5:17–48 (véase también Mt 19:3–9), lo hace con la autoridad de un soberano («Yo os digo») que lo sitúa en una posición más parecida a la de Dios, que dio la ley, que a la de Moisés, que fue el mediador de la misma. Esto sin duda es coherente con otras indicaciones sobre la identidad divina de Jesús que aparecen en Mateo. También es digno de reseñarse que cuando Jesús enseña, lo hace con palabras basadas en la *sabiduría de Dios personificada (Mt 11:28–30; cf. Eclo 24:9; 51:23–26). Esta es la señal más clara de la existencia de una cristología sapiencial en Mateo, que algunos eruditos consideran como una característica más general de este Evangelio.

La postura distintiva de Mateo en cuanto a la identidad divina de Jesús es su interés en Jesús como la presencia de Dios con su pueblo. En su relato del nacimiento de Jesús, Mateo habla singularmente de dos nombres que se le ponen al niño. En cuanto al primero, «Jesús», ofrece la explicación de que «él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1:21). Esto depende del significado del nombre hebreo: «Yahvé salva». Parece que Mateo toma al Yahvé a quien hace referencia el nombre por Jesús («él [Jesús] salvará a su pueblo»), en línea con la práctica cristiana antigua de aplicarle a Jesús textos bíblicos que hablan de Yahvé. El segundo nombre, tomado de Isaías 7:14, es «Emanuel», que Mateo interpreta correctamente con el significado de «Dios con nosotros» (Mt 1:23 [esta, y no «Dios es con nosotros», es la traducción literal]). Jesús es, pues, más que el Señor que salva a su pueblo; él lo salva siendo la presencia divina que acompaña a su pueblo, tal como fue Yahvé con su pueblo en la historia bíblica de Israel. El nombre de Jesús que se le da al comienzo del Evangelio de Mateo forma una inclusión con la promesa de Jesús a los discípulos en las palabras finales del Evangelio: «Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (Mt 28:20). La fórmula «Yo estoy con vosotros» se pone en labios de Yahvé en la Biblia Hebrea y la LXX 114 veces. Por lo tanto, Jesús habla de su presencia como la presencia de Dios, y este versículo deja claro que cuando Mateo se refiere al nombre «Emanuel», pretende hablar no solo de la presencia

divina en Jesús, sino del propio Jesús como la presencia de Dios. Este tema se vuelve a repetir también en Mateo 18:20.

Teniendo presente este tema de la presencia divina, tiene sentido que Mateo recoja la adoración a Jesús. El gesto de inclinarse o postrarse (*proskyneō*, frecuentemente traducido como «adorar») no tiene porqué indicar una adoración divina; podía hacerse ante un ser humano superior, incluso en un contexto judío, aunque en contextos marcadamente monoteístas (como la objeción judía a tratar a un rey como ser divino) podía confinarse a la adoración a Dios (cf. Mt 4:10). Mateo emplea el verbo *proskyneō* teniendo a Jesús como objeto en diez ocasiones, mientras que Marcos apenas lo utiliza de esta forma un par de veces. En cinco de estas diez ocasiones no existe un paralelo en Marcos (Mt 2:2, 8, 11; 28:9, 17). En tres de ellas Mateo suple la palabra *proskyneō* allí donde Marcos menciona el gesto pero no este término (Mt 8:2; 9:18; 15:25). En los otros dos casos restantes, Mateo suple la palabra cuando Marcos ni siquiera recoge el gesto (Mt 14:33; 20:20). También hay dos ocasiones en las que Marcos usa el término *proskyneō* pero Mateo omite incluso el gesto, y una en la que Marcos sí incluye el gesto pero Mateo lo omite (Mc 5:6 // Mt 8:29; Mc 15:19 // Mt 27:30; Mc 10:17 // Mt 19:16). Pero en estos tres casos es indudable que Mateo consideró que la adoración (por parte de los demonios, de los soldados que se burlaban de Jesús y del joven rico) resultaba inapropiada. Así pues, parece que Mateo empleó el verbo *proskyneō* en un sentido técnico para referirse a la reverencia debida únicamente a Jesús entre los humanos, subrayando que servía para expresar la respuesta apropiada ante la persona de Jesús. Según Mateo 4:10, es lo que se le debe hacer únicamente a Dios.

Mateo desarrolla más de lo que lo hace Marcos el tema, crucial para la cristología de la identidad divina de la iglesia primitiva, de la exaltación de Jesús al trono de Dios. La frase «todas las cosas» se utilizaba a menudo para definir la soberanía absoluta sobre el cosmos que solo Dios posee. Además de emplear esta frase en Mateo 11:27, Jesús empieza su último discurso en el Evangelio de Mateo de este modo: «Toda autoridad me es dada en el cielo y en la tierra» (Mt 28:18 [cf. Mt 11:25]), y se basa en ello para enviar a los discípulos a «todas las naciones» (Mt 28:19). Jesús no es un mero siervo de Dios que implementa los mandamientos de Dios (como sí eran, por ejemplo, los

ángeles más exaltados), ni siquiera un Mesías que actúa como representando de Dios en la tierra; antes bien, tiene «toda autoridad en el cielo y en la tierra».

Por último, la condición de Jesús como Hijo de Dios, si bien no es el foco central de la cristología mateana, como algunos han afirmado, incuestionablemente es importante para Mateo (cf. Mt 3:17; 4:3, 6; 8:29; 11:27; 16:16; 17:5; 26:63; 27:40), de manera que se presenta en el relato de la infancia con una cita de las Escrituras (Mt 2:15) y aparece en las últimas palabras de Jesús en forma de fórmula bautismal trinitaria: «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28:19). Puesto que esto casi con toda seguridad hace referencia a un único nombre («YHWH») compartido por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, lo que tenemos aquí es un ejemplo notable tanto de la inclusión de Jesús en la identidad divina singular como un reconocimiento de que la relación de Jesús como Hijo de Dios Padre es una relación que se da en el seno de una identidad común como Dios.

4. Evangelio de Lucas.

La mayoría de los estudios sobre la cristología de Lucas tratan su obra en dos volúmenes, Lucas-Hechos, como un todo, pero el presente contexto exige que ciñamos la discusión exclusivamente al Evangelio de Lucas. Al igual que Mateo, Lucas asume la mayor parte de la narración de Marcos y de la cristología marcana. Pero mientras que Mateo suaviza las indicaciones de Marcos sobre la identidad divina de Jesús (al tiempo que desarrolla una manera propia y distinta de presentarla), Lucas es muy fiel a Marcos en este sentido. De los siete pasajes clave que aparecen en la discusión sobre Marcos (véase el apartado 2), Lucas conserva seis (omitiendo solamente Mc 6:47–52). Además, Lucas añade la historia de la mujer pecadora (Lc 7:36–50), resaltando la evidente autoridad de Jesús para perdonar pecados, como en la historia del paralítico (Lc 5:17–26; cf. Mc 2:1–12), y aporta otra pregunta no respondida sobre la identidad de Jesús que hay que añadir a la de Marcos: «¿Quién es este, que también perdona pecados?» (Lc 7:49).

A la luz de todo ello, la postura de los expertos, bastante frecuente por otro lado, que consideran la cristología de Lucas como una cristología «baja», que enfatiza la subordinación de Jesús a Dios como agente humano de Dios, ya no parece tan convincente. Pero debemos

tomarnos en serio las supuestas indicaciones de una cristología «baja». En primer lugar, Lucas es el único de los Evangelistas que presenta continuamente a Jesús como un *profeta. Los otros Evangelios sinópticos afirman que la gente identificó a Jesús como uno de los profetas (Mt 16:14; Mc 6:14–16; 8:28; cf. Lc 9:7–8, 18–19), mientras que en Juan la gente piensa que debe de ser *el* profeta, aquel profeta como Moisés que se esperaba que viniera (Jn 6:14; 7:40). Lucas le da más importancia a esta visión popular de Jesús (Lc 7:16, cf. Lc 7:39). También se la atribuye a los dos discípulos que iban camino de Emaús, quienes consideraba que Jesús era «un profeta poderoso en obra y en palabra» (Lc 24:19), si bien ellos también «esperaban que él fuera el que había de redimir a Israel» (Lc 24:21). Ellos creían que Jesús era un profeta, pero todavía no había demostrado ser la clase de Mesías que estaban aguardando, aunque esperaban que lo hubiera sido.

La voz de la *transfiguración probablemente alude al profeta como Moisés en los tres sinópticos (Mt 17:5; Mc 9:7; Lc 9:35), y los cuatro Evangelios contienen pequeñas indicaciones de que Jesús se vio a sí mismo en el papel de profeta (Mt 13:57; 23:37–39; Mc 6:4; Lc 4:24; Jn 4:44), pero en Lucas este hecho cobra una mayor relevancia (Lc 13:31–35). Lo más importante en la presentación que hace Lucas de Jesús como profeta es Lucas 4:16–30, que se sitúa claramente como un elemento programático de la misión de Jesús. Aquí resulta evidente que Jesús interpreta el papel de la figura de Isaías 61:1–2 como el de un profeta, especialmente un profeta como *Elías y Eliseo, quienes realizaron milagros para ayudar a la gente necesitada (cf. Lc 4:23–27). Ahora bien, no es necesario suponer que Jesús sea presentado aquí como un profeta en lugar de un Mesías davídico. Los lectores judíos podían identificar fácilmente la unción con el Espíritu en Isaías 61:1 con la familiar unción del Mesías davídico en Isaías 11:2. La misión profética es, pues, un aspecto de la misión mesiánica del Hijo de David, y por tanto el cumplimiento de esta misión que Jesús le apunta a Juan el Bautista en Lucas 7:18–23 tiene como propósito asegurarle a Juan que Jesús es en verdad, tal como él creía, «el que había de venir» (Lc 7:19): esto es, el Mesías. En consecuencia, al final el retrato que hace Lucas de Jesús como profeta forma parte de la presentación de este como el Mesías Hijo de David. Esta última categoría, que domina el relato lucano de la infancia de Jesús (Lc 1:27, 32; 2:4, 11, 26), es tan importante para Lucas

como para cualquiera de los evangelistas, pero haciendo uso de Isaías 61:1–2 es capaz de integrar los bien conocidos rasgos del ministerio de la predicación de Jesús y sus milagros en el perfil mesiánico que podía hallarse en la Escritura.

Para los primeros intérpretes cristianos, que leían al profeta Isaías de una manera holística, también era una dimensión del Mesías davídico la figura del Siervo del Señor, especialmente el Siervo Sufriente de Isaías 52:13–53:12 (*véase* Siervo de Yahvé). Lucas entreteje toda una serie de alusiones a este pasaje en su *relato de la pasión (Lc 22:37; 23:4, 9, 14–15, 22, 32–33, 34; también cf. Lc 23:35 con Is 42:1; y Lc 18:32–33 con Is 50:6). Esto explica por qué cambia la declaración del centurión en Marcos, «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15:39), por «Verdaderamente este hombre era justo» (Lc 23:47), haciéndose eco de Isaías 53:11. Aunque algunas de estas características han sido tomadas para demostrar que Lucas presenta la muerte de Jesús como la de una persona justa que muere como mártir, en realidad Lucas está presentando a Jesús como este hombre justo en concreto del cual profetizó Isaías, el Siervo del Señor, el Mesías. De manera que el significado redentor de su muerte, que tan a menudo se ha pensado que estaba ausente en Lucas, está implícito (Is 53:10–11), si bien pudiera ser que Lucas no lo hace explícito porque quiere presentar la muerte de Jesús como un ejemplo para sus seguidores (cf. Hechos 7:54–60).

La manera en que Lucas trata la condición de Jesús como Hijo de Dios su Padre tiene mucho en común con Mateo y Marcos (véase Lc 2:49; 3:22; 4:3, 9, 41; 8:28; 9:35; 10:22; 22:42, 70; 23:34, 46; 24:49), lo que sugiere una singular intimidad en la relación. Pero, y en eso se distingue de los demás, la vincula con la concepción virginal de Jesús (Lc 1:32, 35). También es característico suyo el título «Salvador» (Lc 2:11), un título que, entre los evangelistas, solamente Lucas y Juan (Jn 4:42) le atribuyen a Jesús (para el uso que hace Lucas de este título, véase también Hechos 5:31; 13:23).

Mientras que en Lucas Jesús es el Siervo, no es menos cierto que también es el *Señor. Este es uno de los tres títulos cristológicos que aparecen en el anuncio angélico de su nacimiento: «un Salvador, que es Cristo (Mesías), el Señor» (Lc 2:11), pero estando todavía en el vientre de su madre, Elisabet lo había llamado «mi Señor» (Lc 1:43). Además de las frecuentes ocasiones en las que personajes de la historia llaman a

Jesús «Señor» (en el caso vocativo 27x), Lucas difiere del resto de evangelistas en que a menudo, como narrador, se refiere a Jesús como «el Señor» (15x). Aunque es verdad que, dirigido a la persona de Jesús, el vocativo «Señor» puede significar simplemente «señor», está claro que en algunos casos significa algo más, como en Lucas 5:8 (la primera vez). El efecto acumulativo de los vocativos y su combinación con la expresión «el Señor» que emplea el narrador deben tomarse en consideración. Si lo tomamos todo como un conjunto, el uso anticipa la exaltación de Jesús al trono divino (Lc 20:41–44; cf. Hch 2:34–36), a la vez que afirma que Jesús ya es el Señor incluso en su vida de servicio y humillación. Una vez más parece que para Lucas resulta especialmente importante que Jesús, aun siendo único como sin duda lo es, pone un ejemplo para sus seguidores (Lc 22:24–27).

5. Evangelio de Juan.

Igual que el Evangelio de Marcos, el de Juan es un Evangelio que se centra abrumadoramente en la identidad y misión de Jesús. En muchos sentidos su cristología es un desarrollo más completo de la cristología de Marcos. Casi todos los temas principales y la terminología de la cristología de Juan se puede encontrar, al menos de forma embrionaria, en Marcos. Juan expone su significado con mayor detalle, incorporando, indudablemente, los resultados de su propia prolongada reflexión sobre los mismos. En consecuencia, la identidad divina de Jesús sale a relucir en términos más explícitos, incluyendo la aplicación de la palabra *«Dios» (*theos*) a Jesús, algo que solo este Evangelio hace de modo explícito (Jn 1:1, 18; 20:28), si bien Marcos ciertamente lo da a entender (Mc 10:18). Algunos especialistas han pensado que el Evangelio de Juan es el único que le atribuye una verdadera divinidad a Jesús, pero, tal como hemos visto, en los tres Evangelios sinópticos podemos encontrar una cristología de la identidad divina, expresada mediante toda una serie de motivos distintos. Juan tiene su propia manera de expresar ese tipo de cristología (y en la que el uso del término *theos* no es lo más importante). Algunos autores también han sostenido que en este Evangelio se enfatiza la identidad divina de Jesús en detrimento de su verdadera humanidad (un tema que trataremos más adelante).

Un aspecto clave de la presentación que se hace en este Evangelio de la identidad divina de Jesús es el interés por presentarlo como algo

compatible con el monoteísmo judío, no como una desviación del mismo. Esto ya se aprecia en el versículo inicial del Evangelio, que se hace eco del primer versículo del Génesis. Mientras que los Evangelios sinópticos relacionan de diversas formas la historia de Jesús con la historia bíblica de Dios y su pueblo, Juan se remonta, con el Génesis, a la eternidad antes de la creación y se encuentra con el Cristo preexistente, a quien llama «la Palabra», ya «con Dios» (*véase* Logos). Según las Escrituras judías, fue la Palabra de Dios la que creó el mundo. Esta Palabra no era alguien o algo distinto de Dios, sino intrínseco a la identidad singular del único Dios. Al traer a colación la Palabra divina y, más adelante en el prólogo, declarar que Jesucristo es de hecho esta Palabra, encarnada en forma humana, el evangelista está incluyendo a Jesús en la singular identidad divina de un modo que, para los lectores familiarizados con el pensamiento monoteísta judío, no tenía porqué considerarse una transgresión del monoteísmo. La Palabra «era Dios» y, al mismo tiempo, «estaba con Dios» (Jn 1:1), incluida en la identidad divina como una entidad distinguible. La declaración peculiarmente enfática de que nada fue creado que no lo fuera a través de la Palabra (Jn 1:2) hace uso de una retórica monoteísta bien conocida para dejar claro, sin atisbo alguno de duda, que la Palabra pertenece a Dios en el lado divino de la división ontológica entre Dios el Creador y todo lo demás, que es creación suya. En esta etapa, naturalmente, no está claro que la Palabra sea una entidad personal. Esto se aprecia a medida que continúa el prólogo, especialmente en Juan 1:14–18, donde se explica que la Palabra de Dios está relacionada con Dios como un Hijo singular con su Padre. Desde este punto en adelante, el Evangelio ya no llama a Jesús «la Palabra». La *encarnación ha revelado que «Hijo» es el término más adecuado, apuntando a una relación interpersonal en el seno de la identidad divina, que el Evangelio de Juan a menudo aclara que existió en Dios incluso antes de la encarnación (e. g., Jn 17:5, 24).

La inclusión de Jesús en una definición monoteísta de Dios también se encuentra en Juan 10:30–31, donde Jesús afirma: «Yo y el Padre uno somos», y los dirigentes judíos intentan apedrearlo por blasfemo. Esta es una alusión a la Shemá («El Señor nuestro Dios, el Señor uno es»), comparable a la reformulación cristológica que hace Pablo de la Shemá (1 Cor 8:6). La posterior declaración: «el Padre está en mí, y yo en el Padre» (Jn 10:38) expone la «unidad» de Jesús y el Padre como una

relación de especial intimidad, de tal forma que ambos conjuntamente constituyen el único Dios.

La expresión más llamativa de la cristología de la identidad divina en Juan es la serie de dichos absolutos *«Yo soy» (*egō eimi*) de Jesús. Hay dos series de siete declaraciones «Yo soy» en el Evangelio. Los «Yo soy» con predicado (Jn 6:35 [repetido en Jn 6:41, 48]; 8:12; 10:7 [repetido en Jn 10:9], 11 [repetido en Jn 10:14]; 11:25; 14:6; 15:1) presentan a Jesús en el sentido de la salvación que ofrece (e. g., «Yo soy el pan de vida»). Estos dichos «Yo soy» absolutos (Jn 4:26; 6:20; 8:24, 28, 58; 13:19; 18:5 [repetido en Jn 18:6, 8]) expresan quién es Jesús en sí mismo, en su identidad divina, como base de su papel salvífico. Los dos primeros de la serie y el último se podría entender que llevan predicados implícitos (Jn 4:20: «Yo soy [el Mesías del que habláis]»; Jn 6:20: «Yo soy»; Jn 18:5: «Yo soy [Jesús de Nazaret]»), pero adquieren un significado más profundo a la luz de su ubicación dentro de la serie. El griego *egō eimi* es la traducción que hacen la LXX del hebreo *'ănî hû'* («Yo soy él»), que opera como una especie de autodeclaración de la singularidad de Dios que hace él mismo en Deuteronomio 32:39 y en las profecías marcadamente monoteístas de Deutero-Isaías (Is 41:4; 43:10, 13, 25; 46:4; 48:12; 51:12; 52:6). No es, como tal, una forma del nombre divino (YHWH), como a veces se ha supuesto, pero sí es una indicación inequívoca de la singular identidad del único Dios. También hay muchas cosas en los contextos de estos dichos que recuerdan las peculiares afirmaciones de Dios en Deutero-Isaías.

Como aquel que ha descendido del cielo a la tierra (Jn 1:14), Jesús es la conexión entre el cielo y la tierra (véase la alusión a la escalera de Jacob en Jn 1:51) y entre el Espíritu (la vida divina) y la carne (la vida mortal). Esta idea se expresa en los dichos característicamente joánicos que hablan del Hijo del Hombre ascendiendo y descendiendo (Jn 3:13; 6:62; cf. Jn 1:51) o bien que se refieren a Jesús descendiendo del cielo (Jn 6:38, 42, 51, 58) y regresando al Padre (Jn 13:1; 16:10; 17:13). Como Hijo singular del Padre, Jesús puede revelar al Padre como ningún otro puede hacerlo (Jn 1:18; 6:46), de modo que «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14:9; cf. Jn 12:45). Temas cristológicos clave como estos requieren que Jesús sea tanto plenamente humano como plenamente Dios. Él es quien «representa» a Dios visible en la «carne» (Jn 1:14–18), y el mediador de la vida eterna de Dios ante la carne

mortal.

Por consiguiente, la humanidad de Jesús en Juan no solo se afirma sino que se enfatiza: no solo incluye carne y sangre reales (Jn 1:14; 19:34), sino también auténticas emociones humanas (Jn 11:3, 33, 35, 38; 12:27). Además, Juan no solo deja la divinidad y la humanidad en tensión. Hay dos temas cristológicos que muestran cómo Jesús expresó lo que representa ser Dios de un manera humana apropiada. Una es la condición de Jesús como Hijo en subordinación y obediencia al Padre. El tema de Jesús como Hijo de Dios el Padre se expone mucho más ampliamente en Juan que en los demás Evangelios. El tema, común a todos los Evangelios, de que Jesús ejerce unas prerrogativas peculiarmente divinas aparece en Juan como un aspecto de su condición de Hijo. Se arroga la prerrogativa de trabajar en el *día de reposo, como hace su Padre (Jn 5:17), y en el debate siguiente con los dirigentes judíos esta afirmación queda subsumida en la *autoridad de dar vida y la autoridad de juzgar a todo el mundo. Estas formas de soberanía singularmente divinas le son dadas por el Padre (Jn 5:22, 27) y, a la vez, son plenamente suyas (Jn 5:21, 22, 26). Pero en respuesta a la acusación de que Jesús dijo «que Dios era su propio Padre, haciéndose igual a Dios» (Jn 5:18), Jesús se esfuerza en dejar claro que no está, por decirlo así, compitiendo con Dios: él «no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre» (Jn 5:19 [cf. Jn 5:30]). Si para Jesús ser el Hijo es ser enviado por el Padre para hacer la voluntad del Padre en perfecta dependencia del mismo, como agente plenipotenciario del Padre, entonces es un modo de ser Dios que se puede expresar adecuadamente en una vida humana.

El segundo tema es la gloria de Dios en la humillación de Jesús. La gloria de Dios es el resplandor del carácter divino que Jesús refleja en su vida en la carne (Jn 1:14–18). Paradójicamente, llega al punto de la mayor revelación en la degradación de Jesús y la muerte en la cruz, camino de la resurrección y la exaltación (Jn 12:23; 13:31–32). Vivir una existencia humana hasta este final tan abyecto es la forma que adopta el amor de Dios por el mundo en la persona de Jesús.

El Evangelio de Juan incluye una larga serie de confesiones sobre la identidad de Jesús por parte de personajes que toman parte en la historia (Jn 1:29, 34, 41, 45, 49; 4:42; 6:14, 69; 11:27; 12:13; 20:28). Estos presentan títulos y designaciones cristológicas habituales, tales

como «Mesías» e «Hijo de Dios», así como otros menos corrientes, como «Salvador del mundo» y «el Santo de Dios». De este modo, el Evangelio de Juan afirma todas las formas en que Jesús era conocido por los cristianos primitivos al tiempo que reserva la confesión más apropiada para la que realiza Tomás únicamente después de la resurrección: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20:28). El Evangelio de Juan no reemplaza, sino que más bien desarrolla plenamente las percepciones cristológicas de los demás Evangelios.

Véase también ASCENSIÓN DE JESÚS; NACIMIENTO DE JESÚS; CRISTO; MUERTE DE JESÚS; DIOS; ESPÍRITU SANTO; «YO SOY» DE JESÚS; ENCARNACIÓN; CORDERO DE DIOS; LOGOS; SEÑOR; RESURRECCIÓN; SIERVO DE YAHVÉ; HIJO DE DAVID; HIJO DE DIOS; HIJO DEL HOMBRE; MAESTRO; TRANSFIGURACIÓN; SABIDURÍA.

BIBLIOGRAFÍA. **P. N. Anderson,** *The Christology of the Fourth Gospel: Its Unity and Disunity in Light of John 6* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1997); **D. M. Ball,** *«I Am» in John's Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications* (JSNTSup 124; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); **R. Bauckham,** *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **M. F. Bird,** *Are You the One Who Is to Come? The Historical Jesus and the Messianic Question* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009); **M. E. Boring,** «Markan Christology: God-Language for Jesus», *NTS* 45 (1999) 451–71; **H. D. Buckwalter,** *The Character and Purpose of Luke's Christology* (SNTSMS 89; Cambridge: Cambridge University Press, 1996); **R. A. Burridge,** *Four Gospels, One Jesus? A Symbolic Reading* (Londres: SPCK, 1994); **M. L. Coloe,** *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001); **S. J. Gathercole,** *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **B. R. Gaventa y R. B. Hays,** eds., *Seeking the Identity of Jesus: A Pilgrimage* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **L. E. Keck,** *Who Is Jesus? History in Perfect Tense* (Mineápolis: Fortress, 2001); **J. Kennedy,** *The Recapitulation of Israel: Use of Israel's History in Matthew 1:1–4:11* (WUNT 2/257; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **D. A. Lee,** *Flesh and Glory: Symbol, Gender, and Theology in the Gospel of John* (Nueva York: Crossroad, 2002); **R. N. Longenecker,** ed., *Contours of Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans,

2005); **D. D. Kupp,** *Matthew's Emmanuel: Divine Presence and God's People in the First Gospel* (SNTSMS 90; Cambridge: Cambridge University Press, 1996); **R. F. O'Toole,** *Luke's Presentation of Jesus: A Christology* (SubBi 25; Roma: Pontifical Biblical Institute, 2004); **C. K. Rowe,** *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009); **M. L. Strauss,** *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology* (JSNTSup 110; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); **C. H. Williams,** *I Am He: The Interpretation of 'anî hû' in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 2/113; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); **B. Witherington III,** *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990); ídem, *The Many Faces of the Christ: The Christologies of the New Testament and Beyond* (Nueva York: Crossroad, 1998).

R. J. Bauckham

CRITERIOS DE AUTENTICIDAD

Los criterios de autenticidad han sido una parte importante de la investigación sobre Jesús desde la primera parte del siglo XX. Representan un tipo de historiografía relativamente peculiar de los estudios neotestamentarios, por cuanto tratan de identificar una serie de criterios mediante los cuales emitir juicios históricos sobre la autenticidad o inautenticidad de las acciones y los dichos de Jesús.

1. Historia del desarrollo
2. Criterios tradicionales
3. Nuevos desarrollos en la investigación de los criterios

1. Historia del desarrollo.

El tratamiento de los criterios de autenticidad a menudo se ve dificultado por no discutirlos en el contexto de sus orígenes y desarrollo (para repasos históricos, véase Schillebeeckx, 62–100; Theissen y Winter; Porter 2000). En vez de eso, la mayoría de estudios sobre los criterios los presentan de forma sinóptica en un estado completamente desarrollado (e. g., Walker; McEleney; Barbour; Stein; Polkow; McKnight 1988; Meier, 167–95; Evans 1995, 13–26; 1996, 127–46; Shin, 135–220). Esto es potencialmente engañoso, ya que da la impresión de que los criterios no reflejan los temas contemporáneos en la investigación sobre Jesús que llevaron a su desarrollo y perfeccionamiento, sino que surgieron plenamente formados o, tal vez peor aún, formaban parte de un paquete de criterios que existía independientemente de las cuestiones que abordaban.

El uso de los criterios para debatir sobre la persona de Jesús se remonta a la propia iglesia primitiva. Por ejemplo, cuando Tertuliano distingue entre los cuatro Evangelios, atribuye algunos a los *apóstoles y a otros hombres apostólicos, y critica a Marción por haber utilizado el Evangelio de Lucas, escrito por un hombre apostólico (Tertuliano, *Marc.* 4.2, 5). Este criterio diferencia la fiabilidad basándose en la autoría cercana, con la implicación de que los apóstoles, como seguidores de Jesús, tenían una relación más estrecha con los acontecimientos que los que no lo eran. Eusebio menciona que Papías habla de que Mateo escribió las logia (declaraciones) de Jesús en el dialecto «hebreo» (Eusebio, *Hist. eccl.* 3.39.16). Este criterio atribuye las palabras auténticas de Jesús en Mateo a un Evangelio en lengua semítica, como reflejo del original o la primera lengua de Jesús. Ireneo, en su descripción del Evangelio en cuatro partes, atribuye cada una de ellas a las esquinas del universo (Ireneo, *Haer.* 3.11.8–9), y Clemente de Alejandría se refiere al Evangelio de Juan como el «Evangelio espiritual» (Clemente, *Hypotyposeis*, citado en Eusebio, *Hist. eccl.* 6.14). Ireneo establece una distinción entre cuatro Evangelios distintos a la vez que mantiene su semejanza básica (e idoneidad para estar en un grupo de cuatro), mientras que Clemente observa una distinción entre el Evangelio de Juan y los otros tres. La suposición compartida es que existe una coherencia en los relatos del Evangelio, que multiplican el

testimonio de las acciones y dichos de Jesús.

Varios de los criterios que continúan empleándose en la investigación sobre Jesús cobraron un importante impulso durante el Renacimiento y la Reforma. G. Theissen y D. Winter trazan el criterio de la disimilitud —la auténtica tradición sobre Jesús no se parece ni a la iglesia primitiva ni al judaísmo de la época (véase el apartado 2.1 para una discusión más extensa)— al menos a los tiempos de Martín Lutero, quien diferenció entre el auténtico material sobre Cristo y lo que dijeron los judíos o los gentiles (doble disimilitud) (Theissen y Winter, 261). Algunas de las conocidas figuras de la investigación sobre Jesús que utilizaron alguna forma de este criterio antes del surgimiento de la crítica de las formas fueron H. S. Reimarus, W. M. Leberecht de Wette, D. F. Strauss, G. Dalman, A. von Harnack, J. Weiss, P. Schmiedel, A. Schweitzer, A. Jülicher, H. Holtzmann, J. Weiss y W. Heitmüller, entre otros muchos (véase Theissen y Winter, 261–75; cf. Porter 2009). Empleando quizás una forma del criterio de dificultad o incomodidad, o al menos una forma de disimilitud, T. Morgan (que publicó en 1738–1740) distinguió entre cómo había representado la iglesia a Jesús y la realidad (Theissen y Winter, 263). En el siglo XVI algunos especialistas reconocieron que los Evangelios, aunque escritos en griego, reflejaban traducciones de la lengua semítica original de Jesús, a la que se identificó como arameo (o caldeo). Algunos autores, como T. Beza (Casey, 3), J. J. Scaliger y B. Walton (Schweitzer, 270–71), crearon formas rudimentarias del criterio de la lengua semítica (aunque no siempre arameo).

A pesar de estos orígenes tempranos, especialmente en tándem con la aparición de la crítica histórica, los criterios tradicionales de autenticidad alcanzaron la cumbre de su desarrollo y demostración entre la primera parte y la mitad del siglo XX, y especialmente en relación con el desarrollo de la crítica de las formas y el legado al que dio lugar en Alemania.

2. Criterios tradicionales.

El número de criterios tradicionales identificados por los especialistas varía considerablemente. Aquí se identifican siete criterios tradicionales que han sido utilizado en diversas configuraciones a lo largo de al menos los últimos cien años. No todos estos criterios son utilizados por todos los expertos en el Jesús histórico. Teniendo en cuenta los problemas o

defectos de algunos de estos criterios tradicionales —entre los que destaca el hecho de que hayan sido capaces de establecer un cuerpo de auténtico material sobre Jesús con el que todos estén de acuerdo (véanse las críticas más adelante)— algunos de estos criterios han sido cuestionados y se han desarrollado otros criterios en un intento por establecer esta auténtica tradición sobre Jesús. Como consecuencia de ello, algunos autores han hecho distinciones entre los criterios, por un lado los que son criterios válidos o primarios y por otro los inválidos o secundarios (e. g., Meier; Schillebeeckx; Evans 1997b; cf. Polkow). Con la invalidación de algunos criterios han aparecido nuevas propuestas. Mientras que el número de criterios que se han identificado teóricamente es bastante grande, esta lista abarca la mayoría de los que se suelen emplear en la investigación sobre Jesús. En la siguiente sección se presentarán varios de los criterios introducidos recientemente.

2.1. Doble disimilitud. Aunque sus orígenes y uso se remontan mucho más atrás, el criterio de la doble disimilitud alcanzó su cénit durante la época de la crítica de las formas. Este tipo de crítica había demostrado que las unidades individuales de la tradición habían ido adquiriendo su forma durante la transmisión llevada a cabo en el seno de la iglesia, de manera que cualquier tradición evangélica que coincidiera con la tradición de la iglesia resultaba sospechosa en cuanto a su autenticidad. De igual manera, dado que Jesús era un judío, uno tampoco podía depender de la tradición evangélica que fuera coincidente con el judaísmo primitivo como si fuera auténtica. El resultado fue el criterio de la doble disimilitud. Así, es perfectamente apropiado que críticos de las formas como R. Bultmann se basaran de manera casi tácita en este criterio. Por ejemplo, al tratar sobre las similitudes de Jesús, considera como genuinas las que contrastan con el pensamiento judío y no poseen características cristianas (Bultmann 1968, 205), aunque esta formulación se presenta de un modo informal. Cuando E. Käsemann revitalizó la crítica de las formas alemana en la investigación sobre el Jesús histórico, fue más lejos que su maestro Bultmann cuando declaró que solamente había un criterio que pudiera satisfacer los requisitos para probar cuál era el material auténtico sobre Jesús: el que no ofrece ninguna base ni en el judaísmo de la época ni en el cristianismo primitivo (Käsemann, 36–37). La capital importancia de este criterio se puede ver en el hecho de que tanto el liberal N. Perrin,

quien aseveró que solo el material disimilar al judaísmo y la iglesia primitiva se puede atribuir a Jesús (Perrin 1970, 71), como el conservador M. Hengel, quien utilizó este criterio para establecer la autenticidad de la declaración de Jesús en Mateo 8:22 sobre los muertos enterrando a los muertos (Hengel 1981, 5), emplearon el mismo método. Este criterio tan ampliamente utilizado ha sido objeto de destacadas reacciones adversas. Algunos autores hacen notar que este criterio no puede definir lo que es auténtico material sobre Jesús sino únicamente cuestionar el material que ya ha sido identificado como auténtico. Por tanto, el material que pasa por este fino tamiz puede convertirse en un cuerpo de material auténtico establecido como tal por la crítica, pero es un mínimo avalado por la crítica que da como resultado un Jesús minimalista diferente de sus dos culturas principales. Así pues, el criterio, al que se le pide que haga tanto, aporta muy poco (Meyer 1979, 86). Es difícil saber cómo habría sido entendido este Jesús en el mundo antiguo, ya que dista de ser una persona plenamente desarrollada. Además, el criterio en sí se equivoca en cuanto al concepto de la disimilitud y utiliza grados de disimilitud en lugar de desemejanzas en cuanto a tipo. Existe una cantidad importante de puntos en común con la tradición sobre Jesús, y por lo tanto la disimilitud se convierte en un término relativo de aproximación. Dentro de sus términos de referencia, el ámbito de este criterio queda confinado al contenido general de las palabras de Jesús, pero no aborda las palabras reales de Jesús. Esto se debe a que el criterio funciona como respuesta a patrones de pensamiento. Además, el criterio depende para su éxito de la profundidad del conocimiento de los mundos judío y cristiano primitivo del siglo I A. D. Los eruditos tienen que admitir que el conocimiento tanto del judaísmo como del cristianismo primitivo dista de ser lo suficientemente exhaustivo como para ser capaces de definir con certeza el contenido completo de sus creencias. Por consiguiente, resulta inevitable que a menudo se diga que el criterio favorece o bien al contexto judío o al contexto cristiano, dependiendo del grado de conocimiento de cada uno. La consecuencia es que algunos especialistas han adoptado únicamente un solo criterio de disimilitud, en relación con la iglesia primitiva, que no sirve para orientarse en relación con el judaísmo antiguo. También se piensa que este criterio tiene un alcance limitado porque se limita al judaísmo y a la iglesia primitiva, mientras

que descuida prácticamente todo el mundo grecolatino del siglo I A. D., otro contexto importante para Jesús. Por último, ha surgido la cuestión de si realmente el criterio será relevante para establecer en absoluto el material auténtico sobre Jesús, ya que está formulado en torno a la identificación de la disimilitud y solo de la disimilitud (Holmén).

2.2. Menor peculiaridad. Este criterio está estrechamente relacionado con el surgimiento de la crítica de las formas porque depende de la definición de las normas de transmisión de las diversas formas literarias evangélicas, tales como las *parábolas, los *relatos de milagros y las historias de pronunciamiento. El criterio de la menor peculiaridad supone que las distintas formas literarias poseen estructuras identificables y que siguen varias reglas de desarrollo estilístico, tratadas casi como «leyes» de transmisión. Estas normas incluyen tendencias tales como el crecimiento y expansión de una tradición, la adición de detalles, la omisión de semitismos, la adición del estilo directo a una narración y la fusión de múltiples relatos. Conociendo estas reglas uno puede teóricamente separar la forma auténtica del material sobre Jesús de la que no lo es dentro de las formas individuales, basándose en que el material más característico que adopta los cambios antes mencionados refleja adiciones secundarias posteriores, mientras que el material menos peculiar refleja la forma literaria primaria. Así pues, el material menos peculiar es el que tiene más visos de ser material auténtico sobre Jesús. Bultmann, por ejemplo, sostiene que los elementos básicos de un determinado relato, como su punto principal y estructura básica, se preservan fielmente durante la transmisión, pero que numerosos detalles insignificantes se ven alterados cuando se vuelve a contar (Bultmann 1960, 41–42). En el uso de este criterio fue seguido por otros críticos de las formas como M. Dibelius y V. Taylor.

El criterio de la menor peculiaridad ha recibido una crítica general y otra más específica. La primera, la objeción general, es el reconocimiento de que la transmisión de tradiciones en las culturas orales es mucho más compleja de lo que los críticos habían pensado (*véase* Oralidad y transmisión oral). Importantes investigaciones sobre las tendencias en la transmisión de poesía antigua y moderna de tipo épico han demostrado que el proceso de recitar y transmitir relatos es mucho más complejo y que no se trata del proceso regularizado que había planteado la crítica de las formas. La segunda crítica se centra más

concretamente en los patrones de transmisión que se aprecian en los propios Evangelios. E. P. Sanders evaluó críticamente las diversas «leyes» of transformación propuestas que según los críticos de las formas estaban operativas en los Evangelios. Los criterios que valoró incluyen aquellos que tienen que ver con la creciente longitud y el creciente detalle de los relatos posteriores, la eliminación de semitismos, la tendencia a utilizar el estilo directo y la tendencia hacia una fusión de relatos en conflicto. Basándose en el análisis de los propios Evangelios, así como de la literatura postcanónica, Sanders concluyó que, al contrario de lo que se pensaba, «no existen reglas fijas para el desarrollo de la tradición sinóptica» (Sanders 1969, 272). Más bien lo que hay son distintas tendencias enfrentadas entre sí. De hecho, va más allá y hace la siguiente observación: «en todos los sentidos la tradición se desarrolló en direcciones opuestas» (Sanders 1969, 272). A la luz de estas dificultades, este criterio tradicional no se utiliza tanto como antes.

2.3. Coherencia o conformidad. Si bien los conceptos de coherencia y conformidad se pueden diferenciar, aquí aparecen juntos porque generalmente se combinan en la investigación sobre el Jesús histórico. Este criterio también es importante en el desarrollo de la *crítica de las formas porque se ocupa de las formas literarias individuales y de su relación con la tradición general sobre Jesús. Básicamente, este criterio afirma que la tradición sobre Jesús que concuerda con material auténtico sobre Jesús ya establecido debería también considerarse auténtico. Entre los partidarios de este criterio está Bultmann y su tratamiento de los dichos *escatológicos de Jesús, donde evalúa esas declaraciones según estuvieran o no en consonancia con la perspectiva escatológica de Jesús que vemos en otros lugares (la orientación escatológica de Jesús era considerada uno de los resultados seguros de la erudición) (Bultmann 1968, 105). La investigación sobre las *parábolas ha hecho amplio uso de este criterio, ya que la escatología ha sido uno de los factores importantes a considerar a la hora de evaluar su autenticidad. C. H. Dodd y J. Jeremias (Jeremias 1972 [orig. 1947]) han sido seguidos en su uso de este criterio por muchos autores, como N. Perrin (Perrin 1967) y C. E. Carlston. Este criterio continúa siendo muy utilizado en la investigación sobre el Jesús histórico debido a las amplias oportunidades que brinda. Este criterio ofrece una forma de añadir, en lugar de restar, a la tradición auténtica una vez se ha establecido un mínimo seguro de

material sobre Jesús con la ayuda de otros criterios.

A pesar del uso continuado del criterio de la coherencia o conformidad, también ha recibido varias críticas. Por ejemplo, M. D. Hooker, en mordaces críticas al uso de los criterios (Hooker 1970; 1972), señala el carácter interpretativo sumamente subjetivo de este tipo de criterio, ya que depende de ser capaz de definir y luego utilizar nociones altamente problemáticas. Lo que a un experto le puede parecer coherente o consistente, puede carecer de toda coherencia o consistencia a los ojos de otro. La base de la apelación común para adjudicar tales desacuerdos no está clara. Otra crítica a este criterio es que, en efecto, debe dar por cierta la conclusión que desea alcanzar. En otras palabras, este criterio depende de ser capaz en primer lugar —y con la ayuda de algún otro criterio— de establecer qué es lo que constituye una tradición auténtica sobre Jesús, y entonces poder probar la ulterior coherencia o conformidad de otras tradiciones. Una tercera limitación es que este criterio es, en el mejor de los casos, tan solo un criterio secundario y dependiente, no primario y constructivo. Esto es, este criterio depende completamente de que otros criterios establezcan el núcleo de material auténtico, a partir del cual se juzga el resto de la tradición. Por consiguiente, depende para sus resultados no solo de los medios por los que se valore la coherencia y la conformidad, sino también de la calidad de otros criterios empleados para establecer el núcleo de tradición auténtica. Es vulnerable al efecto cascada en cuanto a la autenticidad si el núcleo de material se demuestra que no es auténtico. Esto plantea otra cuestión en relación con la manera en que este criterio puede establecer la autenticidad del material cuando de hecho no puede proponer y establecer genuinamente el material auténtico, y cómo es que no se pueden utilizar los demás criterios en lugar de este, ya que son criterios primarios. Finalmente, dado que este criterio se usa para ampliar el cuerpo de material auténtico ya reconocido como genuino, esto suscita una pregunta legítima: ¿por qué no se considera inauténtica prácticamente toda la tradición evangélica cuando este material podría decirse que concuerda o es consistente con el resto de material evangélico en virtud de su inclusión?

2.4. Testimonio o atestación múltiple o método de la transversalidad. Este es uno de los pocos criterios que no fue ampliamente promovido al principio por la crítica de las formas alemana

durante la primera mitad del siglo XX. En su lugar, fueron autores de habla inglesa de épocas anteriores los que con más rigor lo desarrollaron, antes de que fuera más generalmente adoptado dentro de la crítica de las formas y, posteriormente, la crítica de la redacción. Existe una notable diferencia en cuanto a orientación entre este criterio y aquellos que se desarrollaron en estrecha relación con la crítica de las formas alemana. Mientras que los criterios alemanes suelen ser minimalistas, como el de la doble disimilitud, el criterio del testimonio múltiple o de la transversalidad es más optimista y maximalista en su orientación. Este criterio tiene dos conceptualizaciones diferentes: la primera depende de las tradiciones que cuentan con testimonios independientes, donde el material auténtico aparece de forma transversal en estas fuentes, y la segunda forma, más tardía, depende de las múltiples formas literarias presentes incluso dentro de las mismas fuentes. El criterio del testimonio múltiple o la transversalidad, desarrollado por F. C. Burkitt a partir de la comparación entre Marcos y Q y adoptado y ampliado por otros (e. g., Manson), pretende ofrecer un punto de partida externo para determinar el material auténtico basándose en las principales fuentes independientes que componen los Evangelios sinópticos. Actualmente estas fuentes suelen incluir el Evangelio de Marcos, la tradición no marcana común a Mateo y Lucas, conocida como Q, material independiente peculiar de Mateo (M), y material independiente propio de Lucas (L). Investigaciones posteriores han propuesto el Evangelio de Juan como una quinta fuente independiente, y algunos han pretendido incluir fuentes extracanónicas, como los ágrafa de Jesús, el *Evangelio de Tomás* y otras fuentes basadas en evangelios apócrifos. Así pues, el material atestiguado múltiples veces en estas fuentes independientes se considera material auténtico sobre Jesús. Dodd fue el responsable de aplicar este criterio a las formas literarias independientes incluso dentro de las mismas fuentes. En lugar de examinar las principales fuentes de los relatos evangélicos, Dodd argumentó que el material que se encontraba en dos o más de las formas literarias de la tradición sobre Jesús (como los aforismos, parábolas, dichos, diálogos y relatos de milagros) eran tempranos y podían ser auténticos (Dodd, 26–29). De modo que las declaraciones de Jesús sobre el *reino de Dios se consideran auténticas porque se encuentran en múltiples formas literarias. La primera forma de este criterio, que

depende de las principales fuentes de la tradición evangélica, continúa siendo ampliamente utilizada, pero la segunda menos.

Existen al menos cuatro críticas importantes contra este criterio. La primera es que solamente puede llegar a conclusiones aproximadas y no concretas sobre las palabras de Jesús. Esta crítica se puede aplicar a varios de los criterios, pero especialmente a este. Dado que depende de relatos independientes y de alguna manera dispares, este criterio como mucho puede establecer temas generales que se reflejan en las tradiciones independientes, pero no puede establecer formas concretas, como un dicho de Jesús. Otra crítica, esta vez especialmente dirigida al uso que hace Dodd de las formas literarias, tiene que ver con la dificultad de definir y regularizar las diversas formas literarias. El resultado puede ser una multiplicación de formas literarias en aras a establecer formas independientes para determinar la autenticidad. Una tercera crítica es que el criterio establece un procedimiento mediante el cual se usan las diversas fuentes o formas literarias, pero no ofrece un método para evaluar la fiabilidad de las propias fuentes. Así, el criterio ha estado construyendo un edificio de tradición sobre Jesús que cuenta con múltiples testimonios sobre un cimiento que puede o no ser fiable. El criterio en sí no establece un medio para evaluar esa fiabilidad. La cuarta crítica que se le ha hecho a este criterio es que depende, en la forma generalmente más utilizada, de un punto de visto determinado sobre el problema sinóptico y la relación entre los Evangelios. Esta postura defiende la prioridad marcana, la existencia de Q y, en su forma posterior, de los materiales independientes M y L, además de una relación especialmente independiente entre el Evangelio de Juan y otras fuentes y las fuentes de los sinópticos. Si esta teoría de la relación entre los Evangelios no se sostiene, los resultados del testimonio múltiple se ven directa y seriamente afectados.

2.5. Fenómenos del idioma semítico o rasgos del ambiente palestino. Este criterio se ha desarrollado de dos maneras distintas. La forma principal se basa en los rasgos semíticos, y en particular de la lengua aramea, mientras que la minoritaria lo hace en las características del ambiente palestino. Para ambas, la aseveración es que la tradición sobre Jesús que exhibe estos fenómenos semíticos o propios de la lengua aramea, o bien rasgos del ambiente palestino, es más probable que sea auténtica que el material donde no están presentes. En otras palabras,

varios semitismos, como el uso de determinadas frases (e. g., «hijo del hombre»), vocabulario u otras construcciones, indican que el material se originó en un entorno semítico. Asimismo, características tales como las referencias a prácticas, costumbres, *geografía o creencias de la Palestina del siglo I A. D. delatan un origen del episodio o las palabras dentro de ese ambiente. Este criterio ha sido muy utilizado en la época moderna de la investigación sobre el Jesús histórico, incluidas figuras como A. Meyer, G. Dalman, C. F. Burney y C. Torrey, y más recientemente J. Jeremias (Jeremias 1955), M. Black, J. A. Fitzmyer y M. Casey, entre otros muchos. El método de investigación habitual de muchos de estos especialistas consiste en determinar y establecer un semitismo gracias a la habilidad del erudito para invertir lo que supuestamente es un ejemplo de griego torpe o inusual y traducirlo a un hipotético original semítico. La facilidad con la que alguien puede hacer esto se cree que indica la probabilidad de que tenga orígenes semíticos. Un desarrollo más reciente consiste en encontrar una coherencia en la dicción, el tema o incluso una coherencia exegética con fuentes semíticas como medio para establecer tradiciones interpretativas comunes con fuentes como los Targumim (e. g., Chilton; Evans 1997a).

Se han levantado una serie de voces críticas contra el criterio de la lengua semítica, mientras que la versión basada en los rasgos del ambiente ha tenido un papel relativamente poco importante en la investigación reciente. Una crítica del primero de los criterios es su incapacidad, a tenor del uso más reciente, para tomar en consideración el entorno plurilingüe de la Palestina y Galilea del siglo I A. D. (*véase* Idiomas de Palestina). Si bien autores como Dalman y Fitzmyer a menudo han reconocido este contexto lingüístico, otros más recientes frecuentemente han creado una bifurcación entre el griego, la lengua franca del mundo mediterráneo del siglo I, y la lengua semítica, especialmente el arameo, que Jesús habría hablado, sin reconocer el complejo entorno lingüístico en el que se movía Jesús. Estudios recientes han llevado a reconocer que Jesús, al menos ocasionalmente, hablaba en griego. Una segunda crítica tiene que ver con la traducción inversa y la ausencia de criterios con los que determinar el carácter «no griego» del texto evangélico y la autenticidad de la reconstrucción semítica. La historia de la discusión del griego del NT incluye el descubrimiento de que este griego formaba parte del griego común (*koiné*) que se utilizaba

en esta época, y que muchos de los rasgos que anteriormente se consideraban supuestamente semíticos, si bien desde luego no tenían una formulación clásica, eran parte de este griego koiné. La tercera crítica va dirigida al pensamiento reciente sobre el uso del lenguaje. La lexicografía moderna y la teoría de la traducción han demostrado que los idiomas rara vez tienen iconicidad léxica entre ellos, y que la traducción a menudo es compleja, de modo que un idioma fuente se puede traducir de diversas formas en el idioma receptor (Hurst). Variantes aún más recientemente de este criterio tienen limitaciones peculiares, ya que la correlación entre la dicción, el tema y la exégesis dependen de otros criterios, como la coherencia y la capacidad de establecer la tradición auténtica como base de la comparación.

2.6. Dificultad o movimiento contra la tendencia redaccional. El interés por el criterio de la dificultad y su uso han resurgido debido a que una serie de especialistas lo han promovido como un medio para establecer la tradición segura sobre Jesús. Este criterio, aunque también se conoce por otros nombres (véase Polkow, 341), probablemente tuvo su formulación moderna más antigua en la persona de Schmiedel, y ha sido utilizado por otros autores, como E. Käsemann, E. Schillebeeckx y especialmente J. P. Meier y D. G. A. Calvert. Posiblemente tuvo su origen en la afirmación que hizo Käsemann de pasada cuando dijo que el material auténtico no refleja la tradición del cristianismo judíos, que había modificado una parte de la tradición sobre Jesús que era «demasiado atrevida para su gusto» (Käsemann 1964, 37). Existen dos formas principales de este criterio. Una lo formula como una divergencia de la redacción (Calvert). Esto quiere decir que el material que se incluye pero no promueve el ideario del autor va en contra de la tendencia redaccional y por tanto es auténtico. Esta forma del criterio es similar al criterio de la menor peculiaridad al que nos hemos referido antes, y ha sido utilizada por la escuela escandinava de la investigación sobre el Jesús histórico (e. g., Riesenfeld; Gerhardsson; Byrskog). Meier (Meier 1991, 169) y otros han rechazado esta formulación y han preferido una que considera el material auténtico como aquellas tradiciones que no se pueden atribuir fácilmente a la creación de la iglesia primitiva. En otras palabras, el material que habría incomodado a la iglesia primitiva, como el bautismo de Jesús a manos de Juan o su falta de conocimiento, tendría visos de ser auténtico.

A pesar del uso generalizado de este criterio en la investigación sobre Jesús, adolece de varias limitaciones características, tal como han reconocido Meier y otros. Una de ellas es que el número de ejemplos claros de dificultad en la tradición sobre Jesús es relativamente pequeño y ciertamente insuficiente como para elaborar un retrato adecuado de Jesús. De hecho, sería un Jesús que solamente haría o diría cosas que resultarían ser incómodas para sus primeros seguidores. La segunda es la dificultad para establecer qué sería incómodo para la iglesia primitiva, puesto que estamos juzgando basándonos en estándares modernos muy posteriores. La tercera limitación es que, pese a su reformulación en dos formas distintas, este criterio incluso en la forma respaldada por Meier y otros sigue siendo una variante del criterio de disimilitud (Polkow, 341). Concretamente, es un criterio de disimilitud con respecto a la iglesia primitiva, pero también se puede concebir fácilmente como un criterio de disimilitud con respecto al judaísmo. Aquí se aplican las mismas limitaciones antes citadas, en las que un Jesús minimalista se convierte en el único Jesús que se puede respaldar como auténtico. Esto tal vez explique porqué Meier afirma que este criterio depende de otros criterios (Meier 1991, 171). Depende de ellos porque por sí solo solamente puede llegar a un Jesús de talla reducida, y eso en el mejor de los casos, y requiere de otros criterios para ampliar el alcance de la tradición auténtica.

2.7. Rechazo y ejecución o coherencia histórica. En la investigación reciente sobre el Jesús histórico este criterio ha ido ganando importancia, de manera que es considerado como el criterio más importante, al menos por algunos, como J. P. Meier (Meier 1991, 177) y C. A. Evans (Evans 1995, 13–15). Meier lo identifica como el criterio del rechazo y la ejecución, Evans como el de la coherencia histórica. Este criterio afirma que el material que concuerda con el rechazo y la ejecución de Jesús es auténtico porque se trata de un acontecimiento que no esperaban los primeros cristianos. Evans (Evans 1995, 13) traza los orígenes de este criterio al tratamiento de Sanders (Sanders 1985, 7) sobre las acciones de Jesús, donde la tradición auténtica refleja eventos lo suficientemente significativos como para que Jesús deba de haberlos realizado para atraer la suficiente atención de las autoridades y ser ejecutado. Sin embargo, está claro que este criterio también tiene relación con los criterios de la coherencia o conformidad, de dificultad,

de menor peculiaridad e incluso de disimilitud (sea esta sencilla o doble). Meier y Evans usan este criterio de distinta manera. Evans, al darle prioridad sobre los demás, quiere comenzar con las acciones fundamentales de Jesús como una plataforma sólida para evaluar los demás hechos y dichos. Para Meier, el criterio es menos preciso en sus resultados y apunta más bien a la muerte de Jesús como punto de partida para evaluar otros hechos y dichos que ayudan a explicar su muerte.

Este criterio está siendo utilizado por Meier y Evans de dos maneras distintas que tal vez resulten incompatibles. Evans usa este criterio de un modo concreto. Toma la muerte de Jesús a manos de las autoridades como la base para crear una red de hechos ligados en relación a los cuales se puede considerar cualquier otro dicho o hecho como auténtico siempre que sea históricamente coherente. Meier usa este criterio de una forma más abstracta, no como un medio para juzgar los hechos y dichos individuales dentro de la tradición sobre Jesús sino más bien como una manera de llamar la atención a la importancia capital de la muerte de Jesús y aquellos acontecimientos que son compatibles con ella. Más que ser un criterio de disimilitud, este criterio es básicamente uno de semejanza, y de ahí que tenga muchos de los puntos fuertes y las debilidades del criterio de la coherencia y la conformidad. No obstante, la diferencia está en que en cierto sentido este criterio plantea o asume el núcleo de tradición auténtica que forma la base para la expansión de la esfera del material auténtico coherente.

2.8. Plausibilidad histórica. El criterio de la plausibilidad histórica, aunque solo fue propuesto por primera vez en 1997 por G. Theissen y D. Winter (ET, Theissen y Winter 2002), se trata aquí debido a que es una reconfiguración de los principales criterios tradicionales. Estos autores rechazan el criterio de la doble disimilitud y reformulan su criterio de la plausibilidad histórica en dos partes: la relación de Jesús con el judaísmo como una plausibilidad del contexto y la relación de Jesús con el cristianismo primitivo como una plausibilidad de las consecuencias. En vez de pensar en términos disyuntivos, quieren pensar en probabilidades y escenarios plausibles para Jesús, escenarios que no se pueden rechazar a menos que uno cree uno más plausible. La plausibilidad del contexto de Theissen y Winter entraña dos criterios secundarios tradicionales: la resistencia a la tendencia redaccional y la coherencia. Ellos los conciben

como criterios que operan conjuntamente, donde la tendencia a la resistencia redaccional entraña eventos que van en contra de la iglesia primitiva pero que reflejan la influencia histórica. El concepto de la coherencia vuelve a introducir el criterio del testimonio múltiple, donde las diversas tradiciones independientes atestiguan la existencia de una tradición más antigua, se encuentren estas en las fuentes evangélicas, las formas literarias o incluso las formas variantes de la misma tradición. La plausibilidad de las consecuencias de Theissen y Winter también incluye dos criterios secundarios. El primero es la conformidad con el contexto, y el segundo la individualidad del mismo. De nuevo, aunque estos parecen antagónicos, Theissen y Winter afirman su complementariedad. El contexto requiere que las cosas que Jesús dijo e hizo concordaran con el siglo I A. D. en el que vivía. Sin embargo, también quieren diferenciar a Jesús de otros personajes carismáticos de la época en sus actos y palabras. Theissen y Winter aseguran que su criterio de la plausibilidad histórica mantiene en una tensión creativa un retrato de Jesús contextualmente plausible con otro que también es singular cuando se lo compara con su trasfondo histórico.

Pese al encomiable esfuerzo por formular un nuevo criterio que vaya más allá de las restricciones de los criterios tradicionales, el criterio de la plausibilidad histórica de Theissen y Winter representa más un cambio de énfasis que una formulación genuina de un nuevo criterio. Así, se pueden hacer tres críticas principales a su intento. La primera es que no han cortado con la dependencia fundamental de los criterios tradicionales de autenticidad. Aunque quieran enfatizar la semejanza en lugar de la desemejanza, los defectos de varios de los criterios que utilizan como criterios secundarios siguen estando presentes. Por tanto, su criterio de la plausibilidad está en peligro por culpa de su dependencia de los criterios tradicionales de la disimilitud en varias versiones, de la coherencia y del testimonio múltiple. Incluso si estos criterios se consideraran adecuados para ampliar la tradición auténtica, siguen sin poder ofrecer una base sustancial de material auténtico como fundamento para un debate posterior. La segunda crítica está relacionada con la incapacidad de aclarar cómo utilizar criterios contrapuestos, en particular el de la disimilitud y el de la coherencia. Por un lado, el criterio de la plausibilidad utiliza varios tipos distintos de criterios de disimilitud, mientras que por otra parte argumenta a favor

de la coherencia y la semejanza. A pesar de sus afirmaciones, se hace difícil saber cuándo habría que primar un criterio y cuándo habría que primar el otro. La tercera y última crítica trata sobre la intención declarada de Theissen y Winter de ofrecer un retrato complejo de Jesús. Si esto es cierto, su restricción a los criterios tradicionales, incluso si se empaquetan con una nueva configuración, conllevan la creación de ese retrato dentro de los confines de los criterios tradicionales de autenticidad.

3. Nuevos desarrollos en la investigación de los criterios.

A la vista de los defectos de los criterios tradicionales cuando se trata de determinar la autenticidad del material sobre Jesús, se han producido intentos por superar estos criterios y proponer nuevas maneras de examinar la evidencia. En esta sección se tratarán cuatro de estos intentos.

3.1. Índices, no criterios. Una de las respuestas al desarrollo pasado y al uso continuo de los criterios es el rechazo del término *criterio* y la adopción del término *índex*. Parece ser que el primero en proponerlo fue B. F. Meyer (Meyer 1979, 86–92) y a él le siguieron varios especialistas, incluidos R. Riesner (Riesner, 86–87) y, hasta cierto punto, S. McKnight (McKnight 1988, 66–69). Aunque evidentemente influido por los criterios tradicionales, Meyer no solo desea sustituir un término por el otro sino también cambiar todo el marco historiográfico. La investigación sobre el Jesús histórico ha abrazado por completo tanto la terminología como el enfoque implícito en los criterios de autenticidad. Como ya se ha dicho, la tendencia es tratar de encontrar criterios que arrojen resultados seguros sobre la tradición sobre Jesús. Además, los criterios en sí son tratados como concentrados y concretos en sus formulaciones. Aquellos que defienden un enfoque basado en índices consideran que tanto la terminología como su utilización a modo de fórmula resultan inapropiadas para una empresa basada en la historia como es el estudio de los Evangelios en busca de la tradición auténtica sobre Jesús. Los eruditos que creen que el término *índice* es más informativo se preocupan por los métodos que se emplean en la investigación del Jesús histórico para establecer la autenticidad y la historicidad. Son escépticos en cuanto a la noción tradicional de criterio porque opinan que el uso del término *criterio* y el enfoque que representa

exigen un nivel de certeza que un método histórico, correctamente entendido, simplemente no puede ofrecer. El concepto de criterios se utiliza en un sentido absoluto para indicar que existe un modo preciso e incluso singular de establecer la historicidad, frente al material que no se considera histórico. Sin embargo, tales criterios no encajan bien dentro del método historiográfico que se basa en formular hipótesis y probar deducciones de manera que uno pueda utilizar los datos para establecer hechos. El término *índice* se propone como alternativa a *criterio* porque no da a entender un enfoque restringido, pero sí reconoce que existen varios factores que influyen sobre los juicios históricos. Los juicios históricos no se basan en ecuaciones simplistas, sino que acaban siendo declaraciones sobre probabilidades, en lugar de afirmaciones sobre certezas, sobre la base del peso de la evidencia. La propuesta de que «índices» reemplace a la noción de criterios tiene mucho mérito. Sin embargo, incluso para aquellos que abrazan esta propuesta en teoría, a menudo resulta difícil superar los criterios tradicionales, ya que se han consagrado como parte de la investigación sobre el Jesús histórico.

3.2. Doble similitud. El criterio de la doble disimilitud ha sido ampliamente utilizado en la investigación sobre Jesús pese a las limitaciones de su productividad a la hora de identificar cantidades significativas de material auténtico sobre Jesús. Los resultados han sido principalmente negativos. Como consecuencia de ello, se han producido varias respuestas al mismo. Una es el completo abandono, otra es limitarlo a una sola disimilitud (de la iglesia), y una tercera consiste en transformarlo en otra cosa. N. T. Wright ha propuesto contraargumentar estas conclusiones negativas del criterio de la doble disimilitud con lo que él denomina el criterio de la «doble similitud» (Wright 1996, 131–33). Wright lo define como: «Cuando algo se puede contemplar como creíble (aunque quizás profundamente subversivo) dentro del judaísmo del siglo I *y* creíble como punto de partida implícito (aunque no la réplica exacta) de algo en el cristianismo posterior» (Wright 1996, 132). Lo que quiere decir con esto es que el material auténtico debe ser creíble dentro del judaísmo del siglo I A. D. y provocar desarrollos posteriores dentro del cristianismo. La perspectiva de Wright transfiere el saldo del escepticismo al optimismo a la hora de rebuscar entre la tradición sobre Jesús. Para ayudar en este proceso, plantea este criterio de la doble similitud como respuesta a cinco observaciones acerca de Jesús: su

encaje dentro del judaísmo del siglo I A. D., su propósito al unir a Israel, la hostilidad que tales actos suscitarán por parte de las autoridades, la vindicación de Jesús y la llegada del reino de Dios y la coherencia teológica del relato.

Esta nueva propuesta tiene obvias desventajas. La primera es la clara dependencia de los criterios tradicionales, especialmente del criterio de la doble disimilitud. Wright simplemente ha invertido la formulación de su criterio de doble similitud de modo que afirma más los puntos en común, pero todavía se evalúan en comparación con la situación del judaísmo del siglo I y los desarrollos dentro del cristianismo. Por lo tanto, las críticas a la doble disimilitud que se han mencionado antes también se puede aplicar perfectamente en este caso, incluida la tendencia a ser reduccionista y a encontrar al Jesús minimalista. La segunda crítica tiene que ver con la falta de un medio para establecer un núcleo de material auténtico. El criterio positivo de la similitud no puede establecer un núcleo de auténtica tradición sobre Jesús. Mientras que el criterio de la doble disimilitud analiza la tradición sobre Jesús y luego la reduce (en demasía), el criterio de la similitud debe comenzar con algún tipo de material auténtico sobre el que trata de basarse. El criterio por sí solo no puede ofrecer este cimiento. El uso que hace Wright de este criterio de la similitud aparentemente está relacionado con la fundamentación de su método historiográfico en el inmaduro «realismo crítico» (Wright 1992, 31–46) de B. Lonergan a través de Meyer (Meyer 1989; véase también Dunn, 110–11; McKnight 2005, 26). El realismo crítico es un intento por mediar entre el realismo naïve (ingenuo) y el fenomenalismo. Adopta un punto de vista realista sobre los fenómenos pero los analiza desde una perspectiva crítica, aunque no escéptica. Sin embargo, la forma en que Wright utiliza el realismo crítico de Lonergan no presta la debida atención a la justificación de la creencia, y por tanto no soluciona el problema de tener que proporcionar una base para su visión de la realidad (véase Porter y Pitts).

3.3. Criterios del idioma griego. Tal como se ha observado antes, el debate sobre el lenguaje en relación con Jesús se ha centrado en las lenguas semíticas, especialmente el arameo. Recientemente se ha hablado mucho sobre el entorno plurilingüe de la Palestina y la Galilea del siglo I A. D. y se ha reconocido que Jesús pudo haber sabido griego e incluso haberlo hablado en alguna ocasión, posiblemente incluso en su

enseñanza. En consecuencia, S. E. Porter ha desarrollado e introducido en la investigación sobre el Jesús histórico tres criterios basados en el idioma griego (Porter 2000; 2003; 2006): la lengua griega y su contexto, la variación textual y las características del discurso. El primero examina varios episodios de los Evangelios a la luz de los contextos plurilingües de los Evangelios para determinar si estas unidades exhiben una correlación plausible entre los participantes y su lengua o acciones. En otras palabras, a la luz de la posibilidad de que Jesús usara el griego, este criterio trata de determinar si en un caso concreto existen rasgos determinables de los episodios que indiquen que en esa ocasión en concreto se utilizó el griego. El segundo criterio, la variación textual, construye a partir del primero e intenta determinar si en una ocasión dada se puede determinar si Jesús realmente dijo las palabras que se han registrado. Esta determinación está basada en una evaluación de la estabilidad de la tradición textual griega. Este criterio, que está basado en un tipo de crítica textual, trata de determinar si relatos individuales del Evangelio registrar las palabras auténticas de Jesús en la tradición basándose en las variantes textuales. El tercer criterio, las características del discurso, identifica rasgos lingüísticos significativos en las palabras de Jesús, sean formas literarias individuales, como una parábola, o unidades de discurso más extensas, y esas mismas características dentro de la narración evangélica. Los hallazgos de este tipo de estudio proporcionan una base para establecer las tendencias lingüísticas de un determinado escritor evangélico, y así se puede comparar el enunciado de un pasaje concreto supuestamente pronunciado por Jesús. Porter ha aplicado estos tres criterios a una serie de pasajes del NT e identificado contextos y ejemplos en los que es posible que Jesús hubiera pronunciado las palabras en cuestión (e. g., Mc 15:2 par.). Posteriormente, basándose en los criterios tradicionales, ha establecido la probabilidad de que Jesús hubiera podido decir esas palabras en el contexto concreto. Los expertos han respondido de diversas maneras a estos nuevos criterios. Algunos han saludado si no los criterios en sí, al menos la posibilidad de introducir nuevos criterios en el debate y su solidez metodológica (Shin, 186–87; McKnight 2005, 45). Otros, especialmente aquellos que se resisten a la idea de que Jesús hablara griego, han desestimado los criterios (Dunn, 83). Los que son reacios a nuevos criterios y desean reforzar los criterios tradicionales tienden a

creer que esos criterios son innecesarios y por tanto los han ignorado. Otros observan que los criterios siguen dependiendo de los criterios tradicionales (Bird). El uso de los criterios tradicionales es una vulnerabilidad potencial reconocida de este enfoque, aunque los nuevos criterios no dependen de ellos.

3.4. Criterios e historiografía antigua. El último de los nuevos desarrollos del que nos haremos eco aquí es el reciente debate de la práctica de la historiografía y su relación con los criterios tradicionales. En sus comienzos, la historiografía era positivista, por cuanto creía que conocer algo equivalía a explicarlo. Este tipo de historiografía se regía por una serie de reglas y era reduccionista. El progresivo desarrollo de la historiografía ha traído aparejado el reconocimiento de que es posible que la historiografía tenga reglas, pero estas reglas están motivadas por una serie de factores, incluidos los de la probabilidad, la subjetividad y las teorías sobre la verdad. Los resultados en la historiografía moderna han sido el reconocimiento de las dificultades que entraña escribir historia, pero a la vez la creencia de que los datos pueden llevarnos a determinar los hechos. La historiografía posmoderna ha tomado lo que a veces se conoce como un giro lingüístico, en el que el lenguaje en sí tiene un papel formativo que desempeñar en la historia. Como consecuencia de ello se ha puesto el acento en la historia como narrativa e historia, donde una teoría de la coherencia sustituye a la de la correspondencia (véase Carr). La historiografía actual se caracteriza por un permanente debate sobre el método, en el que se utilizan enfoques modernos y posmodernos. Si bien parece que la historiografía moderna en sí es una disciplina sin resolver, lo que está claro es que, aparte tal vez de su primera etapa, no reconoce y utiliza los tipos de criterio que suelen encontrarse normalmente en la investigación sobre Jesús. En todo caso, estos recuerdan al enfoque positivista de la historiografía. Por consiguiente, algunos expertos en NT interesados en las cuestiones relacionadas con Jesús han tratado de basarse en enfoques presentes en la historiografía secular en su investigación sobre Jesús. Empleando un enfoque que simpatiza con la historiografía posmoderna, McKnight reconoce el papel que juega la orientación personal sobre la evidencia en la investigación sobre Jesús (McKnight 2005). M. R. Licona, que se decanta por una aproximación más moderna a esta cuestión, trata de encontrar reglas de probabilidad y evidencias que le permitan valorar las

pruebas a favor de la resurrección de Jesús.

Véase también CRÍTICA DE LAS FORMAS; HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO; CRÍTICA DE LA REDACCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **R. S. Barbour,** *Traditio-Historical Criticism of the Gospels* (Londres: SPCK, 1972); **M. F. Bird,** «The Criterion of Greek Language and Context: A Response to Stanley E. Porter», *JSHJ* 4 (2006) 55–67; **M. Black,** *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (3ª ed.; Oxford: Clarendon Press, 1967); **R. Bultmann,** «The New Approach to the Synoptic Problem», *JR* 6 (1926) 337–62; reimp. en *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. S. Ogden (Nueva York: Meridian, 1960) 35–54; ídem, *The History of the Synoptic Tradition*, trad. John Marsh (2ª ed.; Oxford: Blackwell, 1968) - existe edición castellana: Historia de la tradición sinóptica (Salamanca: Sígueme, 2000); **F. C. Burkitt,** *The Gospel History and Its Transmission* (3ª ed.; Edimburgo: T & T Clark, 1911); **S. Byrskog,** *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism and the Matthean Community* (ConBNT 24; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1994); **D. G. A. Calvert**, «An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus», *NTS* 18 (1971–1972) 209–19; **C. E. Carlston,** «A *Positive* Criterion of Authenticity?» *BR* 7 (1962) 33–44; **D. Carr,** «Philosophy of History», en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. R. Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 584–86; **M. Casey,** *Aramaic Sources of Mark's Gospel* (SNTSMS 102; Cambridge: Cambridge University Press, 1998); **B. D. Chilton,** *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time* (GNS 8; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1984); **M. Dibelius,** *From Tradition to Gospel*, trad. B. L. Woolf (Londres: Ivor Nicholson & Watson, 1934); **C. H. Dodd,** *The Parables of the Kingdom* (Londres: Nisbet, 1935) - existe edición castellana: Las parábolas del reino (Madrid: Cristiandad, 2001); **J. D. G. Dunn,** *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **C. A. Evans,** *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (AGJU 25; Leiden: E. J. Brill, 1995); ídem, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography* (ed. rev.; NTTS 24; Leiden: E. J. Brill, 1996); ídem, «From Gospel to Gospel: The Function of Isaiah in the New Testament», en *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*,

ed. C. C. Broyles y C. A. Evans (2 vols.; VTSup 70/1–2; Leiden: E. J. Brill, 1997a) 2:651–59; ídem, «Life of Jesus», en *Handbook to Exegesis of the New Testament*, ed. S. E. Porter (Leiden: E. J. Brill, 1997b) 427–75; **J. A. Fitzmyer,** *The Semitic Background of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans; Livonia, MI: Dove, 1997); **B. Gerhardsson,** *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity; with, Tradition and Transmission in Early Christianity*, trad. E. J. Sharpe (Grand Rapids: Eerdmans; Livonia, MI: Dove, 1998); **M. Hengel,** *The Charismatic Leader and His Followers*, trad. J. C. G. Greig (Edimburgo: T & T Clark, 1981); **T. Holmén,** «Doubts about Double Dissimilarity: Restructuring the Main Criterion of Jesus-of-History Research», en *Authenticating the Words of Jesus*, ed. B. Chilton y C. A. Evans (NTTS 28/1; Leiden: E. J. Brill, 1998) 47–80; **M. D. Hooker,** «Christology and Methodology», *NTS* 17 (1970) 480–87; ídem, «On Using the Wrong Tool», *Theology* 75 (1982) 570–81; **L. D. Hurst,** «The Neglected Role of Semantics in the Search for the Aramaic Words of Jesus», *JSNT* 28 (1986) 63–80; **J. Jeremias,** *The Eucharistic Words of Jesus*, trad. A. Ehrhardt (Oxford: Blackwell, 1955) - existe edición castellana: La Última Cena. Palabras de Jesús (Madrid: Cristiandad, 1980); ídem, *The Parables of Jesus*, trad. S. H. Hooke (3ª ed.; Londres: SCM, 1972); **E. Käsemann,** «The Problem of the Historical Jesus», en *Essays on New Testament Themes*, trad. W. J. Montague (SBT 41; Londres: SCM, 1964) 15–47; **M. R. Licona,** *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010); **T. W. Manson,** *The Teaching of Jesus: Studies of Its Form and Content* (Cambridge: Cambridge University Press, 1931); **N. J. McEleney,** «Authenticating Criteria and Mk 7:1–23», *CBQ* 34 (1972) 431–60; **S. McKnight,** *Interpreting the Synoptic Gospels* (Grand Rapids: Baker, 1988); ídem, *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory* (Waco, TX: Baylor University Press, 2005); **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 1: *The Roots and the Problem of the Person* (ABRL; Nueva York: Doubleday, 1991) - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona (Estella: Verbo Divino, 2003); **B. F. Meyer,** *The Aims of Jesus* (Londres: SCM, 1979); ídem, *Critical Realism and the New Testament* (Allison Park, PA: Pickwick, 1989); **N. Perrin,** *Rediscovering the Teaching of Jesus* (NTL; Londres: SCM,

1967); ídem, *What Is Redaction Criticism?* (GBS; Filadelfia: Fortress, 1970); **D. Polkow,** «Method and Criteria for Historical Jesus Research», *SBLSP* 26 (1987) 336–56; **S. E. Porter,** *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals* (JSNTSup 191; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); ídem, «Luke 17.11–19 and the Criteria for Authenticity Revisited», *JSHJ* 1 (2003) 201–24; ídem, «Reading the Gospels and the Quest for the Historical Jesus», en *Reading the Gospels Today*, ed. S. E. Porter (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) 27–55; ídem, «The Criterion of Greek Language and Its Context: A Further Response», *JSHJ* 4 (2006) 69–74; ídem, «A Dead End or a New Beginning? Examining the Criteria for Authenticity in Light of Albert Schweitzer», en *Jesus Research: An International Perspective*, ed. J. H. Charlesworth y P. Pokorný (Grand Rapids: Eerdmans, 2009) 16–35; **S. E. Porter y A. W. Pitts,** «Epistemology», en *Standing on the Shoulders of Giants: Engaging the Work of Crossan, Sanders, and Wright*, ed. Robert W. Webb y M. A. Powell (Londres: Continuum, de próxima aparición); **H. Riesenfeld,** *The Gospel Tradition*, trad. E. M. Rowley y R. A. Kraft (Filadelfia: Fortress, 1970); **R. Riesner,** *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (4ª ed.; WUNT 2/7; Tubinga: Mohr Siebeck, 1994); **E. P. Sanders,** *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9; Cambridge: Cambridge University Press, 1969); ídem, *Jesus and Judaism* (Londres: SCM, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); **E. Schillebeeckx,** *Jesus: An Experiment in Christology*, trad. H. Hoskins (Nueva York: Seabury, 1979); **P. W. Schmiedel,** «Gospels», en *Encyclopaedia Biblica: A Critical Dictionary of the Literary, Political and Religious History, the Archaeology, Geography and Natural History of the Bible*, ed. T. K. Cheyne y J. S. Black (4 vols.; Londres: Adam & Charles Black, 1899–1907) 2, cols. 1761–1898; **A. Schweitzer,** *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, trad. W. Montgomery (Londres: Adam & Charles Black, 1910); **H. W. Shin,** *Textual Criticism and the Synoptic Problem in Historical Jesus Research: The Search for Valid Criteria* (CBET 36; Lovaina: Peeters, 2004); **R. H. Stein,** «The "Criteria" for Authenticity», en *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, ed. R. T. France y D. Wenham (2 vols.; Sheffield: JSOT Press, 1980–1981) 1:225–63; **V. Taylor,** *The Formation of the Gospel Tradition* (2ª ed.; Londres: Macmillan, 1935); **G. Theissen y D. Winter,**

The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria, trad. M. E. Boring (Louisville: Westminster John Knox, 2002); **W. O. Walker,** «The Quest for the Historical Jesus: A Discussion of Methodology», *ATR* 51 (1969) 38–56; **N. T. Wright,** *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992); ídem, *Jesus and the Victory of God* (Mineápolis: Fortress, 1996).

S. E. Porter

CRITICA AFROAMERICANA

La iglesia afroamericana y los cristianos afroamericanos cuentan con una larga historia de apropiación de las Sagradas Escrituras como palabra de Dios a pesar de su uso por parte de los cristianos blancos para apoyar ideologías que aprobaban la esclavitud, el desapoderamiento y el racismo. Las descripciones bíblicas de Dios y Jesús como liberador, «portador de cargas pesadas» y «hacedor de caminos» que exalta a los oprimidos encontraron amplio eco entre los afroamericanos. Este Dios y Jesús libertadores se ponen del lado del oprimido, afirmando su humanidad y dando fuerzas para hoy y esperanza para un mañana mejor. Al mismo tiempo, los afroamericanos históricamente han rechazado las Escrituras y las interpretaciones bíblicas opresivas (e. g., «siervos, obedeced a vuestros amos como a Dios») y han (re)interpretado críticamente las Escrituras dentro del contexto de las realidades existenciales de la esclavitud y el racismo. Antes de que los primeros estudiosos obtuvieran sus doctorados, los cánticos de los esclavos o espirituales negros, las oraciones y las historias de esclavos dan fe de una larga historia interpretativa de resistencia, afirmación y esperanza. Los afroamericanos se apropiaron de las Escrituras que se utilizaban contra ellos para transformar sus propias vidas (Callahan 2006). Priorizaron sus propias experiencias, artefactos y tradiciones como fuentes y recursos legítimos para la construcción teológica y la interpretación bíblica. Gente como Sojourner Truth y Frederick Douglas y predicadoras negras del siglo XIX como Zilpha Elaw y Jarena Lee interpretaron la Biblia de maneras que legitimaban su plena humanidad como personas ordenadas y dotadas por Dios.

1. Trabajo fundacional
2. Desarrollo posterior
3. Avance hacia el futuro

1. Trabajo fundacional.

En sus inicios, la crítica bíblica afroamericana (ca. 1970–1990) se centró en reafirmar la humanidad de la gente negra que vivía bajo la esclavitud y el racismo sustentados por la ideología que afirmaba que Dios había creado a los negros como seres inferiores diseñados para ser esclavos. Muchos afroamericanos insistieron en que Dios y Jesús se habían puesto del lado de los esclavizados y oprimidos, tal como expresaría más adelante de forma sistemática J. Cone en *God of the Oppressed* [Dios de los oprimidos] (Cone 1975; véase también Cone 1969; 1970). Este legado interpretativo temprano de resistencia y creatividad, la realidad existencial del racismo y el desapoderamiento y la aparición de la teología negra retó a los biblistas afroamericanos a ir más allá de la erudición bíblica tradicional que se centraba en lo que el texto quería decir y pasar a preguntarse lo que el texto significa hoy (Hoyt). Los primeros especialistas afroamericanos trataron de demostrar la presencia y contribución positivas de personas de piel oscura en la Biblia, como Simón de Cirene, que ayudó a Jesús a llevar su cruz (Mt 27:32; Mc 15:21; Lc 23:26). La obra de C. Felder *Troubling Biblical Waters* [Las inquietantes aguas bíblicas] (Felder 1989; véase también Snowden 1970; 1983; Copher 1993) analizó meticulosamente y afirmó la importante contribución y presencia de los negros en la Biblia, como es el caso de la reina de Saba (1 Re 10:1–13; Mt 12:42; Lc 11:31). Felder demostró que la reina de Saba procedía de África, no del sur de Arabia, y enfatizó que Egipto, donde huyeron José y María con el niño Jesús, siempre estuvo en Africa, rechazando así la «desafricanización» de Egipto. Los afroamericanos que buscaban una afirmación racial recibieron *Troubling Biblical Waters* y la *Original African Heritage Study Bible* [Biblia de estudio del legado africano original] (1993) con corazones y mentes abiertos. Ambos textos trataban de recuperar la autoridad de la Biblia entre aquellos segmentos de la comunidad negra que la habían rechazado como un libro de la gente blanca, especialmente, por ejemplo, hombres y mujeres negros encarcelados.

Stony the Road We Trod [Pedregoso es el camino que transitamos] (Felder 1991), otro texto influyente, fue el resultado de un quinquenio de colaboración entre biblistas afroamericanos. Esta colección de ensayos, editados por Felder, defendía una diversidad de enfoques

interpretativos, como los que se aprecian en las propias Escrituras, y abordaba la brecha entre la interpretación bíblica convencional y las voces marginadas que se había creado tras una larga tradición de eurocentrismo en el campo de la interpretación bíblica. Por ejemplo, W. Myers sostiene que no se debe exaltar una cosmovisión cultural sobre otra, que no se debe encerrar la tarea interpretativa en el pasado, que hay que aceptar la legitimidad de diversas metodologías en vez de una sola metodología válida, y que deben incluirse materiales que han impactado las perspectivas afroamericanas: cánticos espirituales, historias de llamamientos, relatos de esclavos y testimonios. R. Weems afirma la importancia tanto del contexto como del pretexto de los lectores para leer la Biblia. Weems argumente que las mujeres negras tienen tras de sí una historia de resistencia a la Biblia o a partes de ella, especialmente aquellos textos que imploran a los esclavos que obedezcan a sus amos. Cita a la abuela de Howard Thurman, una antigua esclava, que permitió que el joven Thurman le leyera los Evangelios, pero no las Epístolas Paulinas, excepto 1 Corintios 13. En consecuencia, la crítica bíblica afroamericana se ocupa primordialmente de cómo habla el texto de manera liberadora a la experiencia afroamericana, en vez de centrarse de forma miope en lo que se encuentra detrás del texto. Algunos estudiosos afroamericanos interpretan las Escrituras y critican las Escrituras con una hermenéutica de la sospecha: esto es, leyendo al mismo tiempo que se fijan conscientemente en el lenguaje opresor, las caracterizaciones y el argumento. También está operativa una hermenéutica de la supervivencia, es decir, leyendo y siendo consciente de cómo Dios permite la supervivencia de los oprimidos y no necesariamente su liberación, como en el caso de Agar (Williams); y una hermenéutica de la integridad: esto es, leyendo con la vista puesta en la salud de toda la comunidad (St. Clair). Con la publicación de *Stony the Road We Trod,* la crítica bíblica afroamericana surgió como una disciplina académica centrada en las preocupaciones y las luchas de los biblistas negros que trataba de establecer un vínculo entre los estudios académicos negros y la iglesia negra, y de mantener la continuidad entre el pasado histórico y el presente.

Si bien los especialistas afroamericanos rechazan la afirmación de que el método histórico-crítico ofrece lecturas bíblicas imparciales, objetivas, neutras en cuanto a valores y descontextualizadas, muchos

emplean la crítica histórica junto con el marco interpretativo afroamericano que prioriza la experiencia, cultura y artefactos afroamericanos. B. Blount sostiene que el contexto interpersonal del lector tiene un impacto sobre su lectura de la Biblia, y que esta dinámica interpersonal es tan importante y legítima como los contextos socio-lingüístico y conceptual de la interpretación bíblica (Blount 1993). Del texto se pueden extraer significados potenciales, no solo un único significado. O. Hendricks sostiene que la exégesis tiene que ver con liberar al oprimido, con crear nuevas lecturas y verdades a partir de las cosas antiguas, con realizar preguntas sin tener que disculparse por ello y con cuestionar interpretaciones carentes de representación (Hendricks 1994).

V. Wimbush, en un artículo incluido en *Stony the Road We Trod* (Felder 1991), investigó cómo leían la Biblia los negros esclavos y los negros libres. La Biblia poseía un lenguaje con el que los afroamericanos, a través de la historia, podían identificarse, sentirse fortalecidos y utilizar para autoafirmarse. Más adelante, Wimbush retomó este tema, abogando por una interpretación bíblica que comienza con el presente y con el impacto del texto sagrado sobre el presente, en vez de con un pasado mítico que solamente pueden recuperar los especialistas mediante el uso de destrezas exegéticas (Wimbush 2003). Wimbush desafía a todos los biblistas a leer «oscuramente» porque la experiencia afroamericana como lente interpretativa ofrece una lectura ejemplar debido al trauma, la marginalidad, el dolor y el exilio sufrido por los afroamericanos (Wimbush 2003; 2011).

True to Our Native Land [Fieles a nuestra tierra natal] (Blount 2007) constituye el primer comentario afroamericano del NT escrito por un núcleo de biblistas negros que tienen en mente la iglesia afroamericana. Lo artículos se basan en y muestran realidades históricas, sociales, culturales, religiosas y políticas singulares de la experiencia afroamericana. La experiencia afroamericana se coloca en primer plano como lente interpretativa para leer la Biblia, suponiendo un reto para las lecturas contextuales e ideológicas no reconocidas de la interpretación bíblica eurocéntrica. Aquí se afirma que «la raza *todavía* importa» (Blount 2007, 2). Nuestros contextos, el espacio que ocupamos y a partir del cual nos desarrollamos, influyen sobre nuestras interpretaciones. El volumen representa un llamamiento y una respuesta: es una respuesta al

llamamiento del contexto afroamericano para abordar determinados temas. Los colaboradores de *True to Our Native Land* tejen perspectivas sociohistóricas y literarias junto a preocupaciones y voces afroamericanas, incluidas las de esclavos, artistas, poetas, historiadores, filósofos, teólogos, músicos, compositores y activistas. Por ejemplo, E. Powery interpola la imaginativa recreación de Zora Neale Hurston del diálogo entre *Herodes y Herodías, que termina con Herodes confesándole su amor y lealtad imperecederos a Herodías y su postura sobre el profeta Juan. M. Brown, en una sección titulada «La Gran Comisión», inserta una narración alternativa de la experta *mujerista* D. Williams: «Supongamos que la evangelización se entendiera como construir una comunidad en vez de solamente salvar almas… Evidentemente, el objetivo de construir una comunidad es alcanzar una calidad de vida óptima —económica, espiritual, educativa— para mujeres, hombres y niños negros» (Blount 2007, U7). S. Crowder deja que el discurso de Sojourner Truth «Ain't I a Woman?» [¿Acaso no soy una mujer?] demuestre cómo deberían sentirse animadas las mujeres por la presentación que hace Lucas de María.

2. Desarrollo posterior.

Los estudios académicos afroamericanos se ocupan de antiguos contextos retóricos e históricos más generales que tienen algo que decirle a las preocupaciones afroamericanas. Por ejemplo, G. Byron analiza la función retórica de imágenes de «negros/negrura» «egipcios/Egipto» y «etíopes/Etiopía» en la literatura cristiana primitiva. Estas imágenes, dice Byron, se construyeron retóricamente como símbolos idealizados y peyorativos que vinieron a significar forma extremas de diferencia dentro del cristianismo primitivo: cómo los primeros cristianos construyeron un mundo basado en suposiciones sobre las diferencias extremas. M. Smith repasa la *esclavitud romana del siglo I y afirma que los autores del NT inscriben la esclavitud de manera acrítica en sus escritos (M. Smith 1999; 2007). Esto es especialmente cierto en el caso de las *parábolas en las que se compara a *Dios y a Jesús con amos crueles y duros. La esclavitud antigua es el contexto socio-histórico y político para interpretar las Escrituras en el que la relación entre amo y esclavo se afirma como una metáfora, como normativo, o descriptivo para las relaciones entre Dios, Jesús y los seres humanos. M. Brown

sostiene que los textos bíblicos, incluidas algunas parábolas (e. g., el terrateniente y los labradores malvados [Mt 21:33–46; Mc 12:1–12; Lc 20:9–19]) deberían criticarse por su postura no liberadora hacia los marginados, incluso cuando tales textos presentan a Jesús o a Dios como un amo opresor. Como ha dicho C. Martin, los afroamericanos han rechazado las lecturas literales del NT que sancionan la esclavitud como divina o natural; han optado por proclamar el testimonio bíblico sobre un Dios poderoso y justo que demuestra en Jesucristo una preocupación por la liberación de toda la humanidad.

Los cánticos y los relatos de esclavos demuestran un cristocentrismo que presenta a Jesús como un libertador (M. Smith, de próxima aparición). La historia de la salvación en los espirituales negros no es, como ha sostenido H. Conzelmann, una progresión lineal. En los cánticos de esclavos Jesús trasciende la frontera entre el NT y el AT; él es el libertador presente con Moisés en el Mar de las Cañas (M. Smith, de próxima aparición). Gran parte de la interpretación bíblica afroamericana es cristocéntrica y se pregunta por el significado de Jesús para la gente negra hoy día: ¿qué es lo que tienen que decir la vida, ministerio, sufrimiento y glorificación de Jesús ante cuestiones complejas como la victimización y el sufrimiento, así como la liberación? T. Smith argumenta que del mismo modo que Jesús ofreció transformación a víctimas y victimarios a través del proceso de la victimización, personas como Zora Neale Hurston y Martin Luther King Jr. actuaron como prestidigitadores ordenando símbolos y señales bíblicas con la esperanza de sanar a la realidad afroamericana de la victimización. La estrategia no violenta de King, según T. Smith, es paradigmática de este proceso transformador. La vida de Jesús como el que rompe fronteras, iguala y libera encarna la reflexión ética (Blount 2001). La especialista *mujerista* J. Terrell da prioridad a la esperanza y la liberación que se derivan de la cruz de Jesús frente al sacrificio y el sufrimiento, rehuyendo la glorificación del sufrimiento en el contexto de la opresión. R. St. Clair afirma que la cruz y el dolor de Jesús fueron una consecuencia inevitable de su ministerio, pero no la voluntad predeterminada de Dios. St. Clair aboga por deconstruir las interpretaciones de Jesús que ayudan específicamente a la opresión de las mujeres negras (y todos los tipos de opresión). Afirma que nuestra respuesta al llamamiento de Jesús al discipulado inevitablemente resulta

en dolor.

Los estudiosos afroamericanos se esfuerzan por tender un puente entre las interpretaciones bíblicas y las respuestas afroamericanas éticas y teológicas (teológico-éticas) adecuadas. Blount mantiene que Simón de Cirene es una imagen de *discipulado como alguien que llevó la carca de Jesús que los discípulos habían rechazado; que Simón pasó de ser un extraño a un iniciado como parte de la estrategia inclusiva de Lucas (Blount 1993). Blount lee los Evangelios a través de la lente de la esclavitud del período anterior a la Guerra con vistas a construir una ética neotestamentaria (Blount 2001). El Evangelio de Juan, según Blount, da fe de un grupo que luchaba contra la opresión y que no podía contar con ayuda del mundo exterior. Blount compara el mundo construido en el texto de Juan con el mundo de los afroamericanos. Como en el Evangelio de Juan, los afroamericanos deberían recurrir los unos a los otros y construir por sí mismos una comunidad viable de resistencia y sustento contraculturales basados en el amor mutuo. A. Callahan asevera que el autor del Evangelio de Juan evita el lenguaje de la esclavitud para caracterizar el discipulado, y que el Jesús de Juan rechaza la esclavitud como metáfora (Callahan 2007). S. Crowder lee el Evangelio de Lucas «como un documento de la fe afroamericana», argumentando que su teología es análoga a la «manera de hablar sobre Dios» afroamericana, que mana y da fe del sufrimiento y la opresión (Crowder, 158). Crowder sostiene que el Evangelio de Lucas, al igual que la fe afroamericana, se preocupa de la mejora espiritual y el desarrollo político, económico y social. E. Powery investiga el significado del amor al prójimo y sus limitaciones a través de la lente interpretativa de las expresiones de Harriett Jacobs sobre el amor al prójimo en su relato de esclavos (Powery 2008). La ama de Jacobs le enseñó que uno de los preceptos de la palabra de Dios era amor al prójimo como a una misma. Harriett razonó que su ama no veía a su esclava como su prójimo, lo cual era evidente por el modo en que la trataba. Las enseñanzas de Jesús, Pablo y Santiago sobre el «amor al prójimo» trascendían las fronteras étnicas, pero no traspasaron las fronteras de género y socioeconómicas. M. Smith sostiene que en Lucas opera el círculo hermenéutico soteriológico (Smith, de próxima aparición 2). Los individuos a los que Jesús sana surgen de las multitudes, y por consiguiente las multitudes se ven afectadas positivamente, tal como muestra su regocijo. M. Smith lee

la relación entre los individuos a los que Jesús sanó y las multitudes de las que surgieron a través de un marco de referencia *mujerista* (Smith, de próxima aparición 2). Las mujeres afroamericanas, en especial, han promovido históricamente el ascenso racial; los individuos que surgen de las masas negras tienen la responsabilidad ética de devolver o levantar a las masas de las que salen (Smith, de próxima aparición 2).

3. Avance hacia el futuro.

Felder escribió: «la erudición bíblica afroamericana se está convirtiendo incesantemente en un un árbol maduro plantado junto al espeso bosque de la exégesis e interpretación bíblicas eurocéntricas» (Felder 1991, 1). Esta sigue siendo una metáfora apropiada para describir la crítica bíblica afroamericana. Los expertos afroamericanos continúan otorgándole un lugar de privilegio a la experiencia, tradiciones y artefactos afroamericanos como lentes hermenéuticas y fuentes legítimas para la reflexión teológico-ética. Siguen la tradición iniciada por personas como la abuela de Howard Thurman, que criticó el cano, el propio texto bíblico y la naturaleza de su autoridad. La crítica bíblica afroamericana seguirá luchando con la Biblia como testimonio divino, como fuente autoritativa y como palabra dinámica a través de la cual Dios continúa hablando una palabra relevante, profética y viva; analizando cómo leen los textos y los contextos los afroamericanos; cuestionando al grueso de eruditos bíblicos a leer «oscuramente» a través de la lente de las experiencias de los negros; a ejercitar el don de cuestionar el texto bíblico y la autoreflexión crítica; y a esmerarse por alcanzar una interacción crítica y liberadora con las iglesias negras, la comunidad afroamericana en su conjunto y la realidad global.

Véase también CRÍTICAS FEMINISTA Y *MUJERISTA;* EVANGELIOS, HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS; CRÍTICA LATINA; CRÍTICA POSCOLONIAL; ESCLAVO, SIERVO; CRÍTICAS CIENTÍFICO-SOCIALES; EVANGELIOS, INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS.

BIBLIOGRAFÍA. **B. K. Blount,** «A Socio-Rhetorical Analysis of Simon of Cyrene: Mark 15:21 and Its Parallels», *Semeia 64* (1993) 171–98; ídem, *Cultural Interpretation: Reorienting New Testament Criticism* (Mineápolis: Fortress, 1995); ídem, *Go Preach! Mark's Kingdom Message and the Black Church Today* (Maryknoll, NY: Orbis, 1998); ídem, *Then the Whisper Put on Flesh: New Testament Ethics in an African American Context* (Abingdon:

Nashville, 2001); ídem, ed., *True to Our Native Land: An African American New Testament Commentary* (Mineápolis: Fortress, 2007); **M. Brown,** *Blackening the Bible: The Aims of African American Biblical Scholarship* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2004); **G. L. Byron,** *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature* (Londres: Routledge, 2002); **A. D. Callahan,** *The Talking Book: African Americans and the Bible* (New Haven: Yale University Press, 2006); ídem, «John», en *True to Our Native Land: An African American New Testament Commentary,* ed. B. K. Blount (Mineápolis: Fortress, 2007) 186–212; **J. H. Cone,** *Black Theology and Black Power* (Nueva York: Harper & Row, 1969); ídem, *A Black Theology of Liberation* (Filadelfia: Lippincott, 1970); ídem, *God of the Oppressed* (Nueva York: Seabury, 1975); **C. B. Copher,** *Black Biblical Studies: Biblical and Theological Issues in the Black Presence in the Bible; An Anthology of Charles B. Copher* (Chicago: BlackLight Fellowship, 1993); **S. B. Crowder,** «Luke» in *True to Our Native Land: An African American New Testament Commentary,* ed. B. K. Blount (Mineápolis: Fortress, 2007) 158–85; **C. H. Felder,** *Troubling Biblical Waters: Race, Class and Family* (Maryknoll, NY: Orbis, 1989); ídem, ed. *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation* (Mineápolis: Fortress, 1991); **O. M. Hendricks Jr.,** «Guerrilla Exegesis: A Post-Modern Proposal for Insurgent African American Biblical Interpretation» *JITC* 22 (1994) 92–109; ídem. *The Politics of Jesus: Rediscovering the True Revolutionary Nature of the Teachings of Jesus and How They Have Been Corrupted* (Nueva York: Three Leaves, 2006); ídem. *The Universe Bends toward Justice: Radical Reflections on the Bible, the Church, and the Body Politic* (Maryknoll, NY: Orbis, 2011); **T. Hoyt Jr.,** «Biblical Interpreters and Black Theology», en *Black Theology: A Documentary History, 2:1980–1992,* ed. G. S. Wilmore y J. H. Cone (Maryknoll, NY: Orbis, 1996) 196–209; **C. Martin,** «The *Haustafeln* (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: "Free Slaves" and "Subordinate Women"», en *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation,* ed. C. H. Felder (Mineápolis: Fortress, 1991) 206–31; **E. B. Powery,** «Under the Gaze of Empire: Who Is My Neighbor?» *Int* 62 (2008) 134–44; ídem, «Reading the Bible as a Minority», *Brethren in Christ History and Life* 33, no. 1 (2010) 177–94; **M. J. Smith,** «Roman Slavery in Antiquity», en *The African American Jubilee Bible* (Nueva York: American Bible Society, 1999) 157–86; ídem,

«Slavery in the Early Church», en *True to Our Native Land: An African American New Testament Commentary,* ed. B. K. Blount (Mineápolis: Fortress, 2007) 11–22; ídem, «Give Me Jesus: Salvation History in the Spirituals», en *African American Voices,* ed. T. Slater (2 vols.; Lewiston, NY; Edwin Mellen, de próxima aparición); ídem, «Minjung, the Black Masses and the Global Imperative: A Womanist Reading of Luke's Soteriological Hermeneutical Circle», en *Ochlos and Minjung,* ed. Yung Suk Kim (Eugene, OR: Wipf & Stock, de próxima aparición 2) **T. H. Smith,** *Conjuring Culture: Biblical Formations of Black America* (Nueva York: Oxford, 1994); **F. M. Snowden,** *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970); ídem, *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983); **R. St. Clair,** *Call and Consequences: A Womanist Reading of Mark* (Mineápolis: Fortress, 2008); **J. M. Terrell,** *Power in the Blood? The Cross in the African American Experience* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2005); **D. Williams,** *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist GodTalk* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995); **V. L. Wimbush,** *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures* (Nueva York: Continuum, 2003); ídem, «Interpreters—Enslaving/Enslaved/Runagate», *JBL* 130 (2011) 5–24.

M. J. Smith

CRÍTICA CANÓNICA

A diferencia de otros modelos de interpretación, que a menudo se definen por una serie característica de intereses metodológicos, el enfoque canónico se atiene a los compromisos teológicos del proceso canónico y la excelencia estética de su producto literario final, el canon bíblico. Concretamente, la aproximación canónica a los Evangelios está orientada por un estudio de la recepción por parte de la iglesia de cuatro relatos distintos de la vida de Jesús y la posterior conformación de estos cuatro en una única colección canónica, el Evangelio cuádruple (*véase* Canon). Se investigan tanto el proceso como el producto en busca de la riqueza exegética y teológica que llevaron a los Evangelios a funcionar como Escritura sagrada dentro de su marco eclesial. Este artículo aborda cuatro intereses fundamentales y prácticas de interpretación relacionadas del análisis canónico.

1. Los cuatro Evangelios dentro de su contexto canónico

2. Los cuatro Evangelios como colección canónica
3. Los cuatro Evangelios como un todo cuádruple
4. Los cuatro Evangelios dentro de un marco eclesial como su discurso principal

1. Los cuatro Evangelios dentro de su contexto canónico.

Una persistente objeción que se le hace al enfoque canónico es que rehúsa leer los textos bíblicos como obras condicionadas históricamente. Pero la consideración de la recepción de la iglesia, la formación y las permanentes prácticas de su canon bíblico comparte todos los aspectos del estudio de cualquier fenómeno cultural; del mismo modo que Pablo presentó la apostolicidad de su evangelio y misión, la Escritura también se puede considerar como un «tesoro en vasijas de barro» (2 Cor 4:7). Todas esas complejidades que dieron forma a la escritura y edición de las composiciones bíblicas individuales en sus diferentes puntos de partida —idioma, fecha y lugar, experiencia religiosa, lucha espiritual o social— también informan la comprensión del exégeta de las intenciones de la edición canónica de un texto y su recepción postbíblica como Escritura, aunque sea por razones distintas a las que motivaron su composición.

Consideremos, por ejemplo, la cronología estándar de la ortodoxia crítica, que cambia el orden de la secuencia de este Evangelio cuádruple según la fecha de su composición en vez de su canonización. Por consiguiente, se suele dar prioridad a Marcos y se le estudia primero porque la mayoría de los historiadores considera que es el primer Evangelio que se escribió, y que por tanto fue utilizado como fuente por los demás evangelistas sinópticos (*véase* PROBLEMA SINÓPTICO). Prácticamente todas las introducciones modernas a los Evangelios se apartan del orden canónico para comenzar con un estudio de Marcos como norma crítica, no solo en la búsqueda del *Jesús histórico, sino también a la hora de leer el relato del Cristo canónico. El efecto de la prioridad cronológica de Marcos es que reduce la lectura de las redacciones de Mateo o Lucas a apéndices del Evangelio normativo de Marcos y que margina al Evangelio de Juan debido a su desemejanza cuando se compara con el relato marcano sobre Jesús.

Poco se sabe, sin embargo, acerca de la historia de la composición de los Evangelios; se trata de narraciones anónimas compuestas sin un

remitente o una afirmación clara de su propósito. Lo que sí parece estar suficientemente claro por las pruebas de que disponemos es que la iglesia había llegado a reconocer cuatro «evangelios de los apóstoles» separados pero esencialmente uno cuando Ireneo escribió *Contra las Herejías* (ca. 180 A. D.). Antes de esa fecha, la evidencia manuscrita ya indica que los cuatro Evangelios eran copiados en un solo códice para su uso generalizado (Stanton); y todas las listas canónicas que tenemos desde entonces incluyen estos mismos cuatro Evangelios, aunque sea en un orden distinto. En cualquier caso, la redacción y recepción finales de la iglesia de este canon formado por cuatro Evangelios no pudo producirse hasta algún punto del siglo II A. D., como resultado final de un prolongado proceso orgánico basado en su diverso y efectivo uso en el culto y la misión. La suposición de que cada Evangelio fue compuesto para una comunidad concreta y que circuló de forma independiente antes de la producción y canonización de un Evangelio cuádruple se basa en una exigua evidencia empírica. Como dice B. S. Childs: «La principal señal formal de modelado canónico de la colección es la yuxtaposición de los cuatro libros con títulos que los presentan como testigos de un único evangelio» (Childs, 155).

Es importante destacar que la historia de la canonización del Evangelio da prioridad a Mateo, no a Marcos (incluso aunque se escribiera antes de Mateo). Los manuscritos y citas procedentes del siglo II A. D. (Massaux) que se emplean para reconstruir la recepción postbíblica del Evangelio demuestran que Mateo era, con mucha diferencia, el Evangelio más popular en el siglo II, y que contaba con más paralelos en escritos del siglo II que Marcos, Lucas o Juan (McDonald, 255). Esta evidencia encomia su prioridad para el culto y la instrucción cristianos en el mismo momento en que las tradiciones orales sobre el Jesús de la iglesia se estaban poniendo por escrito y quedaban fijadas en un canon compuesto por cuatro Evangelios. En efecto, en claro contraste con la crítica moderna, Agustín se refirió a Marcos como el «sintetizador» de Mateo: una especie de versión del «Reader's Digest» de la versión normativa que hace Mateo de Jesús. Sin desarrollar las consecuencias de este paso, la hermenéutica canónica de la prioridad mateana sugiere una secuencia diferente para estudiar los cuatro Evangelios que la propuesta por la hipotética solución de la crítica al llamado problema sinóptico.

2. Los cuatro Evangelios como colección canónica.

El enfoque canónico es una especie de interpretación teológica que reconoce la simultaneidad de la Escritura. Esta unidad no debería malinterpretarse como una protesta contra la crítica bíblica moderna, que explica la diversidad teológica y literaria de los Evangelios recurriendo a las peculiaridades históricas y lingüísticas de cada uno de ellos. Antes bien, la formación de este cuádruple Evangelio, si se produce bajo la dirección de un solo Espíritu para una sola iglesia católica, forja el reconocimiento crítico de que la formación de una colección canónica de Evangelios determina un nuevo marco textual en el que toda una serie de testimonios apostólicos diversos sobre Jesús cantan unos con otros en un estribillo lírico. Esto es, la formación de un único Evangelio cantado en cuatro partes crea un coro que hace posible esta música.

En los últimos años se le ha dado una gran importancia a la intertextualidad de las Escrituras, que evidentemente significa cosas distintas entre los diversos especialistas. Los estudios literarios sobre intertextualidad sostienen que la polivalencia misma de los textos abre su interpretación a un significado en permanente evolución. Es decir, un relato evangélico no está fijado por su forma literaria o teológica individual, por las intenciones del evangelista o por el contexto cultural de sus oyentes o lectores originales; más bien, la canonización de ese Evangelio dentro de una colección compuesta por cuatro obras y su posterior integración dentro del canon bíblico de la iglesia da lugar a un nuevo contexto para leerlo y apropiarse de él. Ninguna redacción de una perícopa evangélica se puede leer al margen de otras recensiones del mismo episodio en cualquiera de los otros tres Evangelios; tampoco se puede leer ese mismo texto evangélico aisladamente de otros textos canónicos que se inspiran en elementos lingüísticos o temáticos similares. El cambio del contexto del autor al contexto canónico altera la naturaleza de la intencionalidad de un texto. El lector asume no solo que los intertextos canónicos unen varios textos que relativizan y al mismo tiempo condensan el significado de cualquier texto dado, sino que este significado más completo, cuando apunta a nuevas preguntas e intereses planteados por el lector fiel, desvelarán de manera más adecuada la palabra de Dios para un nuevo día «según las Escrituras».

Así, por ejemplo, la declaración del centurión en Lucas reconociendo

que el Jesús crucificado era *dikaios* («inocente» [Lc 23:47]), cuando se escucha de nuevo dentro de su contexto canónico, suena como un eco de la profecía de Isaías que anticipa la llegada de un «siervo» que es *dikaios*, «un justo», y que de ese modo «absolverá» (*dikaioō*) los pecados de muchos (Is 53:11, LXX). Lo que en un principio podría entenderse como el veredicto de Roma sobre la culpa criminal de Jesús —no culpable— la iglesia entiende que también ofrece el juicio teológico de que este siervo mesiánico de Dios, Jesús, es crucificado para perdonar los pecados de aquellos que creen en él (cf. Rom 3:21–31).

3. Los cuatro Evangelios como un todo en cuatro partes.

El interés exegético en la forma literaria final del cuádruple Evangelio da por hecho que está completo y que le ofrece a la iglesia el testimonio más completo sobre Jesús, en quien los apóstoles vieron la verdad acerca de Dios. Interpretado teológicamente, la iglesia, guiada por el Espíritu, reconoció cuándo había finalizado el proceso de formación de la colección. Explicar este fenómeno resulta más difícil. N. Wolterstorff presenta el concepto filosófico de la «excelencia estética», que le concede la mayor importancia a los efectos saludables de una obra de arte que enriquece el bien público. Si el propósito de una forma de arte es el propio interés en vez de inspirar a su audiencia a hacer el bien o a vivir de forma más virtuosa, entonces la estética de su forma es de inferior calidad.

Esta concepción de la excelencia estética aporta una tipología muy útil para explicar porqué la iglesia llegó a valorar una determinada forma y tamaño de Evangelio canónico frente a otras posibles formas. Esas propiedades inherentes de forma, tamaño, textura y color que de modo natural atraen a los lectores a una obra artística de calidad superior, también atraen a la gente a las Escrituras. Como logro literario, el canon bíblico es un género de colecciones compuestas por historias ingeniosamente contadas, letras memorables, poesía vívida, rigurosos códigos legales, cartas prácticas e incluso apocalipsis, todo lo cual dirige a los lectores al significado último. Y estas partes bien contadas están perfectamente unidas para formar un todo completo y suficiente con vistas a cumplir eficientemente su papel autoritativo en la formación de discípulos cristianos.

El enfoque canónico adopta, por ejemplo, una especie de lógica del

canon: lo que aparece en primer lugar debería leerse antes como la expresión más efectiva del mundo textual de la Escritura. Así, es necesario leer el AT antes de pasar al NT; el Evangelio cuádruple prepara el terreno para leer Hechos, y Hechos se lee antes que las Epístolas como presentación a las mismas, y Apocalipsis se lee al final como conclusión de las Escrituras.

Esta observación también puede dar a entender la importancia de las corrientes textuales que se crean como consecuencia de la canonización. La colocación de Mateo como la primera narración de este Evangelio en cuatro partes, por ejemplo, puede considerarse como estratégica, ya que sus comentarios iniciales presentan a Jesús de un modo que relaciona su historia con las promesas bíblicas que Dios le hace a Israel según el AT. Asimismo, el lugar que ocupa Juan como último relato de este cuádruple Evangelio también se puede considerar como estratégico porque formula el anterior relato, más «humano», de los llamados Evangelios sinópticos en término de encarnación (Calvin). Además, los episodios finales del cuarto Evangelio presentan a los apóstoles del Señor resucitado y al Espíritu de Dios de un modo que relaciona el Evangelio cuádruple con Hechos como la continuación de su trama argumental.

4. Los cuatro Evangelios dentro de un marco eclesial como su discurso principal.

No debería sorprender a nadie que el enfoque canónico reconozca la importancia de la alabanza congregacional en la formación de la capacidad del creyente para poder interpretar fielmente. La práctica litúrgica de concluir la lectura pública de la Escritura con una lectura de los Evangelios presagia una estrategia interpretativa para el culto que prioriza la narrativa canónica de Jesús. No solo se lee la Escritura a través del Evangelio, sino que también las virtudes necesarias para leer los textos sagrados según la mente de Cristo se forman imitando el retrato canónico basado en el Evangelio cuádruple.

Además, la interpretación bíblica que forma discípulos cristianos no se decide por su conformidad con las conclusiones de la ortodoxia crítica, sino más bien por su concordancia en cuanto a contenido y efecto con la norma apostólica de fe de la iglesia. En la medida en que las creencias básicas y la gramática teológica de esta norma han sido desveladas en la vida de Jesús tal como recuerdan e interpretan sus

apóstoles, el depósito canónico de su testimonio en el Evangelio cuádruple lleva consigo una importancia hermenéutica y práctica decisiva dentro del canon bíblico para sus fieles lectores. Dicho de una forma sencilla, el contenido y efecto de cada interpretación fiel de la Escritura coincidirá con la presentación que hacen los Evangelios de Jesús precisamente porque es la dignidad de la norma de fe apostólica la que ordena la lectura que hace la iglesia de su herencia canónica para fines sagrados (Wall).

Mateo 2:1–12 es la lectura evangélica de la iglesia para la Epifanía, cuando los cristianos celebran la «aparición» del Mesías con la *salvación de Dios para las naciones. La historia habla de la visita de los magos a Jesús, y forma una yuxtaposición un tanto discordante con el capítulo inicial del NT, que presenta a Jesús como el Mesías de Israel conforme a las Escrituras (véase Mt 1:21) (*véase* Nacimiento de Jesús). Quizás el elemento más extraño de esta llamativa historia sea la estrella que guía a esos candorosos gentiles al salvador no solo de Israel, sino también de las naciones. No hay ninguna indicación en el texto de que Dios enviara a la estrella para guiar a los magos; la estrella simplemente «apareció» (*phainō* [Mt 2:7]) y los magos la observaron (Mt 2:10). De hecho, el relato presenta importantes lagunas y no da detalles sobre la manera en que los magos observaron la ubicación de la estrella, o por qué razón respondieron con gozo y adorando a Jesús al verla. ¿Cómo debe el lector tomarse este elemento textual?

La gramática teocéntrica de la norma de fe apostólica está concentrada en lo que la iglesia confiesa en primer lugar: hay «un Dios, el Padre Todopoderoso, creador de cielos, tierra y mar, y de todas las cosas que en ellos hay» (Ireneo, *Haer.* 3.4.1–2). En una iglesia cuya fe y vida esta ordenada por sus creencias básicas sobre la salvación de Dios, es la obra de Dios en y con la creación la que le sigue la pista e interpreta la acción redentora de Dios en el mundo. Si el significado de la estrella en el relato mateano de la epifanía de la salvación es interpretado por la confesión de la iglesia como que Dios es el todopoderoso «creador de cielos… y todas las cosas que en ellos hay», entonces deberíamos suponer que es la estrella del Creador (y no la de un astrólogo) la que está guiando de forma providencial a los gentiles hasta el lugar en que se encuentre su Señor. Si bien el objetivo de la crítica consiste en reconstruir el trasfondo del interés de los magos en la

estrella, o incluso en comprobar su historicidad, si se trata de algo real o de un recurso del redactor, tales objetivos están fuera de lugar si están motivados por la apologética en lugar de por la iluminación teológica. El sentido literal del texto es que la estrella es una brújula celestial que sirve como agente celestial de revelación natural para aquellos que no poseen las Escrituras. Lo que el texto sugiere, por supuesto, es que el Hacedor trino de las criaturas celestiales, como es el caso de las estrellas, puede usarlas a todas ellas para lograr el propósito redentor de Dios para todas las cosas creadas.

Véase también CANON; EVANGELIOS, HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS; INTERPRETACIÓN NARRATIVA; EVANGELIOS, INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Calvin**, «The Argument of the Gospel of St. John», en *The Gospel of St. John* (Calvin's New Testament Commentaries, Eerdmans, 1995), 4:10–11; **B. S. Childs,** *The New Testament as Canon: An Introduction* (Filadelfia: Fortress, 1984); **M. Hengel,** *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000) 34–115; **E. Massaux,** *The Influence of the Gospel Saint Matthew on Christian Literature Before Saint Irenaeus*, trad. N. J. Belval y S. Hecht, ed. A. J. Bellinzoni (5 vols.; NGS 5; Lovaina: Peeters; Macon, GA: Mercer University Press, 1990-); **L. McDonald,** *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority* (3ª ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 2007); **G. N. Stanton,** «The Early Reception of Matthew's Gospel: New Evidence from Papyri?» in *The Gospel of Matthew in Current Study: Studies in Memory of William G. Thompson, S. J.*, ed. D. E. Aune (Grand Rapids: Eerdmans, 2001) 42–61; **R. W. Wall,** «Canonical Approach», en *Biblical Hermeneutics: Five Views* (B. Stovell y S. Porter, eds., IVP Academic, 2012); ídem, «The Rule of Faith in Theological Hermeneutics», en *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*, ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) 88–107; **N. Wolterstorff,** *Art in Action: Toward a Christian Aesthetic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

R. W. Wall

CRÍTICA DE FUENTES. Véase CRÍTICA DE LA REDACCIÓN.

CRÍTICA DE LA REDACCIÓN

La crítica de la redacción es el estudio de la manera en que los evangelistas moldearon o «redactaron» sus textos fuente, con vistas a descubrir sus idearios literarios y teológicos. Pretende descubrir los perfiles de los evangelistas y aprender más sobre las comunidades de las que procedían. Aunque hay problemas con la forma en que se practica en ocasiones la crítica de la redacción, está llamada a jugar un papel importante en el estudio histórico, literario y teológico de los Evangelios sinópticos.

1. Historia
2. Herramientas de la crítica de la redacción
3. El éxito de la crítica de la redacción
4. Las limitaciones de la crítica de la redacción
5. El valor de la crítica de la redacción

1. Historia.

La crítica de la redacción (alem. *Redaktionsgeschichte*) comenzó a practicarse entre los especialistas alemanes en NT de la década de 1950 y 1960. Las dos monografías clave fueron *Die Mitte der Zeit*, de H. Conzelmann, publicada en 1954 (TE, *The Theology of St. Luke*, 1960 - existe edición castellana: El centro del tiempo. La teología de Lucas [Madrid: Fax, 1974]), y *Der Evangelist Markus*, de W. Marxsen, que vio la luz en 1956 (TE, *Mark the Evangelist*, 1969 - existe edición castellana: El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del Evangelio [Salamanca: Sígueme, 1981]). Conzelmann sostuvo que la redacción que había hecho Lucas de su texto fuente reflejaba un importante cambio teológico: de la *escatología inminente típica de los primeros años del cristianismo a una perspectiva basada en la historia de la salvación, según la cual la muerte y resurrección de Jesús no se producen en los últimos tiempos sino en el «centro del tiempo». Este «centro del tiempo» estaba flanqueado por el período de Israel antes y por el período de la iglesia después. Así, Lucas, que también escribió Hechos de los Apóstoles, concibe un período presente ampliado de la iglesia y no piensa en términos de estar viviendo en los últimos tiempos, con el *reino viniendo con poder y el inminente retorno de Jesús. La monografía de Marxsen trató de ilustrar cómo Marcos, al redactar su texto fuente, hizo un gran énfasis en el tema repetido de «Galilea» a la hora de estructurar su Evangelio. Otros pioneros de la crítica de la

redacción fueron G. Bornkamm y N. Perrin.

La crítica de la redacción surgió a partir de la *crítica de las formas, pero también fue, en parte, una reacción contra la misma. Mientras que críticos de las formas como R. Bultmann y M. Dibelius se centraron en las unidades individuales (perícopas) que se convirtieron en las piezas de cada Evangelio con el fin de comprender los contornos y el marco vital de las tradiciones que se habían transmitido en la iglesia primitiva, los críticos de la redacción se centraron más bien en el papel que habían jugado los propios evangelistas al construir sus Evangelios. Los marcos vitales en los que estaban interesados eran los de los evangelistas y sus comunidades. Dado que el foco recaía ahora sobre los evangelistas más que sobre las tradiciones, el papel creativo de estos se enfatizó de forma más clara.

2. Herramientas de la crítica de la redacción.

2.1. Características repetidas. Los críticos de la redacción utilizan varias técnicas al estudiar los sinópticos, entre las que se encuentran las características repetidas, los elementos estructurales clave y el uso de las fuentes. A menudo se toman las repeticiones de una misma característica como una señal de la huella de un redactor. En Marcos, por ejemplo, el tema del secretismo o el misterio aparece repetidamente, distribuido de forma equitativa a lo largo del Evangelio y en toda una serie de materiales distintos: discursos, relatos de milagros, exorcismos, parábolas y resúmenes del narrador. Por lo tanto, este rasgo se considera un elemento clave en la redacción marcana de su texto fuente. Esto ya se había observado antes de la aparición de la crítica de la redacción. En el influyente libro de W. Wrede *The Messianic Secret* (El secreto mesiánico), publicado en 1901, el autor ya exploraba el tema en los sinópticos, y aunque el propio Wrede no le atribuyó esta característica al evangelista Marcos, se anticipó a la crítica de la redacción en varias décadas al subrayar su importancia en Marcos y tratar de encontrar una explicación.

En el Evangelio de Mateo hay repetidas referencias al cumplimiento de la Escritura que usan fórmulas similares en la voz del narrador (e.g., Mt 1:22: «Todo esto aconteció para que se cumpliese lo dicho por el Señor por medio del profeta»). Esta característica clave de la redacción de Mateo concuerda con otros elementos del Evangelio que destacan

cómo la identidad y misión de Jesús son una continuación de la historia y las Escrituras de Israel (véase ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL). A menudo se piensa que este rasgo es coherente con la idea de que el evangelista pertenecía a una comunidad judeocristiana que deseaba enfatizar su propia continuidad con el judaísmo.

2.2. Elementos estructurales clave. Los críticos de la redacción también buscan elementos estructurales clave dentro de un Evangelio, prestando especial atención a características que se aprecian en puntos importantes de la narración. El tema del secretismo en Marcos, por ejemplo, tiene un momento decisivo hacia la mitad de su Evangelio, cuando Pedro confiesa que Jesús es el Mesías y se le ordena que no se lo diga a nadie (Mc 8:27–30). Por tanto, la importancia estructural que se le da a este tema da a entender que se trata de un interés redaccional básico del evangelista. Jesús ha mandado repetidas veces a los *demonios que guarden el secreto (Mc 1:25, 34; 3:12) y también a aquellos que ha sanado (Mc 1:44; 5:43; 7:36), y ahora también ordena a sus *discípulos que mantengan en secreto su identidad.

En Mateo, Jesús da cinco grandes discursos didácticos, cada uno de ellos delimitado con la misma fórmula (Mt 5–7; 10; 13; 18; 24–25). Es el recurso estructural clave de su Evangelio, y por consiguiente parece atestiguar que nos encontramos ante un interés teológico fundamental de Mateo. Habida cuenta de la presencia constante y llamativa de esta técnica de estructuración, parece que Mateo desea hacer énfasis en Jesús como maestro. Dado el contenido de estos discursos, Jesús parece imitar y superar a las grandes figuras de las Escrituras hebreas, especialmente a *Moisés (véase Allison).

2.3. Análisis de las fuentes. Indudablemente, la herramienta más importante dentro de la crítica de la redacción es el análisis de los textos fuente. Los críticos de la redacción estudian los cambios que al parecer ha realizado cada evangelista a su texto fuente, con vistas a comprender qué revelan esos cambios acerca de los intereses del evangelista. Los críticos de la redacción generalmente han dado por cierta la teoría de las dos fuentes en su trabajo (véase PROBLEMA SINÓPTICO). Así, Marcos, como el primer Evangelio, se analiza sin recurrir a Mateo y Lucas, y se hace referencia a sus posible fuentes en las tradiciones oral y escrita. Esto hace que el estudio de la crítica de la redacción sobre Marcos sea más especulativo que la investigación crítico-redaccional de Mateo y

Lucas.

En el caso de Mateo y Lucas, los críticos de la redacción buscan los posibles cambios realizados al texto de Marcos y el hipotético documento fuente *Q, estudiando las omisiones, adiciones y reelaboraciones de este texto fuente. El éxito de los críticos de la redacción en la aclaración de los perfiles redaccionales de Mateo y Lucas se presenta en ocasiones como un argumento a favor de la teoría de las dos fuentes.

La utilidad de estudiar el uso que hace el evangelista de sus fuentes en la crítica de la redacción puede ilustrarse de manera muy sencilla. El estudio crítico-redaccional de Conzelmann sobre Lucas se centra mayormente en el modo en que Lucas editó Marcos y Q para fundamentar su argumento de que la actitud del evangelista hacia la escatología fue diferente de la que se encontraba en sus fuentes. Así, mientras que el Jesús marcano promete que los discípulos verán el reino de Dios viniendo «con poder» durante su vida (Mc 9:1), el Jesús lucano promete que verán el reino de Dios pero no menciona su venida con poder (Lc 9:27). De manera similar, en el material único de Lucas, Jesús responde a una pregunta acerca del reino venidero con la siguiente observación: «El reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17:20–21). Por lo tanto, al comparar Lucas con su texto fuente se observa que la inminente llegada del reino ya no es un elemento clave en la teología del evangelista, en contraste con otros textos cristianos antiguos.

De igual modo, el estudio crítico-redaccional de G. Bornkamm del apaciguamiento de la tempestad en Mateo (Mt 8:23–26) se centra en los cambios que le hizo el evangelista a su fuente marcana (Mc 4:35–41), como por ejemplo el ruego de los discípulos a Jesús: «Señor, sálvanos» (Mt 8:25), y el reproche de este a los discípulos: «¿Por qué teméis, hombres de poca fe?» (Mt 8:26), que es diferente en Marcos. Bornkamm consideró que los cambios redaccionales de Mateo eran el reflejo de la situación de la comunidad eclesial perseguida de Mateo. La comunidad está representada por los discípulos en la barca, en una tempestad en medio del mar, pidiéndole a Jesús la *salvación de la persecución que los atormentaba.

3. El éxito de la crítica de la redacción.

La crítica de la redacción ha ayudado a fijar los contornos generales de

los Evangelios sinópticos, sus autores y las comunidades de los que procedían. Además de analizar el tema del secretismo y el misterio, los estudios crítico-redaccionales de Marcos se han centrado en la presentación negativa de los discípulos y su incapacidad para comprender la identidad de Jesús. Si bien los expertos difieren en cuanto a la explicación de la enigmática presentación de Marcos, coinciden en que tiene algo que ver con el sufrimiento, la crucifixión y muerte de Jesús. El Evangelio se encamina a su clímax en la pasión de Jesús (Mc 14–16), con predicciones hechas a lo largo del camino (Mc 8:31–32; 9:30–32; 10:32–34). Parece claro que el foco central del Evangelio de Marcos es el Cristo crucificado. El tema clave de Marcos es «el camino» de la cruz (Mc 1:2–3; 8:27; 10:32).

De manera similar, la crítica de la redacción ha tenido algún éxito a la hora de aclarar el perfil del Evangelio de Mateo. Aunque los eruditos discrepan en cuanto a los detalles concretos de la supuesta comunidad de Mateo, existe un consenso general en que el Evangelio en sí hace un fuerte énfasis en Jesús como el maestro de una nueva sabiduría, el que proclama un reino de los cielos que es mayor que los personajes bíblicos a los que imita, cuya misión cumple y a los que supera: Abraham, Moisés, David, Salomón, Isaías, Jeremías.

El perfil redaccional del autor del Evangelio de Lucas es, por muchos motivos, el más difícil de describir, y a veces la contundente lectura de Conzelmann se considera problemática, sobre todo debido a ciertos elementos inverosímiles, como su afirmación de que Lucas describe el ministerio de Jesús, desde la *tentación (Lc 4:13) hasta la *Última Cena (Lc 22:3), como un período libre de Satanás. No obstante, se suele aceptar en términos generales que Lucas minimiza la escatología inminente de sus predecesores y abre una nueva forma de ver la misión de los apóstoles después de la *ascensión de Jesús al narrar la continuación del Evangelio en su secuela, Hechos de los Apóstoles. Uno de los elementos clave que deja traslucir el análisis de la redacción de Lucas es su énfasis en la narración, en la historia continua del *evangelio como el viaje exitoso, desde *Jerusalén hasta alcanzar Roma, de la «palabra» incansable y poderosa.

4. Las limitaciones de la crítica de la redacción.

Pese a su utilidad para el estudio histórico de los Evangelios, la crítica de

la redacción tiene algunas limitaciones importantes. Aunque sigue siendo un método popular en el estudio de los sinópticos, es necesario tener cuidado. Entre las dificultades podemos citar el excesivo énfasis en lo que se considera distintivo en cada Evangelio, la correlación excesivamente apresurada entre las características del texto y las teorías acerca de los evangelistas, el peligro de la argumentación circular y las dudas sobre las «comunidades» del Evangelio.

4.1. Excesivo énfasis en los elementos «distintivos». La crítica de la redacción se centra en lo distintivo de cada uno de los Evangelios, pero la suposición de que la teología de un evangelista se representa mejor por lo que añade a su texto fuente puede ser incorrecta. El material que los evangelistas copian literalmente de sus fuentes a menudo puede ser el material con el que coinciden más plenamente. Por tanto, el hecho de copiar tal vez sea una señal de aprobación entusiasta y no de reproducción dócil. Tal como sucede con el uso moderno de las citas, es posible que los autores se hayan adherido literalmente a sus fuentes cuando las encontraban especialmente útiles.

Así pues, cuando Mateo añade la encendida aprobación de Jesús a Pedro, «Bienaventurado eres, Simón hijo de Jonás…», tras su confesión en Cesarea de Filipo (Mt 16:17–19), es fácil fijarse solamente en que Mateo ha añadido algo a Marcos e imaginar que el retrato mateano de Pedro es inequívocamente positivo. Pero lo que Mateo toma de Marcos cuando Jesús reprende a Pedro, diciéndole «Apártate de mí, Satanás…», es tan importante en la narración como lo que Mateo añade. Se trata de un patrón de conducta en el Evangelio de Mateo mediante el cual Pedro muestra un entusiasmo inicial para tropezar en cuanto se empieza a hablar de sufrimiento y persecución. En otras palabras, centrarse únicamente en los elementos distintivos de un determinado Evangelio puede provocar que el intérprete distorsione la teología de su autor.

4.2. Correlación entre texto y comunidad. Un problema relacionado con el anterior es la premura a la hora de correlacionar los rasgos del texto con supuestos paralelos en las comunidades de los evangelistas. Por lo tanto, es posible que los cambios que hace Mateo a la historia del apaciguamiento de la tempested (véase el apartado 2.3) reflejen simplemente las características literarias del evangelista, sin que ello implique cosa alguna sobre un mensaje paralelo subyacente acerca de la comunidad mateana. Por ejemplo, Mateo habitualmente presenta a los

discípulos dirigiéndose a Jesús como «Señor», y el ruego «Sálvanos» tiene sentido como una forma estilística de suavizar el enunciado, mucho más duro, de Marcos: «¿No tienes cuidado que perecemos?» Dicho de otra forma, los evangelistas a veces simplemente vuelven a contar las historias del Evangelio con sus propias palabras, sin perjuicio de hipotéticos trasfondos y contextos imaginarios.

4.3. Dificultades con la crítica de fuentes. Existe un peligro añadido en la manera de actuar de la crítica de la redacción en conjunción con la crítica de fuentes. Los críticos de la redacción casi siempre dan por buena la teoría de las dos fuentes, y la crítica de la redacción depende mucho de esta teoría. Pero aunque la teoría de las dos fuentes es popular, existen detractores, y no todo el mundo acepta las conclusiones crítico-redaccionales basadas en esta teoría. Allí donde la crítica de la redacción ofrece a los especialistas la posibilidad de probar sus teorías sobre fuentes, de comparar y contrastar los distintos escenarios basados en diferentes relaciones entre los Evangelios, muchas veces estos no la aprovechan. Existe una especial incomodidad con el papel que desempeña Q en la crítica de la redacción. Q es un documento hipotético que se reconstruye sobre la base del análisis crítico-redaccional de Mateo y Lucas. Por lo tanto, potencialmente es un argumento circular utilizar Q para arrojar luz sobre Mateo y Lucas. Además, la naturaleza hipotética de Q le da demasiada libertad a los críticos de la redacción para proyectar sobre este documento invisible las cosas que no encajan en su perfil de Mateo o Lucas.

4.4. Oralidad y escritura. Los eruditos contemporáneos cada vez se toman más en serio el papel de la *oralidad en los orígenes y desarrollo de los Evangelios. La crítica de la redacción frecuentemente parece operar basándose en la suposición de que los evangelistas eran figuras estrictamente «literarias» que estaban inmersos en una redacción estrecha y literaria de los textos fuente, y que por tanto las variaciones obedecen en su totalidad a cuestiones de los intereses particulares del redactor. En un entorno en el que se producía una constante interacción entre la oralidad y la escritura, los modelos de análisis deben incorporar una cierta comprensión de esa interacción y evitar proceder como si los Evangelios fueran exclusivamente productos literarios.

4.5. Los Evangelios para todos los cristianos. La idea de que los evangelistas dirigían sus Evangelios a sus propias «comunidades», una

suposición clave que hacen muchos críticos de la redacción, también ha sido cuestionada. R. Bauckham sostiene que es un error considerar los Evangelios de forma análoga a las Epístolas del NT, que fueron escritas a comunidades concretas en un momento y un lugar determinados. Este autor sugiere que los Evangelios fueron escritos para «todos los cristianos», y que los evangelistas tenían en mente una audiencia general repartida por distintos lugares. Si Bauckham está en lo cierto, gran parte de la labor de la crítica de la redacción, con su intento de reconstruir la ubicación, la historia y la teología de comunidades evangélicas concretas, se queda en nada.

5. El valor de la crítica de la redacción.

A pesar de las limitaciones de la crítica de la redacción, sigue siendo un método útil dentro del repertorio del especialista en NT. Si bien la excesiva confianza de los primeros críticos de la redacción ha dado paso a una aplicación mucho más cautelosa del método, todavía es capaz de arrojar luz sobre los rasgos distintivos de los Evangelios y de ayudarnos a localizar los intereses literarios y teológicos de sus autores.

Véase también CRÍTICA DE LAS FORMAS; EVANGELIOS, HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS; CRÍTICA NARRATIVA; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; Q; PROBLEMA SINÓPTICO.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison,** *The New Moses: A Matthean Typology* (Mineápolis: Fortress, 1993); **R. Bauckham,** ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **G. Bornkamm,** «The Stilling of the Storm in Matthew», en *Tradition and Interpretation in Matthew*, by G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held, trad. P. Scott (Filadelfia: Westminster, 1963) 52–57; **H. Conzelmann,** *The Theology of St. Luke*, trad. G. Buswell (Nueva York: Harper, 1960) - existe edición castellana: El centro del tiempo. La teología de Lucas (Madrid: Fax, 1974); **M. Goodacre,** «The Rock on Rocky Ground: Matthew, Mark and Peter as Skandalon», en *What Is It That the Scripture Says? Essays in Biblical Interpretation, Translation, and Reception in Honour of Henry Wansbrough OSB,* ed. P. McCosker (LNTS 316; Londres: T & T Clark, 2006) 61–73; **J. Marcus,** *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville: Westminster John Knox, 1992); **W. Marxsen,** *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel,* trad. J. Boyce et al. (Nashville: Abingdon, 1969) -

existe edición castellana: El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del Evangelio (Salamanca: Sígueme, 1981); **N. Perrin,** *What Is Redaction Criticism?* (Filadelfia: Fortress, 1969); **G. Stanton,** *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Edimburgo: T & T Clark, 1992); **C. M. Tuckett,** *Reading the New Testament: Methods of Interpretation* (Londres: SPCK, 1987); **W. Wrede,** *The Messianic Secret*, trad. J. C. G. Greig (Cambridge: James Clarke, 1971 [1901]).

M. Goodacre

CRÍTICA DE LAS FORMAS

Anticipada por el crítico bíblico del principios del siglo XX Hermann Gunkel (1862–1932) y desarrollada por sus alumnos (Karl L. Schmidt [1891–1956], Martin Dibelius [1883–1947] y Rudolf Bultmann [1884–1976]), la crítica de las formas es una metodología que ha ejercido una considerable influencia en los estudios sobre los Evangelios durante gran parte del siglo pasado. Durante los últimos treinta o cuarenta años, sin embargo, la crítica de las formas tradicional ha sido objeto de revisión, dando paso a nuevos enfoques sobre el material contenido en los Evangelios. Estos enfoques posteriores, aun teniendo un cierto parecido con la crítica de las formas clásica en muchas de sus hipótesis y métodos, en otros aspectos resultan ser fundamentalmente diferentes. Por lo tanto la crítica de las formas debería tomarse no tanto como un enfoque crítico uniforme y claramente definido, sino como una trayectoria metodológica que pretende, mediante diversas estrategias, dilucidar la relación entre la forma de un texto (una cuestión literaria) y su *Sitz im Leben*, esto es, su «contexto vital» (una cuestión sociohistórica). Este artículo se ocupará de los orígenes de la crítica de las formas, ofreciendo una valoración del movimiento tal como fue encarnado por sus pioneros, y, finalmente, se centrará en la nueva crítica de las formas desarrollada más recientemente por Klaus Berger.

1. El surgimiento de la crítica de las formas clásica
2. Repaso y evaluación de la crítica de las formas clásica
3. Nueva crítica de las formas

1. El surgimiento de la crítica de las formas clásica.

La crítica de las formas clásica se suele asociar con los especialistas anteriormente citados: Schmidt, Dibelius y Bultmann; el pionero de la crítica de las formas en Inglaterra fue Vicente Taylor (1887–1968). De

estos, los más importantes son Dibelius y Bultmann, quienes junto a Gunkel merecen ser tratados individualmente.

1.1. Gunkel. Aunque las raíces de la crítica de las formas, por lo que se refiere a su aplicación a los Evangelios, son muchas y complejas, su raíz principal y precursor más señalado fue Hermann Gunkel. Como especialista en Nuevo Testamento convertido en estudioso del Antiguo Testamento, Gunkel se centró en la reconstrucción de los distintos marcos sociohistóricos que subyacían a los Salmos y el libro del Génesis. Dado que cada salmo funcionaba de acuerdo con su propio género específico, y que Génesis en realidad también era, según la teoría dominante en ese momento, no un único texto sino una amalgama de varios textos procedentes de diferentes períodos, Gunkel consideró que era importante establecer una *Gattungsgeschichte* («historia de los géneros»). Idealmente, esa *Gattungsgeschichte* comenzaría con la identificación de los géneros dentro del texto bíblico y luego trataría de correlacionarlos entre sí dentro de un espectro evolutivo.

Gunkel reconoció dos grandes clasificaciones literarias: la prosa y la poesía. Bajo el título de la prosa subsumió las categorías de mito, cuento popular, romance, leyenda y narrativa histórica; a la poesía pertenecían los escritos sapienciales, los oráculos proféticos, la poesía lírica y los himnos, entre otras categorías. El objetivo de Gunkel era asociar cada género con un *Sitz im Volksleben* («marco en la vida de la gente») concreto, es decir, un entorno generalizado que pudiera entenderse como algo recurrente en los ciclos de la vida cultual nacional de Israel. Con vistas a alcanzar ese objetivo, Gunkel insistió en la importancia de conocer las dinámicas específicas que tenían que ver con el contexto de la producción o producciones orales originales. La identidad del hablante y la identidad de la audiencia, así como los objetivos y expectativas de ambos en el acto comunicativo, eran cuestiones cruciales; también eran asuntos que podrían iluminar o ser iluminados por el género y el contexto vital propuestos.

1.2. Dibelius. En el mismo año en que Karl Schmidt publicó su *Der Rahmen der Geschichte Jesu* («El marco de la historia de Jesús») (1919), Martin Dibelius lanzó *Die Formgeschichte des Evangeliums* («La forma-historia del Evangelio» -la posterior traducción inglesa apareció con el título *From Tradition to Gospel* [De la tradición al Evangelio] [1935 (orig. 1919)]). Titulando así su libro, Dibelius había acuñado de hecho el

término *Formgeschichte* («forma-historia») como una parodia del título de otro libro muy conocido que había escrito Eduard Norden, que incluía un término similar, *Formengeschichte* («Historia de las formas»). Al hacerlo así, parece que Dibelius quiso distanciarse deliberadamente de Norden, como si quisiera decir que aunque su predecesor estaba interesado en la historia de las formas literarias, este trabajo sería muy distinto, ya que se iba a ocupar de la historia de la vida *detrás* de las formas. Aunque aparentemente se trataba de un ligero cambio en el énfasis, las implicaciones eran realmente profundas. Distanciándose conscientemente de enfoques que tomaban en serio a los escritores bíblicos como autores (en el sentido artístico), Dibelius dirigió su atención más bien a las realidades sociales que supuestamente habían dado lugar a tal literatura.

En el primer capítulo de su obra *From Tradition to Gospel*, Dibelius reconoce no solo la labor de Gunkel sino también la figura pionera y contraria a la Ilustración J. G. Herder (1744–1803). Preparando el terreno para el historicismo alemán (que comenzó a tomar forma a mediados del siglo XIX y alcanzó su punto máximo en las primeras décadas del siglo XX), Herder, como el propio movimiento historicista, sintió un gran interés por las tradiciones populares orales. Estas tradiciones, de acuerdo con los principios filosóficos de esta perspectiva general, no solo expresarían fielmente el «espíritu» de las personas, sino que también permanecerían básicamente inmunes a la influencia de los acontecimientos históricos particulares, así como a cualquier intento individual de remodelar esas tradiciones. Sintetizando el interés de Gunkel por las formas con la insistencia del historicismo en la capacidad de resistencia de las tradiciones comunitarias orales, Dibelius se dispuso a reconstruir una historia de las formas aplicada a los Evangelios. Al hacerlo, supuso que «las peculiaridades personales del compositor o narrador tienen poca importancia; mucho mayor es la importancia de la forma en que se expresa la tradición debido a las necesidades prácticas, el uso o el origen» (Dibelius 1935 [orig. 1919], 1).

Dibelius establece la existencia de tres tipos de predicación detrás del material evangélico: el que está orientado a los incrédulos (*Missionspredigt*), a los creyentes (*kultische Predigt*) y a los nuevos conversos (*katechetische Predigt*). Dentro de esta taxonomía, Dibelius también identificó formas principales, siendo las más destacadas el

paradigma, el cuento (relatos de milagros), la leyenda y la parénesis (exhortación). Dado que estas formas no tenían nada que ver con los evangelistas, que, una vez más, eran vistos como nada más que toscos compiladores durante el proceso, cada forma independiente se consideró que establecía los límites de una unidad separada de tradición oral. En consecuencia, la única unidad potencialmente significativa era cada forma aislada, por lo menos mientras se reconstruía.

Comparar y contrastar a Dibelius y Gunkel resulta instructivo. Al igual que Gunkel, Dibelius supuso que los materiales bíblicos eran esencialmente tradiciones populares orales, y precisamente a causa de esto su forma y sustancia debía determinarse casi exclusivamente por las necesidades sociales de la comunidad. Esto significa que el ímpetu original detrás de los materiales aislados del Evangelio solo se podía recuperar mediante la reconstrucción de la situación de la comunidad (*Sitz im Leben*) en la que estos materiales independientes habían cobrado forma primeramente en la etapa oral. Al mismo tiempo, Dibelius también se diferenció de Gunkel en varios aspectos. En primer lugar, mientras que el interés de Gunkel en la «forma» se refería fundamentalmente a la cuestión de género literario (que por lo tanto implicaba contemplar los textos en su forma final, mucho más extensa), Dibelius aplicó su propia taxonomía no al género sino a las hipotéticas entidades basadas en la transmisión oral, que dada la naturaleza del caso eran subunidades literarias relativamente pequeñas. En segundo lugar, al rechazar el doble interés de Gunkel en las cuestiones estéticas y la posición del hablante individual (intenciones, preocupaciones y disposición) en el acto comunicativo, Dibelius trazó una correlación estricta entre la forma, que supuestamente tenía sus propios objetivos predecibles, y el teórico marco social (*Sitz im Leben*). En la misma línea, y dado que un determinado marco por sí solo era prácticamente condición suficiente para producir una determinada forma, el reconocimiento de la forma podría por sí misma proporcionar la clave para la reconstrucción de la situación social. En suma, la aproximación de Dibelius a los Evangelios hacía que las particularidades de la historia (pertenecientes o bien a la vida y la muerte de Jesús o a cualquier evento específico que le hubiera sucedido a la comunidad pospascual) fueran en gran parte ajenas a la formación y la transmisión de los materiales del Evangelio.

1.3. Bultmann. Profundamente influenciado tanto por Gunkel como por Dibelius, aunque mucho más estrechamente relacionado con este último, Rudolf Bultmann llevó adelante el proyecto en la crítica de las formas en su célebre *The History of the Synoptic Tradition* [Historia de la tradición sinóptica] (1963 [orig. 1921]). Al igual que Dibelius (y contra Gunkel), Bultmann sospechaba de cualquier lectura del material evangélico que se tomara en serio la calidad estética del mismo. Tales consideraciones no hacía sino distraer de la tarea principal, que era la reconstrucción del *Sitz im Leben* que se escondía detrás del texto. También como Dibelius, Bultmann vio la transición de la oralidad a la escrituración como algo fluido y carente de problemas. Para estos dos eruditos, el texto bíblico era simplemente una destilación por escrito de la tradición oral (sobre esa cuestión, véase la extensa crítica de Kelber 1983). Por último, Bultmann compartió con Dibelius la suposición de que las formas no se generaban como respuesta a situaciones históricas únicas, sino que más bien surgían de los patrones recurrentes de la vida de la comunidad.

A pesar de sus muchas similitudes con Dibelius, Bultmann también hizo su propia contribución distintiva. En primer lugar Bultmann estaba mucho más interesado que Dibelius en el estudio diacrónico de las tradiciones orales a medida que estas iban sufriendo transformaciones. Basándose en una convicción esencial del romanticismo alemán y del idealismo evolutivo, Bultmann supuso que la complejidad se debía en gran medida al paso del tiempo, por lo que la búsqueda de los orígenes coincidió con la búsqueda de la simplicidad. En otras palabras, Bultmann dio por sentado que las tradiciones orales se originaron de un modo bastante sencillo, pero con el tiempo se hicieron cada vez más complejas y fueron acumulando más estratos. Partiendo de esta premisa, el proyecto de Bultmann pronto se convirtió en una tarea de arqueología literaria, en la que los distintos niveles de un dicho evangélico aislado o perícopa se podían descomponer y asignar a las distintas etapas de la historia de la tradición, ya fuera a la etapa de la redacción, al *Sitz im Leben* eclesial, al contexto del propio Jesús, o incluso anterior a Jesús. Bultmann reconoció la realidad de formas mezcladas, pero sin embargo no estaba metodológicamente predispuesto a separar incongruencias o aparentes tensiones tal como se presentaban en la forma o contenido.

Una diferencia todavía más significativa entre Dibelius y Bultmann

radicaba en la capacidad de este último para integrar la crítica de las formas como una pieza componente de un proyecto teológico más amplio. Ya un año antes de la publicación de *The History of the Synoptic Tradition* (1921), Bultmann había suscrito públicamente la teoría de Richard Reitzenstein, según el cual el esquema de la historia del Evangelio estaba en deuda con una mitología helenística, que a su vez era una variación de un mito iraní sobre el Hombre Primordial. Para Bultmann esta explicación histórica era una opción atractiva, ya que proporcionaba cierto valor al contado teológico a su emergente programa teológico. Revolviéndose contra su mentor Wilhelm Herrmann y la franja más amplia del liberalismo que él representaba por él, Bultmann trató de establecer el mito, que por definición estaba ubicado históricamente y no debía confundirse con la autorrevelación de Dios o la «realidad de Dios», como el complemento necesario de la revelación. Si la revelación era la mano, entonces el mito era el guante que la mano debe llevar; o, por cambiar de metáfora, si la esencia del *kerygma* (proclamación) era el maíz, entonces el mito era la cáscara.

En cierto sentido esta cáscara se podía desechar, del mismo modo que en otro sentido resultaba totalmente necesaria. Para Bultmann, el cristianismo llegó a su máximo esplendor una vez que las sencillas enseñanzas éticas de Jesús empezaron a usarse dentro del marco helenístico de Marcos, que con su propio interés en las epifanías milagrosas y secretas parecía estar inspirado en el mito del Hombre Primordial. De hecho, solo asumiendo esta *forma* particularizada, que en este caso derivaba del medio helenístico, podía el *kerigma* de la iglesia primitiva hacerse comprensible a la cultura a la que iba destinada. Mediante la aplicación de la crítica de las formas, el estudiante del Evangelio estaba preparado para describir y finalmente desechar la cáscara de la forma históricamente condicionada. Así, la crítica de las formas de Bultmann también estaba muy ligada a su programa de desmitificación (el proceso consistente en eliminar los elementos supuestamente míticos de una narración con el fin de discernir el significado correcto de la misma). La crítica de las formas no solo funcionaba de una manera análoga a la desmitologización, sino que también era inevitablemente una parte integral del proceso de desmitologización. Es por esta razón que el término *crítica de las formas* a veces se aplica a escritos académicos que simplemente buscan descartar

la autenticidad de lo sobrenatural (Berger 2005, 2). Dado el inevitable argumento circular entre las hipótesis y los resultados del enfoque de Bultmann, los intentos por describirlo como «científico», muy extendidos en la literatura de mediados del siglo XX (por ejemplo, Doty, 293), debe ser considerado como espurios.

Por último, es importante mencionar la aplicación que hace Bultmann del criterio de la doble disimilitud (véase CRITERIOS DE AUTENTICIDAD). Este criterio se refiere al aislamiento del material auténtico de Jesús (es decir, palabras o hechos que de forma creíble podrían remontarse al Jesús histórico) en virtud de su discontinuidad tanto con la iglesia primitiva como con el ambiente *judío, ya que no sería posible adscribir este mismo material a la iglesia primitiva o al ambiente judío. Este criterio también se aplicó en el caso del empeño teológico de Bultmann, al menos en la medida en que intentó retratar a Jesús, por un lado, como un judío que había «superado» el judaísmo, y, por otro, como una figura completamente distinta de la iglesia primitiva. Bultmann limitó la aplicación de esta herramienta a los dichos, en especial las parábolas, mientras que le correspondió a los post-bultmanianos aplicarlo de manera más amplia (Theissen y Winter, 112).

2. Repaso y evaluación de la crítica de las formas clásica.

2.1. Repaso. Aunque existen algunos desacuerdos entre los principales críticos de las forma, es posible identificar una serie de supuestos operativos asociados con la crítica de las formas como movimiento. La siguiente lista de proposiciones intenta enumerar estos supuestos y resumir la discusión anterior: (1) las tradiciones evangélicas se originaron en unidades pequeñas y aisladas y se transmitieron de una manera muy similar a las tradiciones populares; (2) la forma pura de las tradiciones tiende a ser cada vez más compleja mediante la adquisición de estratos que se van acumulando; (3) las reconstrucciones de la forma pura son una ventana que nos permite asomarnos al *Sitz im Leben* de la comunidad; (4) las tradiciones orales se generaban y al mismo tiempo se modificaban libremente dependiendo de las necesidades de la comunidad; y (5) el material auténtico de Jesús se puede identificar aplicando los criterios de disimilitud.

Con el paso del tiempo, esta quinta hipótesis se saldría de los confines de la crítica de las formas para convertirse en una tarea literaria

o sociológica que llegaría a desempeñar un papel clave en el estudio del Jesús histórico (Keith). Casi podría decirse que estos cinco supuestos constituyen los cinco pilares de la crítica de las formas. En términos generales, su validez se ha dado por sentada durante la mayor parte del siglo XX.

2.2. Evaluación. En las últimas décadas, especialistas de diversas tendencias teológicas han cuestionado cada vez más los principios generales de la crítica de las formas. En algunos casos, esta crítica ha ido acompañada de una petición: que se modifiquen los procedimientos de la crítica de las formas; en otros casos, uno se encuentra con un rechazo completo a algunos (o todos) los principios clave de la crítica de las formas. Cada uno de los cinco supuestos enumerados anteriormente ha recibido su ración de crítica.

En primer lugar, dada la escasez de pruebas que rodean el origen de las tradiciones evangélicas y nuestra visión igualmente escasa de la mecánica de su transmisión, algunos críticos han sostenido que se ha exagerado la fuerza de la reconstrucción básica realizada por la crítica de las formas (esto es, que las tradiciones sobre Jesús comenzaron como unidades pequeñas y aisladas y que solo se transmitieron como tradición popular). Por ejemplo, en la década de 1930 el erudito británico C. H. Dodd cuestionó la noción de pequeñas unidades independientes con el argumento de que era posible rastrear narrativas enteras extensas de material sobre Jesús remontándonos a primitivos relatos de testigos presenciales (Dodd). Con el auge de la crítica de la *redacción en la década de 1950 y la crítica literaria en los años 1970 y 1980 (véase CRÍTICA NARRATIVA), otros llegaron a dudar cada vez más de que los evangelistas en verdad desempeñaran un papel tan irrelevante en el proceso de transmisión de la tradición como los críticos de las formas habían hecho ver. Era evidente que los autores de los Evangelios habían tenido una participación mayor de lo que antes se había pensado. Seguían su propio ideario a la hora de recopilar, seleccionar, enmarcar y dar forma al material anterior. Pero si esto es así, entonces, ¿qué podía evitar la posibilidad de una manipulación editorial comparable de dicho material en una etapa anterior a los Evangelios? (Para ser justos, Bultmann concedió esta posibilidad, si bien no la tuvo en cuenta dentro de su esquema.)

Por otra parte, si los evangelistas efectivamente ejercieron su propia

influencia en la conformación de los materiales, ello indicaría que los evangelistas también albergaban sus propios intereses teológicos y quizás incluso históricos. Y si los autores de los Evangelios estaban interesados en transmitir historia (tal como se entendía en sus propios términos), entonces también es razonable suponer que estos mismos escritores habrían buscado diversas y más directas líneas de acceso de lo que normalmente estaría disponible a través únicamente de la tradición oral (cf. Lc 1:1–4). Esta posibilidad resulta problemática para la la crítica de las formas, pues si, como se ha sostenido recientemente, ninguno de los evangelistas era testigo ocular o había tenido contacto con personas que sí lo hubieran sido, esto cortocircuitaría en la práctica la larga y sinuosa cadena de transmisión que la crítica de las formas da por supuesta (Bauckham 2006, 2008; Evans) (véase ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL).

También se han expresado dudas acerca del segundo pilar esbozado anteriormente (que la tradición se aparta de la forma pura con el tiempo). E. P. Sanders criticó esta hipótesis demostrando que la tradición evangélica (al menos en su forma escrita) en realidad no mutó de una manera previsible. Investigaciones más recientes, basadas en los estudios orales de Albert Lord entre otros, mantienen límites en cuanto a la acumulación que se produce en las formas orales (Mournet, 187–91). En cualquier caso, sin evidencia empírica más sólida que impulse la afirmación, el dictum de Bultmann y Dibelius (pero discutido por Taylor) cae de plano.

En tercer lugar, la correspondencia unívoca entre la forma y el *Sitz im Leben* que alega la crítica de las formas, también ha sido objeto de controversia. Tal controversia de hecho entró en escena desde muy temprano (Easton, 80–81). Mucho más recientemente, B. Gerhardsson (2005) ha argumentado que, dado que todos los ejemplos claros existentes de parénesis (exhortación) dentro de la literatura cristiana primitiva manifiestamente *no* transmiten las enseñanzas de Jesús (por ejemplo, Santiago, 1 Juan, sermones en el libro de los Hechos), la postura de los críticos de las formas, que atribuyen una función exhortativa a una parte tan importante del material evangélico, comienza a parecer una omisión intencionada. Al resumir esta crítica, C. Tuckett (2009, 24) afirma que tal argumento le coloca «un enorme signo de interrogación a la asunción de los críticos de las formas de que el *Sitz*

im Leben de una tradición podría deducirse de su "forma"». M. Buss también ha defendido que el punto de vista de los críticos de las formas sobre la forma como un fenómeno puramente derivado de lo social resulta problemático, dada la inevitable tendencia del sujeto humano a atribuir una forma en el acto mismo de la percepción (1999, 310). Más recientemente, inspirándose en Ludwig Wittgenstein y otros filósofos que hacen hincapié en la naturaleza social del discurso, Buss (2010, 213–17) llama a desarrollar un nuevo modelo de crítica de las formas que sea más sensible a la dinámica interpersonal que se produce en el acto comunicativo. Aunque en términos generales sea cierto que una forma determinada puede hacer que algunos marcos sean más probables que otros, eso difícilmente se puede entender como que los críticos estén en disposición de deducir lo uno a partir de lo otro, al menos no con la misma confianza que mostraban los críticos de las formas a principios del siglo XX. En cierto sentido, esa correlación tan estrecha que plantea la crítica de las formas entre forma y *Sitz im Leben* se ha vuelto cada vez más inverosímil, no solo porque se haya considerado reduccionista, sino también porque el pensamiento occidental ha superado esa especie de positivismo que una vez hizo factibles tales deducciones.

Si las tradiciones estuvieron o no sujetas a modificación según las necesidades de la comunidad (el cuarto supuesto), y en caso de estarlo, en qué medida, es un punto controvertido. El primer gran desafío a este punto de vista surgió con las contribuciones realizadas por Gerhardsson (1961), quien sostuvo que la preservación de la tradición sobre Jesús encuentra su analogía más cercana en los métodos estrictamente controlados de transmisión rabínica (véase MAESTRO). Una segunda oleada de oposición al modelo de la crítica de las formas se ha producido en los últimos años con las obras de eruditos que prefieren pensar en la tradición sinóptica como el producto final de una «tradición oral informal y controlada» (Bailey; Dunn; Mournet). Fuese cual fuese el modo en que tuvo lugar la transmisión del material sobre Jesús, una importante cantidad de insiste en que los seguidores de Jesús preservaron tradiciones sobre Jesús con un grado razonable de continuidad, por lo que la revisión al azar de aquellas tradiciones habría sido, en el mejor los casos, la excepción y no la regla.

Por último, los *criterios de autenticidad también pasan por tiempos difíciles. En un famoso artículo, M. D. Hooker lamenta la debilidad

intrínseca del criterio de la doble disimilitud, con el argumento de que lo que fue diseñado originalmente por la crítica de las formas como una herramienta literaria solo puede causar estragos como herramienta histórica. El criterio sigue siendo considerado problemático por cuanto pone inevitablemente a la crítica en la incómoda, y en última instancia insostenible, posición de tener que enfrentar a los autores de los Evangelios, que son representativos del cristianismo primitivo, contra su propio tema, el mismo Jesús. Aún más desconcertante es su manera de forzar al Jesús histórico, que evidentemente era judío, dentro de un molde no judío. Debido sobre todo a la gravedad de este último problema, el criterio de Bultmann ha sido ampliamente modificado y convertido en lo que hoy a veces se denomina el criterio de disimilitud del cristianismo (Invierno y Theissen; Holmén).

En resumen, los principios básicos de la crítica de las forma clásica están perceptiblemente envueltos en una nube oscura de sospecha. Maltratados desde todos los ángulos, los principales pilares de la crítica de las formas, que tiempo atrás se habían mostrado tan resistentes a la crítica, ahora muestran señales de venirse abajo. En este sentido, S. Byrskog (2009, 19) señala con razón que los académicos se han visto obligados a abandonarlos o bien a modificarlo sustancialmente.

3. Nueva crítica de las formas.

Si no es casual resulta cuando menos llamativo que la crítica de las formas clásica fuera cuestionada en tres frentes distintos, en tres obras de gran influencia, todas ellas publicadas en un espacio de tres años. En primer lugar, J. Muilenburg reflexionó sobre los méritos y los defectos de la crítica de las formas, opinando que en contraste con las tendencias actuales que minusvaloran el aspecto estético del texto bíblico «una articulación responsable y adecuada de las palabras [bíblicas] en sus patrones lingüísticos y en sus formulaciones precisas nos revelará la textura y estructura de los pensamientos del autor» (1969, 7). Poco después, E. Güttgemanns (1979 [orig. 1970]) criticó a la crítica de las formas por ser lingüísticamente ingenua, principalmente por su incapacidad para distinguir entre las formas oral y escriba del discurso. Según Güttgemanns, el texto del Evangelio era una forma lingüística autosemántica que entrañaba su propio universo de discurso como unidad autónoma; el principal defecto de la crítica de las formas

consistió en no tomarse en serio esta unidad. Por último, J. M. Robinson y H. Koester se opusieron a lo que percibían como el esencialismo de su mentor, Bultmann (1971, 9). Frente a las categorías de la crítica de las formas artificialmente concebidas por Bultmann, Robinson y Koester abogan por interpretar el cristianismo primitivo en función de sus trayectorias, incluso cuando estas trayectorias llegaron a expresarse en su literatura diversa. En retrospectiva, el gremio de académicos del NT parecía estar preparándose para nuevas maneras de pensar acerca de la crítica de las formas. Lo ideal sería que estos «nuevos modos» le concedieran la debida atención a los Evangelios como *literatura* (*Muilenberg*), respetaran la autonomía del texto del Evangelio como algo que puede producir significado sin tener que recurrir a ninguna vida hipotética detrás del texto (Güttgemanns), y por último, permitiera concebir los marcos no en términos estáticos sino como en estado de cambio a lo largo de una trayectoria (Robinson y Koester).

Tanto si K. Berger conscientemente se dedicó a formular su nueva crítica de las formas en respuesta directa a cualquiera de estos llamamientos concretos como si no, su proyecto sin duda expresa una preocupación especial con la retórica, el texto bíblico autónomo y las trayectorias históricas, todo lo cual constituye un decisiva ruptura con la crítica de las formas clásica. En las primeras páginas de su *Formgeschichte des Neuen Testamento* («Historia de las formas del Nuevo Testamento») (1984), Berger anuncia que «la crítica de las formas es la combinación de la crítica de los géneros (*Gattungskritik*) y el género-historia (*Gattungsgeschichte*)» (1984, 9). La crítica o análisis de los géneros consiste en la identificación de la literatura dentro de ciertas categorías de géneros, de acuerdo con ciertos marcadores textuales típicos del género. Género-historia se refiere a la recepción de un determinado tipo de texto a través del curso de la historia mundial, aunque los paralelos judíos y grecorromanos, naturalmente, llegan a ser más útiles. Recuperando conscientemente el proyecto inacabado de Gunkel y Norden de investigación de los *Gattungs* (un proyecto que, es preciso recordar, Dibelius repudió), Berger insiste en la importancia primordial del género (en contraposición a la forma oral), en la medida en que esta propiedad literaria, más que cualquier otro factor, proporciona el punto de encuentro comunicativo y el punto decisivo de contacto entre el autor y los lectores de este. Con el objeto de establecer el género en los textos

bíblicos, Berger sigue las categorías retóricas de Aristóteles y propone una taxonomía que incluye tres categorías básicas: los textos destinados a motivar o advertir a sus lectores (simbuléuticos), textos creados para impresionar a los lectores (epidícticos) y textos que tienen como fin explicar una línea de razonamiento o curso de acción (dicánicos) (1984, 18–19). Como norma general, los Evangelios pertenecen a la categoría de textos epidícticos. Como tales, el crítico debe esperar que los Evangelios estén diseñados para fortalecer el sentido de identidad comunitaria mediante la presentación de ciertos «tipos» idealizados como modelo de anclaje para la comunidad.

En la nueva crítica de las formas se presta atención principalmente a la determinación del objetivo del autor y los medios retóricos mediante los cuales trata de alcanzar ese objetivo. Mientras que la crítica de las formas clásica se orientaba hacia el pasado, específicamente a las prehistorias orales y la historia de las tradiciones que rodeaban la tradición sobre Jesús (1984, 11), el proyecto de Berger pone la mira en los escritores de los Evangelios y la manera en que anticiparon -en el acto mismo de la composición- la futura recepción de sus obras, una visión que buscaba cambios en el pensamiento o comportamiento por parte de la audiencia. Debido a que ve un considerable intercambio entre las modalidades oral y escrita en el mundo antiguo (con fuentes orales que se convierten en textos escritos solo para convertirse nuevamente en tradiciones orales) (1984, 16), Berger es capaz de dejar a un lado una de las principales preocupaciones de la erudición contemporánea; a saber: cómo deberían afectar los cambios transitorios del modo oral al escrito en la formación de las tradiciones evangélicas a nuestra comprensión global del texto.

En particular, el enfoque de Berger incluye una extensión radical del concepto de *Sitz im Leben*. En la crítica de las formas clásica el término *Sitz im Leben* quedaba restringido a los marcos sociales generalizados que se encontraban detrás de las supuestas tradiciones orales independientes. Más tarde, en el período posterior a Bultmann, el concepto de *Sitz im Leben* se amplió para incluir el marco del redactor, así como el marco del Jesús histórico (Byrskog 2007, 8–11). Llevando esta ampliación hasta su conclusión lógica, Berger concibe el *Sitz im Leben* como la típica situación en la que se recibe el material evangélico dentro del ámbito del cristianismo primitivo. No debe limitarse ni a los primeros relatos del

material evangélico ni a ninguna recepción concreta a partir de entonces, sino que se refiere más generalmente a una trayectoria de la recepción. La consideración del impacto potencial de un texto en esta trayectoria de comunidades creyentes debe servir como punto de triangulación para las interpretaciones del texto y de su contexto inmediato. Según este razonamiento, la función de un texto puede en cierta medida determinarse pragmáticamente mediante el examen de cómo funcionó el texto en la práctica.

En cuanto a los detalles, Berger establece que un texto y una situación pueden correlacionarse mediante la adopción de un procedimiento que consta de cinco pasos. En primer lugar, tiene que haber alguna reconstrucción de las preguntas concretas a las que texto está tratando de responder. En segundo lugar, Berger descarta la correspondencia unívoca entre entorno y género: para cualquier tema dado, puede haber un número indeterminado de géneros apropiados, y viceversa. En tercer lugar, cuando un autor reproduce una tradición ya existente, es lógico pensar que tienen un «interés activo» en esa tradición. En cuarto lugar, es necesario, en la medida de lo posible, reconstruir los intereses ideológicos del grupo al que va destinado el texto. En quinto lugar, Berger reconoce que algunos géneros estarán o no de moda en diferentes momentos y lugares; en consecuencia, las teorías del desarrollo genealógico se descartan, y cualquier intento de trazar los textos bíblicos a partir de una reconstruida «cronología de géneros» debe considerarse inútil.

Sin lugar a dudas, pese a que su extensa catalogación de géneros puede resultar gravosa incluso para el más paciente de los lectores, la síntesis creativa de Berger bien podría proporcionar las bases teóricas para superar un *impasse* significativo en el campo de los estudios bíblicos. Durante demasiado tiempo, aquellos que han estado pendientes del hipotético mundo que había *detrás* del texto (es decir, las personas interesadas en reconstruir el *Sitz im Leben* de una u otra etapa) no han sido capaces de integrar satisfactoriamente las conclusiones de aquellos otros que se centran en el mundo simbólico presente *en* el texto (críticos literarios), al igual que los críticos literarios también han descuidado generalmente la aplicación de sus resultados a las realidades históricas. Mediante la combinación del interés en el diseño retórico del texto final con un interés paralelo en el marco en el que cobran más sentido tales

diseños retóricos, Berger ha propuesto en la práctica un modelo que reúne lo que la subespecialización posterior a la Ilustración había separado. En cuanto a la calidad y cantidad de debates que esta nueva crítica de las formas de Berger pueda provocar, eso es algo que aún está por verse.

Véase también CRITERIOS DE AUTENTICIDAD; EVANGELIO: GÉNERO; EVANGELIOS, HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS; HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA; CRÍTICA NARRATIVA; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO; CRÍTICA DE LA REDACCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **K. E. Bailey**, «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Tradition», *Themelios* 20 (1995) 4–11; **R. Bauckham**, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); ídem, «The Transmission of the Gospel Traditions», *RCT* 33 (2008) 377–94; **K. Berger**, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984); ídem, «Hellenistische Gattungen im Neuen Testament», *ANRW* 2.25.2 (Berlín: Walter de Gruyter, 1984) 1031–1432; ídem, «Rhetorical Criticism, New Form Criticism and New Testament Hermeneutics», en S. E. Porter y T. H. Olbricht, eds., *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSup 90; Sheffield: JSOT, 1993) 390–96; ídem, *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (UTB 25–32; Tubinga: Francke, 2005); **R. Bultmann**, *The History of the Synoptic Tradition* (Nueva York: Harper & Row, 1963 [orig. 1921]) - existe edición castellana: Historia de la tradición sinóptica (Salamanca: Sígueme, 2000); **M. J. Buss**, *Biblical Form Criticism in Its Context* (JSOTSup 274; Sheffield: Sheffield Academic, 1999); ídem, *The Changing Shape of Form Criticism: A Relational Approach* (Hebrew Bible Monographs 18; Sheffield: Sheffield Phoenix, 2010); **S. Byrskog**, «A Century with the *Sitz im Leben*: From Form-Critical Setting to Gospel Community and Beyond», *ZNW* 98 (2007) 1–27; ídem, «Introduction», en W. Kelber and ídem, eds., *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspective* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009) 1–20; **M. Dibelius**, *From Tradition to Gospel* (Nueva York: Scribner, 1935 [orig. 1919]); **C. H. Dodd**, «The Framework of the Gospel Narrative», *ExpTim* 43 (1932) 396–400; **W. G. Doty**, «The Discipline and Literature of New Testament Form Criticism», *ATR* 51 (1969) 257–321; **J. D. G. Dunn**, *Christianity in the Making: Vol. 1: Jesus Remembered* (Grand Rapids:

Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **B. S. Easton**, *The Gospel Before the Gospels* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1928); **C. A. Evans**, «The Implications of Eyewitness Tradition», *JSNT* 2 (2008) 211–19; **B. Gerhardsson**, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, with Tradition and Transmission in Early Christianity* (ASNU 22; Lund: Gleerup, 1961 [reimpr., Grand Rapids: Eerdmans, and Livonia: Dove, 1998]); ídem, «The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition», *NTS* 51 (2005) 1–18; **E. Güttgemanns**, *Candid Questions Concerning Gospel Form Criticism: A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism* (PTMS 26; Pittsburgh: Pickwick, 1979 [orig. 1970]); **T. Holmén**, «Authenticity Criteria», en C. A. Evans, ed., *The Routledge Encyclopedia of the Historical Jesus* (Nueva York/Londres: Routledge, 2010) 43–54; **M. D. Hooker**, «On Using the Wrong Tool», *Theology* 75 (1972) 570–81; **C. Keith**, «The Indebtedness of the Criteria Approach to Form Criticism and Recent Attempts to Rehabilitate the Search for an Authentic Jesus», en ídem y A. LeDonne, eds., *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity* (Londres/Nueva York: T & T Clark, 2012) 25–48; **W. H. Kelber**, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Filadelfia: Fortress, 1983); **T. C. Mournet**, *Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q* (WUNT 2/195; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005); **J. Muilenburg**, «Form Criticism and Beyond», *JBL* 88 (1969) 1–18; **J. M. Robinson y H. Koester**, *Trajectories Through Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1971); **E. P. Sanders**, *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (SNTSMS 9; Londres: Cambridge University Press, 1969); **V. Taylor**, *The Formation of the Gospel Tradition: Eight Lectures* (Londres: Macmillan, 1935); **G. Theissen y D. Winter**, *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria* (Louisville: Westminster John Knox, 2002); **C. Tuckett**, «Form Criticism», en W. Kelber y S. Byrskog, eds., *Jesus in Memory: Traditions in Oral and Scribal Perspective* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009) 21–38.

N. Perrin

CRÍTICA ***MUJERISTA*****.** Véase CRÍTICAS FEMINISTA Y *MUJERISTA*.

CRÍTICA LATINA

La crítica latina en los Estados Unidos de Norteamérica se ocupa de interpretar el texto bíblico desde la perspectiva de la población latina. Los términos *latino* y *latina* se refieren a las personas de origen latinoamericano. «Crítica latina» no se refiere a un método determinado, sino a una perspectiva crítica en la que se aplican diversos enfoques. La crítica latina en su conjunto ha estado dominada por la intención de responder a la realidad socioeconómica de los latinos en los Estados Unidos. Considera el contexto sociocultural de los latinos como el punto focal de la interpretación del texto bíblico y encuentra su punto de partida en las distintas configuraciones sociales de la realidad hispanoamericana. La crítica latina es un campo de estudio relativamente joven, que cuenta con solo cuatro décadas de historia. No todos los teólogos latinos utilizan esta perspectiva. Este artículo repasa el desarrollo de la crítica latina, las metodologías y sus principales temas o características.

1. Desarrollo de la crítica latina y el estudio de los Evangelios
2. Metodologías
3. Principales temas o características
4. Conclusión

1. Desarrollo de la crítica latina y el estudio de los Evangelios.

1.1. Comienzos. Como disciplina, la crítica latina comenzó a aflorar en los años 1980, probablemente con las obras de V. Elizondo, sacerdote católico romano, J. González, teólogo metodista, y O. Costas, misionólogo y pastor bautista. Sus escritos se convirtieron en el origen de lo que más adelante se denominó «la perspectiva latina». Su investigación estuvo basada en los Evangelios.

En su libro de 1983 *El viaje de Galilea* Elizondo trata el tema de los prejuicios y la marginación de que eran objeto los judíos de *Galilea por parte de los judíos de Judea en los Evangelios (e.g., Mc 14:70; Lc 22:59). Elizondo compara la marginación de los judíos galileos (que tenían un acento propio) por los judíos que vivían en Judea con la experiencia de los mexicanos en los Estados Unidos. En torno al mismo tiempo, González, que entonces estaba trabajando en una serie de sermones basados en la historia de la pasión de Jesús, descubrió el tema de la marginación de los galileos por los judíos y cómo esta tuvo un papel

importante en el texto. Asimismo, Costas publicó sus ensayos «Evangelism from the Periphery: A Galilean Model» (Evangelización desde la periferia: un modelo galileo) y «Evangelism from the Periphery: The Universality of Galilee» (Evangelización desde la periferia: la universalidad de Galilea) en 1982. Estos tres teólogos desarrollaron el tema de la marginación galilea a partir de tres perspectivas distintas y sin conocer el trabajo de los demás.

1.2. Desde los 1980 hasta los 2010. En la década de los 80 se abrió una ventana importante para el desarrollo de la perspectiva latina dentro de la teología con la publicación de la revista *Apuntes*, en 1981, bajo la dirección editorial de J. González y a través del programa mexicano-americano de la Perkins School of Theology. O. Espín afirma que la teología latina en los Estados Unidos nación en los 80 y los 90 «en la intersección» de las teologías europea, europeo-americana y latinoamericana y dentro del «variado contexto de las comunidades latinas de los EE.UU.» (Espín, 22). Espín reconoce que la teología latina «tomó muchas cosas prestadas de la teología de la liberación latinoamericana» (Espín, 22), pero difiere de esta claramente en los «estilos metodológicos» y en las «categorías de análisis y temas» (Espín, 48–49). Las mismas diferencias existen en relación con las teologías europea y europeo-americana.

Alrededor de la década de los 90 la crítica latina comenzó a situarse dentro del campo de la teología. La creación de la Asociación para la Educación Teológica Hispana (1991), fundada por J. González, así como la publicación del *Journal of Hispanic/Latino Theology* (1993) también promovieron las reflexiones teológicas entre los teólogos latinos. La creación de la Comunidad of Hispanic Scholars in Theology and Religion (1990) dentro de la American Academy of Religion puso la teología latina en el mundo académico. Las últimas décadas han asistido a un rápido desarrollo de la crítica latina, que ha resultado en una transformación dentro de la cultura latinoamericana globalizada, así como también en el campo de la crítica latina.

2. Metodologías.

Los teólogos latinos emplea diversas metodologías, entre ellas la hermenéutica de la liberación, las metodologías científico-sociales, la posición social, la *crítica poscolonial, los estudios culturales, la crítica

literaria (especialmente la de la estética del lector), la epistemología y la *crítica feminista. Según Espín, la «primera generación de teólogos latinos se educó en universidades estadounidenses, europeas o latinoamericanas» (Espín, 48). Por lo tanto, las herramientas metodológicas de esta primera generación de teólogos fueron las de aquellas facultades, y eran predominantemente europeas y norteamericanas. Con el tiempo, los ensayos y artículos que se ocupaban de la crítica latina desde distintas perspectivas han demostrado ser obras de literatura de diversas metodologías. Esta sección hace un repaso a las tres metodologías principales utilizadas por los teólogos latinos.

2.1. Una hermenéutica de la liberación. La crítica latina en los Estados Unidos ha surgido en diálogo con la teología de la liberación latinoamericana. La teología de la liberación latinoamericana está interesada en la situación sociopolítica de los pobres, la cultura popular y la religión. El Concilio Vaticano II, presidido por el papa Juan XXIII, trajo cambios fundamentales a la Iglesia Católica. Tuvo su impacto en América Latina con sus temas liberacionistas de la dignidad humana, la libertad y la justicia social. Estos movimientos se produjeron en las iglesias católicas y protestantes de América Latina. En 1971, G. Gutiérrez, sacerdote católico, publicó su libro *Teología de la liberación: Perspectivas*. En él hizo hincapié en el desarrollo de una teología basada en el interés de Dios por los pobres y en su relación con ellos, y en una teología que urge a una praxis liberadora. El argumento de la identificación de Dios con los pobres se apoya en los escritos proféticos del AT y en el NT, en especial los Evangelios. El propio Jesús se identifica con los marginados y los pobres, y mediante su cruz los libera. La liberación ocupa un lugar destacado en el mensaje y la misión de Jesús, particularmente en el Evangelio de Lucas (e.g., Lc 4:16–21). La teología de la liberación busca restaurar la dignidad humana, la justicia y la igualdad.

El retrato social de la comunidad latina en los Estados Unidos es de marginación. Dada su situación social, las voces de los teólogos latinos se han inclinado a abrazar la teología de la liberación y su preferencia por los pobres, los oprimidos y los marginados. Si bien la crítica latina en los Estados Unidos nació como desarrollo de la teología de la liberación en Sudamérica, su percepción fundacional se basa en los contextos estadounidenses. La crítica latina formula una interpretación

en el contexto de la experiencia de la marginación e identifica luchas en la comunidad latina de los Estados Unidos. J. González analiza tres *parábolas: la oveja perdida (Lc 15:3–7), la moneda perdida (Lc 15:8–10) y el hijo pródigo (Lc 15:11–32). Asegura que estas parábolas originalmente no iban dirigidas a personas marginadas, sino más bien a «aquellos que nunca habían estado perdidos», los *fariseos y los *escribas (González 1996, 45). Jesús «no habla simplemente del amor de Dios por los márgenes, sino que está hablando de aquellos que creen que pertenecen al centro» (González 1996, 45). Para ser auténticos siervos de Dios, los que están en el centro deben buscar a los perdidos. Estudiar estas parábolas desde una perspectiva latina nos permite identificar asuntos que resultan pertinentes para la situación de marginación de la comunidad latina.

2.2. La posición social y las metodologías científico-sociales del intérprete. La posición social del intérprete y su comunidad juega un papel importante en la crítica latina. Se trata de una crítica muy contextualizada que incorpora los análisis de las ubicaciones sociocultural, sociohistórica, económica y política. La crítica latina no busca un único significado del texto o verdades universales. Al contrario, busca una interpretación del texto influida por la posición social del intérprete y para las personas que se encuentran en esas ubicaciones concretas. Además, la crítica latina no se arroga una objetividad total, en línea con el principio de R. Bultmann que afirma que la interpretación objetiva es algo imposible de alcanzar. Lo que el intérprete encuentra en el texto depende de lo trae al mismo. La teóloga mexicano-americana L. Guardiola-Sáenz utiliza la identidad como una lente hermenéutica. Analiza la historia de la mujer cananea (Mt 15:21–28) como un encuentro de «dos culturas en disputa» (Guardiola-Sáenz, 92). Propone que «se trata de una historia de conflictos fronterizos entre los habitantes originales y aquellos que los han desalojado» (Guardiola-Sáenz, 94). Ella interpreta esta historia desde su propia condición sociohistórica de haber sido desalojada de las fronteras de los Estados Unidos. La mujer cananea, que es utilizada por el autor para afirmar la elección de Israel, también sirve para «confrontar a quien ha aconsejado a sus discípulos a «no ir por camino de gentiles» (Mt 10:5) (Guardiola-Sáenz, 95). Guardiola-Sáenz sostiene que la mujer cananea no es un perro humilde que mendiga por las migajas; es una mujer desposeída que se ha dado cuenta de su

posición como oprimida y ahora exige el derecho a ser tratada como un ser humano (Guardiola-Sáenz, 95). La perspectiva latina de Guardiola-Sáenz trae consigo otras posibles interpretaciones de este pasaje sobre la mujer cananea.

La importancia de la posición social puede verse en la obra de J. González. Este autor ha desarrollado una teología del *mañana*, en la que los latinos de los Estados Unidos son el «pueblo del exilio». Su elemento central es lo que denomina una lectura de la Biblia «en español», lo que significa «leerla con la clara conciencia de que no nos encontramos ante un texto muerto, ya que el texto que abordamos nos aborda a su vez a nosotros»; es una «lectura de nosotros mismos y de nuestra situación» (González 1990, 86–87). González también analiza el Evangelio de Lucas y afirma que el tema central de este Evangelio es la «subversión» o «vuelta del revés» que cuestiona el orden existente (González 2010, 127). Esta inversión también aparece en Marcos y Mateo. En Lucas existe un contraste entre los poderosos, que no pueden escuchar el mensaje (Lc 2:1–2), y los desvalidos, que sí pueden (Lc 2:8–18). El Magnificat (Lc 1:46–55) y el pasaje que describe el comienzo del ministerio de Jesús (Lc 4:16–30) son subversivos. Concretamente, en Lucas 4:16–30 Jesús es rechazado cuando da el «ejemplo de que Dios prefirió a Naamán el sirio y a la viuda de Sidón antes que al pueblo de Israel» (González 2010, 129). Desde una perspectiva latina, Jesús no es rechazado por lo que afirma ser, sino que es rechazado por aquellos que consideraban que se encontraban en una posición de ventaja (González 2010, 129). Otro ejemplo de esta vuelta del revés que aparece en Lucas, Mateo y Marcos es que Jesús ha venido a aquellos que son considerados inferiores y desobedientes de la ley. Se opone a las personas estrictamente religiosas y a los fariseos. González dice que esta inversión es importante para los latinos, que a menudo son tildados de «ilegales» (González 2010, 129). La crítica latina propone una nueva lectura de la Biblia desde la perspectiva del marginado.

Las ciencias sociales son muy importantes para la crítica latina, precisamente debido al énfasis de la teología latina en la posición social. La crítica latina utiliza las metodologías científico-sociales como medio para acceder a la realidad social de los latinos en los Estados Unidos y posteriormente «teologiza a partir de la realidad descrita por los datos sociales» (Espín, 26).

2.3. La Teología en conjunto. *Teología en conjunto* es un diálogo hecho en colaboración entre los teólogos latinos, expertos en otros campos y la comunidad de fe. Es la práctica de reunirse para debatir un tema determinado. Los especialistas aportan su propio saber al debate, y la comunidad debate el texto a partir de su propia experiencia. Por lo tanto, la *teología en conjunto* va más allá del ámbito académico. A través del diálogo se abordan las cuestiones, intereses y luchas a los que se enfrentan los latinos. Este esfuerzo colaborativo pretende desarrollar una teología cimentada en la situación del pueblo marginado y transformar la iglesia para que se convierta en agente de cambio. No toda la teología latina se ha desarrollado en *conjunto*. Sin embargo, los teólogos latinos enfatizan el estilo comunitario de hacer teología sobre el estilo individual. La crítica latina considera la Biblia como posesión de una comunidad más que de un intérprete individual (González 2010, 125). También existe un sentido y una apertura mayores hacia el ecumenismo, especialmente entre protestantes y católicos. El diálogo colaborativo y ecuménico de los teólogos latinos se enmarca dentro de un objetivo común de lucha cultural y social.

3. Temas o características principales.

3.1. Mestizaje. El *mestizaje* es uno de los temas principales dentro de la crítica latina. Este término se refiere a la mezcla de gentes y culturas. Generalmente se emplea para referirse a la mezcla entre las culturas española y americana nativa. J. Vasconcelos, filósofo, educador y político mexicano, desarrolló el concepto de *mestizaje* (que había sido una etiqueta negativa que tenía la connotación de algo ilegítimo) como idea filosófica. En su tratado *La raza cósmica,* Vasconcelos presenta la identidad cultural mixta de mexicanos y latinoamericanos como un desafío a las teorías de superioridad racial basadas en el elitismo occidental. Para Vasconcelos, la mezcla de razas es una dirección natural para la humanidad.

Dentro de este marco, V. Elizondo fue el primero en desarrollar una teología del *mestizaje* basada en las realidades históricas y culturales de los mexicano-americanos en la frontera entre los Estados Unidos y México. Elizondo usa el concepto para desarrollar una teología de la identidad. Las personas *mestizas* construyen su identidad a partir de las culturas que han heredado. Los mexicano-americanos experimentan una

marginación cultural porque no son totalmente aceptados por ninguna de sus culturas de procedencia, mexicana y angloamericana. La teología de Elizondo está enraizada en los escritos del NT, especialmente en los Evangelios sinópticos. Compara la experiencia de los mexicano-americanos con la experiencia de Jesús como *mestizo* de Galilea que fue marginado por muchos judíos y gentiles. El *mestizo* galileo se convirtió en el redentor de los marginados y de la humanidad. En Jesús, Dios se convierte en «el marginado, el avergonzado y el rechazado del mundo» (Elizondo 1995, 19). Dios escogió a Jesús, que tenía una identidad galilea, para ser el Salvador, trascendiendo así las fronteras étnicas que dividen a los seres humanos. El mensaje y la obra de Jesús fueron liberadores e inclusivos, y anticiparon la experiencia y liberación de los mexicano-americanos.

Elizondo propone que los mexicano-americanos, en calidad de personas rechazadas y escogidas, pueden convertirse en instrumentos que traigan la «unidad entre la gente de las dos Américas» (Elizondo 1983, 100). El bilingüismo y el biculturalismo como posición social le permiten a uno participar en la crítica, formación y cambio sociales, y señalar el camino a la nueva vida. Otros eruditos latinos se ha basado en la obra de Elizondo y han hecho suyos los tipos, puntos de vista y significados del concepto de *mestizaje* (e.g., *satos* y *mulatos*) (Martell-Ortero, 675).

3.2. Praxis y religiosidad popular. Los teólogos latinos tratan de situar la tarea teológica dentro de la praxis de sus comunidades. Una de las características principales de la crítica latina es su permanente diálogo con las experiencias de la gente y de la iglesia latina. Esto produce una teología que surge de la iglesia; entrecruza el pensamiento de los eruditos latinos con la iglesia y sus necesidades. Se trata de una «teología basada en la praxis» (Goizueta, 71).

Otra característica de la teología latina es que toma en consideración la naturaleza religiosa de la cultura y las expresiones de fe de la gente. La «religiosidad popular» se puede definir como el conjunto de prácticas, rituales, símbolos y expresiones que derivan de la comunidad de fe en la que amplían su conciencia del evangelio y su fe en Cristo. O. Espín afirma que el cristianismo popular es «portador de cultura e identidad»; para Espín, los ritos y símbolos del cristianismo popular son «como puertas» a través de las cuales uno puede sentir la fe del pueblo y sus

luchas (Espín, 35). Por medio de los símbolos culturales y religiosos los marginados expresan sus experiencias de opresión y sus esperanzas. Las expresiones de religiosidad popular están más presentes en el catolicismo que en el protestantismo.

La religiosidad popular revela la praxis como «intrínsecamente comunitaria» y «festiva o estética» (Goizueta, 67). La praxis religiosa popular afirma a la comunidad frente a la experiencia de marginación y se convierte en una «fuente crucial de empoderamiento y liberación» (Goizueta, 69).

3.3. Énfasis en la Escritura. La crítica latina pone un «gran énfasis en la Escritura»; en concreto, los intérpretes protestantes le dan prioridad a la Escritura (González 1998, 12). J. González dice que los teólogos latinos protestantes comienzan su interpretación de un texto dado con «la lectura en sí de las Escrituras»; se trata de la primera etapa (González 2010, 119). La crítica latina concibe la Biblia como un «arma efectiva en las luchas contra la marginación y la discriminación, así como un fiel aliado en la lucha por la liberación» (Segovia 1992, 49).

4. Conclusión.

La crítica latina ha realizado contribuciones características a los campos teológicos. Las perspectivas y enfoques latinos a los Evangelios permiten que los lectores identifiquen valores y descubran significados que podrían no estar claros o no ser identificables con otros enfoques. La perspectiva latina y sus distintos enfoques pone al descubierto la marginalidad y cuestiona los enfoques tradicionales de la interpretación. Los eruditos latinos que utilizan esta forma de análisis fundamentan su interpretación en su cultura, creando así una teología que responde a las realidades sociales latinas y que aporta información que puede servirle a la iglesia en general. La crítica latina también ha ayudado a que la interpretación bíblica se volviera algo más globalizada y «menos eurocéntrico u occidental» (Segovia 1998, 20).

Al mismo tiempo, esta crítica surgida del contexto social de los latinoamericanos residentes en EE. UU. debe abordarse «en pleno diálogo con la teología y la hermenéutica bíblica contemporáneas» (Segovia 1992, 49). La crítica latina necesita ser consciente de sí misma y reconocer que la experiencia de la marginación no se convertirá en el único contexto ni en el contexto normativo para la interpretación de las

Escrituras.

Véase también CRÍTICA AFROAMERICANA; CRÍTICAS FEMINISTA Y *MUJERISTA*; CRÍTICA POSCOLONIAL; INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS EVANGELIOS.

BIBLIOGRAFÍA. **E. Agosto,** «Latino/a Hermeneutics», en *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ed. J. B. Green (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2010) 350–71; **O. E. Costas,** «Evangelism from the Periphery: A Galilean Model», *Apuntes* 2 (1982) 51–59; ídem, «Evangelism from the Periphery: The Universality of Galilee», *Apuntes* 2 (1982) 75–84; **M. A. De La Torre y G. Espinos,** eds., *Rethinking Latino(a) Religion and Identity* (Cleveland: Pilgrim Press, 2006); **V. Elizondo,** *Galilean Journey: The Mexican American Promise* (Maryknoll, NY: Orbis, 1983); ídem, «Mestizaje as a Locus of Theological Reflection», en *Mestizo Christianity: Theology from a Latino Perspective*, ed. A. J. Bañuelos (Maryknoll, NY: Orbis, 1995) 8–25; **O. O. Espín,** «The State of U.S. Latino/a Theology: An Understanding», *Perspectivas* 4 (2000) 19–55; **R. S. Goizueta,** «Rediscovering Praxis», en *We Are a People! Initiatives in Hispanic American Theology*, ed. R. S. Goizueta (Mineápolis: Fortress, 1992) 51–78; **J. González,** *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon, 1990); ídem, *Santa Biblia: The Bible Through Hispanic Eyes* (Nashville: Abingdon, 1996); ídem, «Characteristics of Latino Protestant Theology», en *Hispanic Christianity Within Mainline Protestant Traditions: A Bibliography*, ed. P. Barton y D. Maldonado (Decatur, GA: Asociación para la Educación Teológica Hispana, 1998) 12–13; ídem, «A Latino Perspective», en *Methods for Luke*, ed. J. B. Green (MBI; Cambridge: Cambridge University Press, 2010) 113–43; **L. Guardiola-Sáenz,** «Reading from Ourselves: Identity and Hermeneutics Among Mexican-American Feminists», en *A Reader in Latina Feminist Theology: Religion and Justice*, ed. M. P. Aquino, D. L. Machado y J. Rodríguez (Austin: University of Texas Press, 2002) 80–97; **G. Gutiérrez,** *A Theology of Liberation*, trad. C. Inda y J. Eagleson (ed. rev.; Maryknoll, NY: Orbis, 1988) - existe edición castellana: Teología de la liberación (Salamanca: Sígueme, 1975); **L. I. Martell-Ortero,** «Liberation Theology», en *Hispanic American Religious Cultures*, ed. M. A. De La Torre (2 vols.; Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2009) 2:671–67; **J. D. Rodríguez y L. I. Martell-Ortero,** eds., *Teología en Conjunto: A Collaborative Hispanic Protestant Theology* (Louisville: Westminster John

Knox, 1997); **F. F. Segovia,** «Hispanic American Theology and the Bible», en *We Are a People! Initiatives in Hispanic American Theology*, ed. R. S. Goizueta (Mineápolis: Fortress, 1992) 21–49; ídem, «Introduction: Pedagogical Discourse and Practices in Contemporary Biblical Criticism», en *Teaching the Bible: The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, ed. F. F. Segovia y M. A. Tolbert (Maryknoll, NY: Orbis, 1998) 1–28; **J. Vasconcelos,** *The Cosmic Race: A Bilingual Edition*, trad. D. T. Jaén (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997).

A. González-Tejera

CRÍTICA NARRATIVA

La crítica narrativa es una metodología para leer los géneros que adoptan la forma de historias. Este método tiene su origen en los círculos crítico-literarios y surgió por primera vez como método independiente aplicado a los estudios bíblicos en la década de 1970. En el estudio de los Evangelios, la crítica narrativa se ha convertido en una importante herramienta interpretativa y ha seguido evolucionando; a menudo se combina intencionadamente con otras metodologías, como la crítica feminista o incluso la crítica histórica.

1. Definición de crítica narrativa
2. Historia de la crítica narrativa en el estudio de los Evangelios
3. Descripción metodológica de la crítica narrativa
4. El aspecto cambiante de la crítica narrativa

1. Definición de crítica narrativa.

En términos generales, la crítica narrativa es un método de interpretación de los relatos bíblicos que presta atención a sus cualidades literarias y, concretamente, a su forma narrativa historiada (Resseguie, 18–19). Algunos de los rasgos literarios que captan la atención de los críticos narrativos son el argumento, la secuenciación, el ritmo, el punto de vista, la caracterización y la ironía. Este tipo de análisis literario va acompañado de un interés en la forma final del texto más que en cuestiones relacionadas con la producción del mismo (e.g., el análisis de fuentes). De hecho, al principio la aplicación de la crítica narrativa a los Evangelios dejó en suspenso los asuntos histórico-críticos primordiales del estudio académico de los Evangelios de los siglos XIX y XX (Powell 1990, 8). También es característico de la crítica narrativa dar por supuesta la unidad del texto, aunque críticas y revaluaciones recientes

han planteado dudas sobre la validez de esta suposición.

2. Historia de la crítica narrativa en el estudio de los Evangelios.

2.1. Influencia de la crítica literaria. El fenómeno de la «Nueva Crítica» estuvo en boga entre los círculos literarios de la década de 1930 como reacción al intento de comprender una obra literaria mediante la recuperación de los motivos psicológicos que impulsaron a su autor a escribirla. La Nueva Crítica destacó la autonomía de la obra literaria de sus amarres situacionales. El texto como algo autónomo respecto de su autor se convirtió en el foco de la tarea interpretativa de esta escuela metodológica concreta. En los años 70 surgió una sensibilidad parecida en el estudio de los Evangelios, lo que preparó el terreno para los enfoques centrados no en el análisis histórico del texto sino en sus características literarias. Uno de esos enfoques fue el estructuralismo, que se ocupó de lo que se denominaron las «estructuras profundas» que van más allá de los mensajes que aparecen en la superficie de un texto. La meta de este análisis era poner al descubierto los elementos universales y unificadores de un texto. La crítica narrativa fue otro de estos enfoques, con su énfasis en cada Evangelio individual, sin tener que recurrir a diversas facetas históricas del texto, incluidos los motivos del autor o las fuentes utilizadas. Mientras que la narratología es la disciplina dentro del campo de la crítica literaria que más se parece a la crítica narrativa, la crítica narrativa en sí, con su nomenclatura y evolución, es básicamente algo propio de los estudios bíblicos.

2.2. Influencia de la crítica de la redacción. Durante el período moderno los expertos se habían centrado mucho en las cuestiones históricas relacionadas con los Evangelios. Los eruditos de los siglos XIX y XX se preocuparon principalmente del asunto de las fuentes de los Evangelios, lo que entrañaba el tema de la dependencia entre los sinópticos (véase PROBLEMA SINÓPTICO) y de las formas *orales que habían precedido a su composición. En la década de 1950, la crítica de la *redacción había aparecido como una extensión de este interés en las fuentes. Los críticos de la redacción trataron de determinar los intereses teológicos particulares de los evangelistas analizando los cambios efectuados en sus textos fuente. Estas maniobras editoriales y sus correspondientes contribuciones teológicas se utilizaron posteriormente para reconstruir el marco eclesial y social concreto de cada evangelista.

Una de las consecuencias de la crítica de la redacción (especialmente en su manifestación posterior como crítica de la composición) fue una interacción más aplicada con la forma final de cada Evangelio. En énfasis en la forma final se convirtió en una marca de la crítica narrativa. De manera que, si bien existen diferencias importantes entre la crítica de la redacción y la crítica narrativa, la primera ayudó a abonar el camino para la aparición de esta última en el campo de los estudios sobre los Evangelios.

2.3. Aparición de la crítica narrativa en los estudios sobre los Evangelios. Aunque hubo múltiples incursiones anteriores en el análisis crítico-literario de los Evangelios (e.g., Perrin; véase Stibbe, 6), la labor del Seminario sobre Marcos de la Society of Biblical Literature (1971–1980) resultó trascendental dentro de los estudios sobre los Evangelios. En una conferencia presentada ante el Seminario sobre Marcos en 1980, en la que se resumía la tarea del seminario, D. Rhoads empleó por primera vez el término «crítica narrativa» para referirse al análisis literario de los Evangelios (Rhoads 1982, 412). En esa ponencia identificó dos desarrollos que habían llevado a la crítica narrativa en Marcos. El primero era el paso de la fragmentación textual, que era resultado de la aplicación de los métodos histórico-críticos, a una unidad narrativa mayor. El segundo era un cambio de atención, que había pasado de la historia a la ficción. Con esto último quiso decir que «al final, el mundo narrativo de la historia [de Marcos] es una creación literaria del autor» que posee una integridad propia aparte de sus referentes históricos (Rhoads 1982, 413). Algunos de los frutos del trabajo prospectivo del Seminario sobre Marcos se publicaron en *Mark as Story* (Rhoads y Michie - existe edición castellana: Marcos como relato [Salamanca: Sígueme, 2002]). La crítica narrativa aplicada a los demás Evangelios continuó en años siguientes con obras como *Matthew as Story* [Mateo como relato] (Kingsbury 1988a [publicado por primera vez en 1986]), *The Narrative Unity of Luke-Acts* [La unidad narrativa de Lucas-Hechos] (Tannehill) y *Anatomy of the Fourth Gospel* [Anatomía del cuarto Evangelio] (Culpepper).

Las primeras cuestiones que fueron surgiendo en la crítica narrativa se centraron en su relación con la interacción histórica con los Evangelios, especialmente dado que la crítica histórica había dominado durante tanto tiempo como el método prevalente en el estudio de los

Evangelios. Por ejemplo, en una forma temprana de crítica narrativa, el crítico se aproximaba a un Evangelio como un lector que lo leía por primera vez, lo que incluía el compromiso de leerlo como si no conociera las partes posteriores de la historia. Asumir la perspectiva de un lector novel también incluía (para algunos) una visión minimalista del conocimiento del lector implícito. Por ejemplo, R. Edwards, un crítico narrativo de Mateo, definió al lector implícito como un lector novel que solamente conoce la información histórica o cultural que proporciona el propio relato (Edwards, 10). En contraste con esta perspectiva, una aplicación más habitual de la crítica narrativa concibe la figura de un lector implícito que conoce todo lo que el autor implícito espera que el lector sepa, incluyendo la competencia lingüística, el conocimiento universal y el conocimiento sociocultural que presupone la narración, así como el conocimiento de otro tipo de literatura empleada, como es el caso del AT (Powell 1993, 32).

Si bien la crítica narrativa de los cuatro Evangelios se caracteriza por una significativa coincidencia en cuanto a compromisos, terminología y objetivos, han surgido algunas diferencias de énfasis basadas en los rasgos singulares de cada Evangelio. Por ejemplo, el carácter abrupto del final de Marcos (Mc 16:8) lo convirtió en un terreno fértil para el debate sobre las conclusiones narrativas; o la ausencia de las mismas, en el caso de Marcos. La crítica narrativa del Evangelio de Juan, por otro lado, ha tenido que enfrentarse al modo en que se utiliza la ironía a lo largo de ese libro.

3. Descripción metodológica de la crítica narrativa.

3.1. Los dos planos de un relato. Muchos de los primeros críticos narrativos basaron su concepción de la disciplina en la obra de S. Chatman *Story and Discourse* [Historia y discurso] (1978), centrándose especialmente en la distinción que hacía este autor entre los dos planos de un relato. Por consiguiente, la crítica narrativa suele destacar los planos de la historia y del discurso de un relato (Rhoads y Michie se refieren a estos dos planos como la historia y la retórica). El plano de la historia consiste en los elementos que la mayoría de lectores percibe fácilmente al leer un relato: los marcos, acontecimientos y personajes que componen el argumento de la historia. El plano del discurso (o la «retórica» del relato) consta de elementos como el punto de vista,

narración, secuencia y ritmo de los acontecimientos, argumentalidad, caracterización, ironía, patrones estructurales y estilísticos (Brown 2002, 25; Powell 2010, 245–49). La lógica narrativa de un Evangelio aparece con mayor nitidez si le hacemos preguntas interpretativas al discurso del relato. E. Malbon describe esto como ocuparse de «*cómo* significa la historia, esto es, la manera en que el autor implícito utiliza los personajes, marcos, argumento y retórica para comunicar un significado» (Malbon 2008, 47). Aunque la crítica narrativa ha recibido críticas por introducir una cierta complejidad conceptual y léxica, los rasgos básicos de la crítica narrativa tienen más que ver con lo que J. Green llama el desarrollo de las «sensibilidades literarias» que con una «tecnología literaria» (Green 2010, 98).

Un ejemplo de cómo una historia crea significado se puede ver en la disposición mateana de la enseñanza de Jesús en cinco grandes discursos (Mt 5–7; 10; 13; 18; 24–25). La colocación de gran parte de la enseñanza de Jesús en estos bloques afecta al ritmo de la historia. Al lector se le ofrece una experiencia de la enseñanza de Jesús con menos interrupciones narrativas y con un sentido mayor de ser enseñado por Jesús «en tiempo real». La audiencia de estos bloques didácticos en el plano de la historia de Mateo (generalmente los discípulos) va desapareciendo hasta cierto punto a medida que avanza cada uno de los discursos, de modo que el lector experimenta una sensación más inmediata de ser el receptor de la enseñanza de Jesús (Brown 2005).

3.2. Conceptos del autor y el lector implícitos. Otro prisma metodológico fundamental de la crítica narrativa atañe a los conceptos de autor implícito y lector implícito. Estos constructos no deben equipararse al autor y la audiencia empíricos. Antes bien, el autor implícito es el autor que presupone el relato, y por lo tanto es un constructo textual. Así, por ejemplo, en vez de reconstruir el autor histórico del Evangelio de Marcos, la crítica narrativa se basa en el autor implícito de Marcos (i.e., el autor que comienza su Evangelio con una combinación de pasajes del AT para iluminar la identidad de Jesús en relación con las esperanzas de Israel y que presenta a los discípulos como duros de corazón y obtusos).

Un aspecto esencial de la metodología crítico-narrativa es la tarea de leer el relato como el lector implícito: «esa persona imaginaria en base a la que se debe pensar la intención del texto que siempre alcanza su

cumplimiento» (Kingsbury 1988a, 38). No obstante, el concepto de lector implícito varía bastante entre los críticos narrativos. Para algunos, se trata de un constructo completamente textual (esto es, el lector que presupone el texto). Por ejemplo, según R. Culpepper, el lector implícito es «definido por el texto como aquel que realiza todas las maniobras mentales requeridas para entrar en el mundo narrativo y responder a él como pretende el autor implícito» (Culpepper, 7). En esta definición el propio texto aporta las pistas de lo que es un lector «ideal» que debe comprender y responder adecuadamente y cumplir así las intenciones del autor implícito del texto.

Otros críticos narrativos, siguiendo el final más abierto de la descripción de W. Iser, definen al lector implícito en la intersección de un texto y sus lectores empíricos. Para Iser y los que utilizan su constructo del lector implícito, los lectores reales necesariamente contribuyen al significado del texto llenando sus huecos intrínsecos. Al hacerlo, dan forma al lector implícito como aquel que actualiza las intenciones del relato (e.g., Howell, 210–11). Como tales, «las narraciones no se pueden sellar herméticamente y mantenerse aisladas de las situaciones en las que las audiencias las encuentran» (Thatcher, 33).

Estos conceptos de autor y lector implícitos son cruciales para la crítica narrativa y su método interpretativo, ya que un objetivo clave de la lectura crítico-narrativa es construir al lector implícito de un determinado relato. Desde una perspectiva narrativa, las intenciones comunicativas del Evangelio de Lucas vienen determinadas por el modo en que el autor implícito de Lucas da forma al lector implícito. Si se determina que el lector implícito de Lucas es alguien que participa en el reino de Dios que trae Jesús a través de la renuncia al interés por el estatus y de recibir a quienes han estado en los márgenes de la sociedad, entonces tal participación forma parte del significado y objetivo del relato de Lucas.

4. El aspecto cambiante de la crítica narrativa.

4.1. Críticas y respuestas. La crítica narrativa sigue manteniendo un lugar importante en el estudio de los Evangelios, a pesar de, y posiblemente debido a, las críticas que han surgido y que han sido abordadas por los críticos narrativos. Como método, la crítica narrativa

ha demostrado ser bastante flexible, y sus practicantes han respondido a las preocupaciones que se han expresado volviendo a imaginar sus parámetros.

4.1.1. Crítica histórica. Las valoraciones de la crítica narrativa han venido planteando cuestiones de índole histórica desde que esta comenzó. Por ejemplo, la crítica narrativa fue acusada de ignorar los asuntos históricos en su búsqueda de la autonomía textual. Los primeros intentos de responder a estas críticas incluyeron el uso del constructo del lector implícito con fines históricos. J. Kingsbury, por ejemplo, sostuvo que el lector implícito tal vez podría aportar un índice aproximado a la audiencia empírica. En uno de los capítulos finales de *Matthew as Story* (Mateo como relato) extrapola sus propias conclusiones históricas sobre la audiencia de Mateo a partir de una lectura narrativa. Al hacer este tipo de reconstrucciones, los críticos narrativos han enfatizado la importancia de comprender un Evangelio de manera holística, en lugar de utilizar un evangelio de forma fragmentada para reconstruir la audiencia a la que pretendía llegar (Kingsbury 1988b, 459; Culpepper, 11).

En respuesta a las primeras valoraciones que indicaban que la crítica narrativa debía complementarse con los métodos históricos, los críticos narrativos de los últimos años han adoptado un enfoque más global. Argumentando que «el análisis narrativo de los Evangelios debería ser tan inclusivo y completo metodológicamente como fuera posible», P. Merenlahti y R. Hakola recomendaron una metodología ecléctica que entienda que el análisis narrativo es una parte integral del estudio histórico (Merenlahti y Hakola, 47–48; véase también Stibbe). El modo en que se produce esta integración es objeto de cierto debate. Merenlahti aboga por un tipo de crítica narrativa que se ocupe de la disonancia ideológica en cada uno de los relatos evangélicos (Merenlahti, 97). Este autor define el argumento de un Evangelio como una entidad literaria y, a la vez, «un proceso histórico que busca crear un significado ideológico» (Merenlahti, 100). Esta última idea es un reconocimiento de las particularidades y tensiones históricas dentro de un Evangelio, sin hacer de esas exigencias históricas el único foco o el medio principal de interpretación. Al contrario, Merenlahti y Hakola hablar de apreciar la polifonía del texto, con sus ecos de diversas tradiciones orales, múltiples autores y contextos e ideologías encontradas (Merenlahti y Hakola, 32).

Como alternativa, Green, aun afirmando la importancia del análisis histórico en el estudio de los Evangelios, critica que se lean de un modo que presuponga la capacidad de distinguir claramente entre narrativa e historia. Puesto que todos los relatos que realizan afirmaciones históricas, incluidos los Evangelios, son en sí mismos «representaciones narrativas de la historia», es importante ocuparse en primer lugar de la cualidad narrativa del texto (Green 1997, 2). Sin embargo, Green reconoce sin reparos que los Evangelios, como «productos culturales», exigen una comprensión de su entorno cultural y social como una de las tareas crítico-narrativas esenciales (Green 1997, 19). Se muestra más reacio, no obstante, a juntar una sensibilidad narrativa con el paradigma histórico-crítico que supone que los Evangelios aportan material para una reconstrucción del pasado, ya que esta última labor resulta en un relato reelaborado que es bastante diferente de cualquiera de los que aportan los cuatro Evangelios canónicos (Green 2011).

4.1.2. Crítica del modelo de Chatman. Desde otro ángulo, bien pronto comenzó a criticarse el modelo de los dos planos que la crítica narrativa había heredado de Chatman. S. Moore sostiene que un relato no tiene un plano de historia y otro de discurso. Para Moore, el plano de la historia ya funciona como plano del discurso; la mano del autor implícito está totalmente presente en los elementos de la historia. «La narración es ineludiblemente retórica» (Moore, 66). La obra de Moore ha cuestionado la perspectiva formalista de la crítica de la narración que tiende a dar por válida la autonomía del texto tanto con respecto al autor empírico como a los lectores reales. Críticas como estas han llevado a una representación más complicada del constructo del lector implícito en versiones contemporáneas de la crítica narrativa.

4.1.3. Crítica de la supuesta coherencia. Un tema importante que sigue provocando debates es la cuestión de si la crítica narrativa debería dar por sentada la coherencia del relato. Esta suposición era característica de la primera crítica narrativa, pero las críticas han provocado que surgieran formas más divergentes de entender y expresar la cohesión narrativa. Bastante pronto, M. de Boer censuró la crítica narrativa por afirmar la coherencia de la narración como presupuesto metodológico (de Boer, 44). Más recientemente, Merenlahti ha dicho que una lectura narrativa que «consigue integrar con éxito cualquier rasgo incongruente dentro de un todo» no hace justicia a la naturaleza de las narraciones,

que incluyen voces disonantes en virtud de su posición ideológica (Merenlahti, 97).

Rhoads convenientemente indica que la crítica narrativa se ha basado en la unidad narrativa como recurso heurístico para comenzar su labor (Rhoads 1999, 267). Como tal, las suposiciones sobre la unidad se pueden mantener de manera más flexible de lo que han supuesto los críticos del método. Además, es mejor concebir la unidad narrativa tal como lo hacían los antiguos griegos, una unidad que tenía menos que ver con la unidad de tema y más con la unidad de propósito, menos con la belleza y más con la verdad (Merenlahti y Hakola, 32). Esta concepción ofrece la posibilidad de que la crítica narrativa de los Evangelios cambie el foco de lugar, de una mera apreciación literaria de la coherencia narrativa al reconocimiento de una especie de coherencia de propósito global. Si los relatos, antiguos y modernos, son un «intento de situar los acontecimientos dentro de una secuencia coherente que tenga sentido», entonces construir un significado es una característica fundamental de los Evangelios como relatos (Green 1997, 15; también 2010). Cuando se contempla desde esta perspectiva, la unidad narrativa, entendida como coherencia de propósito y significado, podría seguir siendo una hipótesis de trabajo para las lecturas crítico-narrativas de los Evangelios.

4.1.4. Crítica de las clasificaciones derivadas de la ficción. Quienes cuestionan la crítica narrativa desde sus inicios se han preguntado si los métodos desarrollados para interpretar la ficción contemporánea resultan adecuados para enfrentarse a relatos antiguos que de alguna manera pretenden presentar realidades históricas. Aportaciones recientes sobre esta cuestión han hecho hincapié en que, si bien existe poca o ninguna diferencia formal entre los relatos de ficción y no ficción, hay otras distinciones clave tanto desde la perspectiva del autor como de la audiencia. Así, las categorías formales derivadas de la ficción moderna pueden resultar útiles para analizar relatos históricos antiguos sin la correspondiente desaparición de las distinciones entre los relatos de ficción y no ficción. En relación con el punto de vista del autor, el tipo de pretensiones de veracidad implícitas en un relato de no ficción indica que el autor tiene una actitud distinta hacia la narración que si se tratara de un relato de ficción. Por lo tanto, en cierta manera el autor de un Evangelio es el que garantiza la veracidad del relato (e.g., el sentimiento

expresado en Jn 19:35) (Merenlahti y Hakola, 34–35).

Por parte de la audiencia, los lectores responden de forma distinta a los relatos de ficción y no ficción, tanto en lo afectivo como por el modo en que llenan los huecos intrínsecos a todo relato (Merenlahti y Hakola, 38). Por ejemplo, aunque se ha sostenido que a *Pilato se le presenta de términos bastante positivos en el Evangelio de Mateo (véase Mt 27:24–25), el hecho de que una audiencia judía del siglo I hubiera ido llenando los huecos narrativos con información sociocultural hace que esta afirmación resulte complicada. La antipatía judía hacia Pilato, dadas sus frecuentes transgresiones de las costumbres y sensibilidades judías, habría ido completando las esquinas de Mateo 27 para crear un retrato negativo que hiciera recaer gran parte de la culpa de la *muerte de Jesús sobre él (pese a sus protestas en Mt 27:24, cf. Mt 27:26). L. Dolezel se basa en la idea de los huecos en la narración para indicar cómo los relatos de no ficción llevan a sus lectores a apoyarse en la historia, y no en la ficción, para llenar cualquier laguna narrativa. Por consiguiente, los relatos históricos funcionan con un número mayor de restricciones en relación con los huecos en la narración que los relatos de ficción (Dolezel, 269). La cuidadosa distinción entre relatos de ficción y no ficción significa que los métodos desarrollados para el análisis de la ficción también se pueden aplicar con provecho a los relatos de no ficción, afirmando siempre la postura característica del autor y la audiencia de un Evangelio, ya que ese evangelio tiene unas pretensiones de veracidad que van más allá de los parámetros de la historia.

4.2. Influencia permanente. La crítica narrativa, como uno más dentro de una serie de métodos literarios (e.g., estructuralismo, análisis de la respuesta del lector, deconstruccionismo) introducidos en el campo de los estudios bíblicos en los últimos cuarenta años, ha ido ganando relevancia y ha contribuido a un eclecticismo metodológico que incluye diversos tipos de enfoques que se centran en la intersección entre el texto y la cultura, tales como las críticas *científico-sociales, la crítica *poscolonial y la crítica *feminista.

Igual que en sus comienzos, la crítica narrativa sigue siendo considerada por algunos como una ampliación y matización de los esfuerzos histórico-críticos (e.g., Reinhartz). La crítica narrativa también ha sido utilizada como una herramienta metodológica para interpretar y elaborar la teología de un determinado evangelio (e.g., Malbon 2009).

Otras aplicaciones de la crítica narrativa a los Evangelios incluyen su uso para arrojar luz sobre las cuestiones crítico-textuales (e.g., Shepherd) y para informar la práctica de la predicación (e.g., Graves y Schlafer). Los enfoques narrativos también continúan basándose en otras disciplinas con vistas a proporcionar lecturas polifacéticas que sepan reconocer mejor los Evangelios como relatos antiguos. Un ejemplo es la creciente atención a la oralidad de los Evangelios en los enfoques narrativos (Rhoads 1999, 276). Puesto que los Evangelios como documentos pretendían ser transmitidos oralmente, prestar atención a sus rasgos orales (y auditivos) es una tarea interpretativa productiva.

La flexibilidad de la crítica narrativa para responder a las preguntas y críticas y para adaptarse a los intereses cambiantes ha contribuido a su continuo uso e influencia en el estudio de los Evangelios. Desde las primeras versiones de la crítica narrativa, con sus tendencias ahistóricas, los críticos narrativos han afrontado las cuestiones y los intereses históricos de muchas maneras, permitiendo que la crítica narrativa se hiciera «técnicamente más avanzada y metodológicamente más inclusiva» (Merenlahti, 116). Como tal, la crítica narrativa se ha convertido en una metodología consolidada en el estudio de los Evangelios, con una creciente influencia en un campo cada vez más amplio.

Véase también CRÍTICA CANÓNICA; CRÍTICAS FEMINISTA Y *MUJERISTA*; CRÍTICA DE LAS FORMAS; EVANGELIO: GÉNERO; HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA; CRÍTICA LATINA; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; CRÍTICA POSCOLONIAL; CRÍTICA DE LA REDACCIÓN; CRÍTICAS CIENTÍFICO-SOCIALES.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Brown,** «Direct Engagement of the Reader in Matthew's Discourses: Rhetorical Techniques and Scholarly Consensus», *NTS* 51 (2005) 19–35; ídem, *Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples* (SBLAB 9; Atlanta: Scholars Press, 2002); **S. Chatman,** *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978); **R. A. Culpepper,** *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Filadelfia: Fortress, 1983); **M. C. de Boer,** «Narrative Criticism, Historical Criticism, and the Gospel of John», *JSNT* 47 (1992) 35–48; **L. Dolezel,** «Fictional and Historical Narrative: Meeting the Postmodernist Challenge», en *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis*, ed. D.

Herman (Columbus: Ohio State University Press, 1999) 247–73; **R. A. Edwards,** *Matthew's Narrative Portrait of Disciples: How the Text-Connoted Reader Is Informed* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997); **M. Graves y D. Schlafer,** eds., *What's the Shape of Narrative Preaching? Essays in Honor of Eugene L. Lowry* (St. Louis: Chalice Press, 2008); **J. B. Green,** *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); ídem, «Narrative Criticism», en *Methods for Luke*, ed. J. B. Green (MBI; Cambridge: Cambridge University Press, 2010) 74–112; ídem, «Rethinking "History" for Theological Interpretation», *JTI* 5 (2011) 159–73; **D. Howell,** *Matthew's Inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (JSNTSup 42; Sheffield: JSOT Press, 1990); **W. Iser,** *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974); **J. D. Kingsbury,** *Matthew as Story* (2ª ed.; Filadelfia: Fortress, 1988a); ídem, «Reflections on "The Reader" of Matthew's Gospel», *NTS* 34 (1988b) 443–60; **E. S. Malbon,** «Narrative Criticism: How Does the Story Mean?» en *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*, ed. J. C. Anderson y S. D. Moore (2ª ed.; Mineápolis: Fortress, 2008) 23–49; ídem, *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009); **P. Merenlahti,** *Poetics for the Gospels? Rethinking Narrative Criticism* (SNTW; Londres: T & T Clark, 2002); **P. Merenlahti y R. Hakola,** «Reconceiving Narrative Criticism», en *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, ed. D. Rhoads y K. Syreeni (JSNTSup 184; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 13–48; **S. D. Moore,** *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (New Haven: Yale University Press, 1989); **N. Perrin,** «Evangelist as Author», *BR* 17 (1972) 5–18; **M. A. Powell,** *What Is Narrative Criticism?* (GBS; Mineápolis: Fortress, 1990); ídem, «Expected and Unexpected Readings of Matthew: What the Reader Knows», *AsTJ* 48 (1993) 31–51; ídem, «Narrative Criticism», en *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ed. J. B. Green (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2010) 240–58; **A. Reinhartz,** «Building Skyscrapers on Toothpicks: The Literary-Critical Challenge to Historical Criticism», en *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, ed. T. Thatcher y S. D. Moore (SBLRBS 55; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008) 55–76; **J. Resseguie,** *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction* (Grand Rapids:

Baker Academic, 2005); **D. Rhoads,** «Narrative Criticism and the Gospel of Mark», *JAAR* 50 (1982) 411–34; ídem, «Narrative Criticism: Practices and Prospects», en *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, ed. D. Rhoads y K. Syreeni (JSNTSup 184; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 264–85; **D. Rhoads y D. Michie,** *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1982) - existe edición castellana: Marcos como relato (Salamanca: Sígueme, 2002); **T. R. Shepherd,** «Narrative Analysis as a Text Critical Tool: Mark 16 in Codex W as a Test Case», *JSNT* 32 (2009) 77–98; **M. Stibbe**, *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (SNTSMS 73; Cambridge: Cambridge University Press, 1992); **R. Tannehill,** *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation: The Gospel According to Luke* (Filadelfia: Fortress Press, 1986); **T. Thatcher,** «Anatomies of the Fourth Gospel: Past, Present, and Future Probes», en *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*, ed. T. Thatcher y S. D. Moore (SBLRBS 55; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008) 1–35.

J. Brown

CRÍTICA POSCOLONIAL

El *poscolonialismo* es un término paraguas para la investigación de las ramificaciones de la colonización, que se pregunta por los sistemas de conocimiento y poder que influyen sobre la retórica de tales discursos y fomenta los puntos de vista de los pueblos marginados al tiempo que critica las estructuras que perpetúan la dominación cultural. En un sentido histórico, el término *poscolonial* hace referencia a un período reciente de análisis y crítica de la historia de la colonización en el mundo occidental, un período que abarca desde el siglo XVI hasta principios del siglo XX.

Por tanto, la crítica poscolonial no es un método que cuente con pautas concretas para el intérprete que maneja los textos bíblicos, sino más bien una sensibilidad y una perspectiva que se fijan atentamente en la relación entre la interpretación de los textos y las estructuras de poder en que esos textos están situados, tanto en el mundo antiguo como en el contemporáneo. Basándose en este enfoque teórico más amplio, interdisciplinar y sofisticado, los partidarios del mismo interpretan documentos literarios —por ejemplo, documentos antiguos y posteriores

interpretaciones sobre esos textos— a la luz de la compleja interrelación de numerosos conceptos relacionados con los idearios, propósitos y representaciones. Uno de los intereses fundamentales es si un determinado «texto» (escrito o de otro tipo) apoya, critica o ridiculiza al colonizador (o al colonizado), su discurso o ideario. ¿Acaso las estructuras sociales que detentan el poder fuerzan a los «textos» a construir una visión que manifieste simpatía hacia su causa? Teniendo esta pregunta en mente, los intérpretes poscoloniales analizan los textos bíblicos, que a menudo se encuentran entre los que están en el poder y los desempoderados. Además, la crítica poscolonial se ocupa de cuestionar la historia de la interpretación bíblica, dando por supuesto que detrás de las pretensiones de una interpretación objetiva se ocultan idearios de más calado.

1. Primeros teóricos y sus aportaciones
2. Influencia de R. S. Sugirtharajah
3. Lectura poscolonial de los textos bíblicos

1. Primeros teóricos y sus aportaciones.

Numerosos teóricos contemporáneos siguen dotando de forma y sustancia a este enfoque. Fundamentales para su creciente popularidad fueron las primeras aportaciones teóricas de Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak.

1.1. Edward Said. El proyecto de Said titulado *Orientalism* [Orientalismo] (1978) es considerado por muchos como el punto de partida formal del interés académico en este enfoque. El amplio proyecto cultural de Said era un estudio de la historia social sobre cómo Occidente observaba, describía y fabricaba una concepción de Oriente como «oriental» —esto es, el «otro»— a menudo sin considerar la subjetividad de las personas de su estudio. La supuesta objetividad de Occidente presentaba un tipo concreto de «verdad» que representaba al otro de un modo que resultaba menos atractivo, más sensual (especialmente las mujeres orientales) y menos racional (según los cánones occidentales). Entre otras cosas, el estudio de Said aportó ideas ventajosas para un marco teórico más amplio, como la lectura a contrapunto, que consiste en el deseo de leer al menos dos documentos desde diferentes perspectivas simultáneamente, uno desde el interior y otro desde el exterior.

Leer a contrapunto es yuxtaponer los textos de la corriente principal con los de la subalterna, o los textos del colonizador con los del colonizado. Este enfoque permite a los intérpretes colocar estos documentos en «conversación» el uno con el otro. No se trata de establecer una jerarquía de significado, como si un texto fuera más valioso que el otro; más bien, lo que se pretende es buscar brechas y también vínculos entre los dos. Esta estrategia puede incluir la lectura de textos «primarios» así como de interpretaciones «secundarias» de los textos primarios. Por consiguiente, uno lee a expertos «marginales» o «indígenas» junto a los expertos «convencionales» (generalmente varones occidentales de raza blanca europeos o norteamericanos).

1.2. Homi Bhabha. Bhabha, junto con el Said de los últimos tiempos, reconoció las complejas estructuras existentes para investigar a los otros. En ocasiones el indígena adopta o asume la retórica de los colonizadores, viviendo simultáneamente en dos mundos complejos. Bhabha contribuye al concepto de ambivalencia o hibridez, la conjunción de dos espacios en los que ninguno de ellos es abolido por completo, creando así un espacio «ambivalente» o «híbrido». Bhabha se refiere a esto como un «tercer espacio». En una entrevista con W. J. T. Mitchell, Bhabha describe un ejemplo de lo que él llama una «Biblia vegetariana». Los hindúes estaban dispuestos a convertirse en hindúes cristianos si los sacerdotes cristianos renunciaban a comer carne. Los hindúes cristianos y la «Biblia» que tradujeron al hindi se convirtieron en un espacio hibridado y recién desarrollado, parcialmente separado del mundo occidental de habla inglesa.

1.3. Gayatri Spivak. Spivak, más que Said o Bhabha, investigó el lado lingüístico-literario de los estudios poscoloniales. En un ensayo muy citado, «Can the Subaltern Speak?» [¿Puede hablar lo subalterno?], Spivak cuestionó el potencial de los indígenas o marginados para tener su propio discurso. En el registro tradicional, histórico y académico, los otros representan lo subalterno, los nativos acerca de los cuales se suelen registrar los acontecimientos históricos. Si uno sigue únicamente la historia colonial, «el subalterno no tiene historia y no puede hablar» (Spivak, 28). Este tipo de historia es una perspectiva elitista. El toque de atención de Spivak (junto al de otros, como Ranajit Guha y Dipesh Chakrabarty) ha sensibilizado a los teóricos poscoloniales para que reorienten algunos de sus proyectos de una manera más intencionada.

2. Influencia de R. S. Sugirtharajah.

A nadie se le relaciona más a menudo con la crítica poscolonial que a R. S. Sugirtharajah, de la Universidad de Birmingham. Desde su pionera colección (editada y actualizada por él) *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* [Voces desde los márgenes: interpretación de la Biblia en el Tercer Mundo], ampliamente utilizada como libro de texto en clases de Biblia y Teología, hasta su papel como editor de la serie *The Bible and Postcolonialism* [La Biblia y el poscolonialismo], sigue distinguiendo y fomentando nuevas conversaciones bajo este enfoque. En la actualidad, tiene dos *Festschriften* en su honor, que contribuyen a su impacto en este campo (Premnath; Liew 2009). Sugirtharajah desafía a sus compañeros de viaje a repensar la centralidad de la Biblia: esto es, la colección de documentos antiguos procedentes del Antiguo Oriente Próximo y el mundo mediterráneo. Descentralizar el texto (incluso el texto bíblico) es uno de los objetivos de algunos intérpretes poscoloniales, un fenómeno pasado por alto en algunos análisis anteriores «desde los márgenes». La centralidad de la Biblia era un dilema, según Sugirtharajah, en las primeras etapas de la teología de la liberación. Teológicamente, Sugirtharajah desea promover una dinámica interreligiosa más dinámica, tal vez semejante al «tercer espacio» que había concebido Bhabha. Incluso la noción religiosa del «monoteísmo», pese a su énfasis teológico en el NT, tiene consecuencias dañinas para el cristianismo contemporáneo, afirma Sugirtharajah, en particular para aquellos que desean vivir en un mundo más politeísta y global y menos religiosamente exclusivo.

3. Lectura poscolonial de los textos bíblicos.

En el campo de los estudios bíblicos existen en la actualidad tres rumbos que han ido tomando los intérpretes poscoloniales. En primer lugar, algunos intérpretes reconocen e investigan el contexto del Imperio romano como marco de los documentos del cristianismo primitivo. Estos tratados, ¿critican o perpetúan las políticas romanas? ¿Están a favor del imperio o no? La mayoría de los especialistas que van en esta dirección suelen reconocer la diferencia entre las tendencias imperialistas de la antigua *Roma y las del mundo occidental actual. Roma mantuvo el imperialismo sin el capitalismo en el sentido moderno. Pero, no obstante, fue una fuerza imperialista. Otros eruditos poscoloniales, como

S. Moore, no clasificarían claramente al grupo que lleva a cabo «estudios sobre el imperio» explícitamente como practicantes de la interpretación poscolonial. Un énfasis de este enfoque recae sobre la naturaleza política de estos tratados, lo que sirve como correctivo a la excesiva atención en la dimensión teológica de los primitivos textos cristianos.

En segundo lugar, algunos intérpretes poscoloniales (e.g., M. Dube, R. Boer, R. S. Sugirtharajah) se apropian de la idea de Said de la lectura a contrapunto como un aspecto fundamental de su labor exegética. Por ejemplo, G. Soares-Prabhu investiga el denominado pasaje de la Gran Comisión en Mateo 28 a la luz de textos budistas. Este tipo de lectura «intertextual» de reciente desarrollo puede resultar particularmente útil para los cristianos que quieren interactuar de una forma más considerada en los diálogos interreligiosos.

Tercero, un sector importante de la crítica poscolonial analiza cómo interpretan los textos bíblicos los herederos de las comunidades indígenas colonizadas. ¿Cómo leen la Biblia que los misioneros trajeron consigo los «subalternos» afectados por siglos de abuso económico? Como dice un antiguo proverbio africano: «Cuando el hombre blanco vino a nuestro país, él tenía la Biblia y nosotros la tierra. El hombre blanco nos dijo: “oremos”. Tras la oración, el hombre blanco tenía la tierra y nosotros la Biblia» (véase Dube 2001). ¿Cómo se enfrentan a las Escrituras los pueblos indígenas en su contexto no occidental una vez que los misioneros blancos se han marchado?

Las tres aproximaciones les recuerdan a los intérpretes modernos que deben mantener cuestiones concretas en el centro de la investigación: sensibilidad a los temas de las relaciones de poder dentro de las historias, incluyendo el prestar atención a cuestiones relacionadas con la «tierra», la «raza» y el «género»; compromiso con el otro (dentro/fuera del universo de la historia); lectura «a contrapunto», que mezcla las «interpretaciones tradicionales» con las «interpretaciones marginales»; y una sensibilidad para «ayudar a reubicar [la Biblia] en relación con sus raíces y su patrimonio orientales» (Sugirtharajah 2001, 257–58). Estos intereses se ponen de relieve en los textos primarios en cuestión, pero también aportan pistas para la literatura secundaria que trata de guiar la comprensión de los textos primarios.

Además, este enfoque les recuerda a los intérpretes que deben sintonizar con las siguientes preguntas: (1) ¿Quién tiene el poder de

narrar o interpretar historias? (2) ¿A quién pertenecen las historias o los textos? (3) ¿Quién controla el significado? (4) ¿Contra quién van dirigidas las historias o interpretaciones? (5) ¿Cuál es el efecto ético? (6) ¿Quién tiene poder para acceder a los datos? (7) ¿Qué papel juega el género? (8) ¿Qué métodos se consideran apropiados? (9) ¿Adopta el texto o la historia una clara postura contra los poderes gobernantes? (10) ¿Cómo se construye la «otredad» en la historia?

Tal como demuestran estas preguntas, este enfoque considera cuestiones como el poder, el estatus, la identidad, la economía, la etnicidad, etcétera, así como las complejidades de estos asuntos en cualquier texto dado. Opera, pues, en distintos planos a la vez. Primeramente, se muestra sensible ante los temas que rodean al texto que se pretende interpretar. Segundo, es sensible a los temas que rodean a las interpretaciones del texto que se va a interpretar. Tercero, es sensible a los temas que rodean a la cultura del intérprete que está investigando el texto que se pretende interpretar. En definitiva, se trata de los márgenes, las fronteras y el otro, todos ellos —margen, frontera, otro— términos que en sí mismos están en disputa (Liew 2009).

En *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* [Comentario poscolonial de los escritos del Nuevo Testamento], los comentaristas de los cuatro Evangelios se enfrentan a los textos bíblicos desde ángulos poscoloniales. Su ejemplo colectivo nos permite captar algo de la variedad de enfoques poscoloniales aplicados a los Evangelios. Todos estos intérpretes sitúan sus respectivos Evangelios dentro del contexto de la Roma imperial, aunque cada uno maneja las implicaciones de ese marco de una forma distinta. Estos intérpretes reconocen las posturas ambivalentes que adoptan sus Evangelios con respecto a las pretensiones exclusivas de justicia (W. Carter, F. Segovia), la complejidad de sustituir la autoridad con una autoridad alternativa (T. Liew, F. Segovia) o la postura política ambigua de los Evangelios hacia el imperio (V. Burrus, T. Liew). La cuestión de si los Evangelios funcionan como «literatura poscolonial» es abordada y complicada por todos estos intérpretes. La hibridez de los Evangelios puede que sea su rasgo más común. Los Evangelios canónicos utilizan el lengua imperial de *«evangelio» (*euangelion*), «autoridad» (*exousia*) y «poder» (*dynamis*) (véase AUTORIDAD Y PODER) para describir la propia empresa imperial de Dios, que trata de redefinir el significado de estos términos. Es posible

que sea necesario resituar estos términos para comunicar su mensaje en este contexto grecorromano del siglo I. Más inquietante es para estos comentaristas el préstamo de los signos del poder imperial para narrar la evidencia de la obra de Dios en el mundo, incluidos la división (Mt 10:34; Lc 12:51), la destrucción (Mt 22:1–14) y la opresión de género (Mc 7:24–30). Jesús no solo sufre bajo la voluntad del imperio (Mc 10:33–34), sino que también pagará con la misma fuerza «imperial» (Mc 9:1; 14:62). Si bien la presencia terrenal de Jesús simboliza la paz, su retorno en los últimos tiempos se describe, a modo y manera imperial, como una revolución violenta. A veces el «colonizado» imita la retórica y las acciones de sus «colonizadores». En palabras de Bhabha, «La hibridez es la revaluación de la identidad colonial a través de la repetición de los efectos discriminatorios de la identidad. Muestra la necesaria deformación y desplazamiento de todos los ámbitos de discriminación y dominación. Perturba la demanda mimética o narcisista del poder colonial pero vuelve a involucrar sus identificaciones en estrategias de subversión que hacen volver la mirada de los discriminados al ojo del poder» (Bhabha 1995, 34–35).

Por lo tanto, la crítica poscolonial no es un método en el sentido tradicional. Se trata de un sentido, como un «sexto sentido». Los intérpretes pueden añadir este enfoque a otros métodos que estén utilizando. Sin embargo, deberían seguir prestando atención a las implicaciones de sus conclusiones, especialmente al efecto de aquellas interpretaciones sobre las personas que se encuentran en los márgenes de la sociedad.

Véase también CRÍTICA AFROAMERICANA; CRÍTICAS FEMINISTA Y *MUJERISTA*; CRÍTICA LATINA; ROMA.

BIBLIOGRAFÍA. **B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin,** eds., *The Post-Colonial Studies Reader* (Londres: Routledge, 1995); **H. Bhabha,** *Location of Culture* (Londres: Routledge, 1994); ídem, «Signs Taken for Wonders», en *The Post-Colonial Studies Reader*, ed. B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin (Londres: Routledge, 1995) 29–35; **R. Boer,** *Last Stop before Antarctica: The Bible and Postcolonialism in Australia* (BibPost 6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); **P. Childs y P. Williams,** *An Introduction to Post-Colonial Theory* (Nueva York: Prentice Hall, 1997); **L. Donaldson,** ed., *Postcolonialism and Scriptural Readings* (Semeia 75; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001); **L. Donaldson y K. Puilan,**

eds., *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse* (Nueva York: Routledge, 2002); **M. Dube,** *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (St. Louis: Chalice Press, 2000); ídem, «Reading for Decolonization (John 4:1–42)», en *Postcolonialism and Scriptural Readings*, ed. L. Donaldson (Semeia 75; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001) 37–59; **T. B. Liew,** «Postcolonial Biblical Studies», en *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*, ed. J. C. Anderson y S. D. Moore (2ª ed.; Mineápolis, Fortress, 2008); ídem, ed., *Postcolonial Interventions: Essays in Honor of R. S. Sugirtharajah* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009); **S. D. Moore y F. F. Segovia,** eds., *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections* (BibPost; Londres: T & T Clark International, 2005); **D. N. Premnath,** ed., *Border Crossings: Cross-Cultural Hermeneutics* (Maryknoll, NY: Orbis, 2007); **K. Pui-lan,** «Jesus/The Native: Biblical Studies from a Postcolonial Perspective», en *Teaching the Bible: The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, ed. F. F. Segovia y M. A. Tolbert (Maryknoll, NY: Orbis, 1998) 69–85; **E. Said,** *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (Nueva York: Vintage, 1978); ídem, *Culture and Imperialism* (Nueva York: Vintage, 1993); **F. F. Segovia,** *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins* (Maryknoll, NY: Orbis, 2000); **F. F. Segovia y R. S. Sugirtharajah,** eds. *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (BibPost 13; Londres: T & T Clark, 2007); **G. M.Soares-Prabhu,** «Two Mission Commands: An Interpretation of Matthew 28.16–20 in the Light of a Buddhist Text», en *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, ed. R. S. Sugirtharajah (ed. rev.; Maryknoll, NY: Orbis, 2006) 331–46; **G. C. Spivak,** «Can the Subaltern Speak?» en *The Post-Colonial Studies Reader*, ed. B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin (Londres: Routledge, 1995) 24–28; ídem, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); **R. S. Sugirtharajah,** *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism: Contesting Interpretations* (Maryknoll, NY: Orbis, 1997); ídem, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); ídem, *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2002); ídem, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology* (St. Louis: Chalice Press, 2003); ídem., ed., *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* (ed. rev.;

Maryknoll, NY: Orbis, 2006).

E. B. Powery

CRÍTICA TEXTUAL

El estudio crítico-textual de los Evangelios ha experimentado una revisión fundamental en años recientes. El descubrimiento de nuevos manuscritos, la redefinición de la naturaleza y objetivo de las tareas y el continuo avance de los estudios académicos han alterado el paisaje de la crítica textual de una manera importante. La preocupación reinante sobre la forma «original» del texto ha dado paso a una perspectiva más matizada, mientras que se ha replanteado el valor atribuido al «texto» griego recuperado. El texto impreso del *Greek New Testament* (4ª ed.) de Sociedades Bíblicas Unidas y el *Novum Testamentum Graece* (28ª ed.) de Nestle-Aland ya no se equiparan con el «original», y las variantes textuales posteriores ya no se descartan como si carecieran de importancia. Se publican ediciones diplomáticas de los Evangelios (i.e., ediciones pertenecientes a una determinada tradición textual) junto a ediciones reconstruidas, y los cánones de la crítica textual se han vuelto a evaluar. Los manuscritos individuales se valoran con independencia de su edad, material o clasificación, incluso aunque su papel en la reconstrucción del texto sea mínimo.

Tradicionalmente la crítica textual se ha ocupado de recuperar la forma del texto más antigua: en este caso de los textos individuales de los cuatro Evangelios. Se compara cada uno de los manuscritos disponibles con vistas a trazar la historia de los cambios y recuperar el «original». Actualmente, el «texto inicial» ha desplazado al «texto original» como la meta (y frase) de elección, señalando así un cambio en la manera en que se concibe el texto reconstruido. El texto inicial, tal como se entiende hoy día, es el testigo hipotético que se encuentra al comienzo de la tradición textual existente. Esta distinción subraya el hecho de que es posible que nuestros textos impresos no sean exactamente lo que escribieron los antiguos autores. Puede que haya mediado algún tipo de intervención editorial entre la escritura del texto o textos de los autores y la tradición manuscritas que nos ha llegado. Por tanto, se hace necesario argumentar la relación entre el texto del autor y el texto inicial en vez de darla por supuesta en cada unidad de variación.

1. Razón de ser de la crítica textual

2. Métodos de la crítica textual
3. Armonización textual en los Evangelios
4. Las no interpolaciones occidentales
5. Conclusión

1. Razón de ser de la crítica textual.

En los últimos años han aparecido una serie de papiros manuscritos antiguos. Entre ellos se encuentran fragmentos de papiros procedentes de Egipto (Oxirrinco) de Mateo (P^{77}, $^{101–104}$, ^{110}), Lucas (P^{111}) y Juan ($P^{106–109}$, $^{119–122}$).

Marcos, sin embargo, continúa por detrás en cuanto a testimonios antiguos. En esa localidad no se han descubierto manuscritos antiguos del Evangelio de Marcos. De hecho, está mejor atestiguado el *Evangelio de Tomás*, con tres fragmentos de manuscritos antiguos que conservan esa obra (P.Oxy. 1, 654, 655). Sin embargo, los papiros recientemente descubiertos no han alterado nuestros textos reconstruidos. Las lecturas de estos papiros aparecen atestiguadas en otros lugares o bien son únicos pero se trata, claramente, de corrupciones. No obstante, su descubrimiento pone de manifiesto la necesitad de continuar con la investigación crítico-textual. Los escritos originales del NT se han perdido y ya no están a nuestra disposición para estudiarlos. Además, el legado de un milenio y medio de copias hechas a mano nos ha dejado una tradición textual plagada de todo tipo de errores de escritura concebibles. Por último, de los más de 5.800 manuscritos griegos del NT de los que disponemos actualmente (cerca de 2.400 de ellos Evangelios), no hay dos testigos que sean exactamente iguales. Así pues, los críticos textuales deben escudriñar los datos disponibles, comparar los testigos, identificar los cambios y seleccionar las lecturas que tienen mayor probabilidad de reflejar el texto inicial de los Evangelios. Igualmente importante es la atención que se presta a la historia textual de los Evangelios y a las implicaciones hermenéuticas de su diversa transmisión. Si bien el descubrimiento de los papiros antiguos no ha afectado a nuestros textos reconstruidos, sí han confirmado variantes ya conocidas, ofrecido nuevas lecturas, contribuido a la recopilación de familias de manuscritos en grupos y, en el caso de P^{75}, desacreditado la idea de la existencia de una temprana recensión alejandrina. Los datos proporcionados por estos antiguos manuscritos también han ampliado

nuestro conocimiento de las prácticas seguidas por los escribas a la hora de copiar los textos, del uso del códice y de la recopilación de Evangelios en colecciones.

2. Métodos de la crítica textual.

Son varios los métodos crítico-textuales que se emplean para establecer el texto inicial. Cada uno de ellos entraña cierto grado de selección y juicio, y las decisiones finales a menudo giran en torno al «equilibrio de probabilidades». Ese equilibrio, no obstante, se inclina en una determinada dirección dependiendo del método escogido y de los juicios crítico-textuales individuales. El eclecticismo razonado, la práctica crítico-textual predominante hoy día, intenta trazar una ruta entre la evidencia interna y la externa con vistas a establecer el texto. El eclecticismo absoluto se pone de parte de la evidencia interna, mientras que el eclecticismo bizantino selecciona lecturas de la mayoría de los manuscritos bizantinos. También se utiliza el método genealógico basado en la coherencia (CBGM, por sus siglas en inglés) junto con los criterios internos y externos para determinar el flujo textual de la tradición y establecer el texto. Sin embargo, cada uno de estos enfoques debe sopesar tanto los datos internos como externos (incluso aunque cada uno lo haga de manera distinta). La evidencia externa consta de los manuscritos del NT, las citas patrísticas, las versiones y el material del leccionario. La evidencia interna está compuesta por las probabilidades de transcripción y las probabilidades intrínsecas. Las probabilidades de transcripción se determinan sobre la base de los hábitos y prácticas de los copistas. Las probabilidades intrínsecas surgen de la valoración del vocabulario y estilo del autor neotestamentario en cuestión.

2.1. Evidencia externa. La evidencia externa se valora en relación con determinadas unidades de variación. Una unidad de variación es una sección de la tradición manuscrita en la que existen al menos dos variantes de una palabra, frase u oración, cada una de las cuales es respaldada por al menos dos testigos griegos. Una vez determinada la unidad de variación, entonces se puede identificar y sopesar la evidencia externa para cada una de las variantes. Se considera la antigüedad de los manuscritos, la distribución geográfica de los testigos y la relación genealógica de los textos y las familias a la hora de identificar las lecturas más antiguas en circulación. Una lectura que cuenta con el

respaldo de las tres categorías tiene un apoyo externo prácticamente irrefutable. Más importante aún que la fecha de un manuscrito es la antigüedad del texto que se ha preservado. Los manuscritos tardíos pueden conservar lecturas antiguas. Lecturas que una vez se consideraron bizantinas, por ejemplo, posteriormente se descubrió que se encontraban entre los papiros antiguos; P45 preserva una serie de lecturas claramente bizantinas en Marcos. Sin embargo, la utilidad de la tercera categoría (las relaciones genealógicas de los textos y las familias), es algo que se discute. El uso de «tipos de textos» para identificar afinidades textuales es considerado por algunos críticos textuales como una clasificación inadecuada de la tradición manuscrita. Actualmente se están explorando otros medios de identificación y clasificación de las relaciones textuales.

La importancia de la evidencia externa a la hora de establecer el texto inicial se hace evidente en el relato de la mujer adúltera en Juan 7:53–8:11. Los más antiguos y mejores manuscritos griegos no incluyen la historia. Tampoco los primeros padres griegos de la iglesia consideran la historia parte del Evangelio de Juan. El códice Bezae, del siglo V, juntamente con algunos manuscritos latinos antiguos, es el testigo griego más antiguo que incluye la historia. El escaso apoyo externo del relato entre los antiguos manuscritos griegos, unido a las diferencias en el estilo y el vocabulario de la historia en comparación con el resto del Evangelio de Juan, disminuye las probabilidades de que en algún momento formara parte del texto inicial de Juan.

2.2. Probabilidades de transcripción. Algo que ayuda a recuperar el texto inicial es la consideración de las probabilidades de transcripción. Por probabilidades de transcripción nos referimos a aquello que es más probable que escribiera un copista en función de unos patrones reconocibles de hábitos de los copistas. El observar que los copistas tienden a armonizar pasajes paralelos, a hacer más sencillas las lecturas difíciles, a añadir palabras y frases allí donde sea necesario y a sustituir expresiones gramaticalmente incorrectas, desconocidas o poco elegantes llevó a la formulación de criterios diseñados para identificar e invertir la dinámica de la corrupción de los copistas. Estos cánones de la crítica textual tienden a favorecer las lecturas más breves, las más difíciles o las gramatical y estilísticamente menos afortunadas. La lectura «menos perfecta» se suele identificar como la causa más probable de las mejores textuales posteriores y se cree que se encuentra más cerca del texto inicial. Una variante textual en Juan 7:8 nos ofrece un buen ejemplo. ¿Qué escribió el autor: «yo no [*ouk*] subo a esa fiesta» o «yo no subo todavía [*oude*] a esa fiesta»? El hecho de que Jesús suba a la fiesta en Juan 7:10 convierte el «no» en la lectura más difícil y explica la aparición del «todavía». Sin embargo, la corrección del copista parece no percatarse del juego de palabras. Los hermanos de Jesús le piden que «suba» literalmente a la fiesta. Jesús respondió que no «subiría» en el sentido último (joánico) del término.

En la actualidad se están reevaluando los cánones de la crítica textual. El canon de la lectura más breve, por ejemplo, ha sido cuestionado en los últimos años debido en gran medida a la proliferación de estudios sobre los hábitos de los copistas. Por ejemplo, parece ser que los copistas responsables de transcribir P^{45}, P^{46}, P^{47}, P^{66}, P^{72} y P^{75} solían omitir, más que añadir, partes del texto, lo que ha llevado a los críticos textuales a reconsiderar la viabilidad del canon de la lectura más breve.

2.3. Probabilidades intrínsecas. Las probabilidades intrínsecas tienen que ver con lo que es más probable que haya escrito un autor antiguo. El vocabulario, estilo y teología del autor de un determinado documento se sopesan a la hora de tomar decisiones textuales. También se consideran el contexto literario inmediato, el trasfondo arameo de las enseñanzas de Jesús, la suposición de la prioridad marcana y la coherencia con el uso autentificado del autor en otros lugares. Las probabilidades intrínsecas pueden inclinar la balanza en aquellos casos en los que la evidencia no

apunta claramente en un sentido u otro. Ahora bien, la consideración de las probabilidades intrínsecas es el criterio que más expuesto está al razonamiento circular. Las supuestas tendencias del autor, sobre las que se basan parcialmente los juicios crítico-textuales, deben ser a su vez establecidas. El proceso entre la reconstrucción del texto y el del autor no siempre se puede diferenciar fácilmente. Por consiguiente, hay que extremar el cuidado cuando se va a aplicar este criterio. En igualdad de condiciones, la lectura que mejor explica la aparición de las demás es la que tiene más probabilidades de ser el texto inicial.

3. Armonización textual en los Evangelios.

La armonización textual hace todavía más complicado que se pueda establecer el texto inicial de los Evangelios. La complejidad se produce en dos niveles. En primer lugar, la interdependencia de los Evangelios implica que ya están presentes rastros de armonización en el texto más antiguo que resulta recuperable. Con independencia del paradigma elegido para explicar la interdependencia literaria de los Evangelios, los autores parecen haber utilizado el texto de uno (o dos) de los demás en mayor o menor medida para la elaboración de sus propios Evangelios. Por tanto, resulta inevitable que existan similitudes, especialmente entre los sinópticos. Segundo, los copistas poseían una clara y demostrable tendencia a armonizar los pasajes paralelos. En consecuencia, se requiere tomar precauciones adicionales cuando se valora la armonización textual.

Lo primero que hay que decir que no toda forma de armonización es igual. La armonización puede darse con uno o varios de los Evangelios, dentro de un único Evangelio, en la dirección de la LXX o en la dirección de una frase o idea conocida que no guarde relación con un determinado paralelo. La adición de «pan, le dará una piedra» en Lucas 11:11 es una armonización con Mateo 8:9. La adición en Marcos 9:44, 46 de «donde el gusano de ellos no muere, y el fuego nunca se apaga» es una armonización con Marcos 9:48. Y el añadido de «lamentación» en Mateo 2:18 es una armonización con la versión de la LXX de Jeremías 31:15 (38:15, LXX). Dos o más de estas formas de armonización pueden producirse también dentro de una sola unidad de variación. Así pues, las decisiones a menudo dependen del equilibrio de probabilidades.

En segundo lugar, la ubicación de la armonización tiene importancia.

La estrecha correspondencia verbal de los Evangelios sinópticos, por ejemplo, nos previene contra suposiciones injustificadas sobre lo que un autor o copista pudo haber hecho. La doble tradición (esto es, la tradición común a Mateo y Lucas) es elocuente en este sentido, donde la redacción de pasajes paralelos puede ser idéntica. Por lo tanto, es posible que la armonización textual sea fruto del autor y no de la actividad del copista. En cuanto a los escribas, siempre hay un cierto grado de selección acompañando a su armonización. Los dichos de Jesús son más susceptibles de ser armonizados que los relatos más extensos. Las palabras importantes o las adiciones y omisiones principales también es más probable que sufran un proceso de armonización que la versión alternativa. Por consiguiente, saber qué material es más propenso a la armonización nos ayudará a tomar decisiones textuales. La disposición de sinopsis de los Evangelios también significa que se detectarán más casos de armonización de los que probablemente se hayan dado. La capacidad actual de identificar cada iota y cada tilde de los pasajes paralelos no se puede imponer sobre los copistas antiguos.

La dinámica de la armonización de los copistas también difiere de un Evangelio a otro. La tradición manuscrita da testimonio de los diversos grados de popularidad entre los Evangelios individuales. El uso temprano y generalizado de Mateo, por ejemplo, implica que las tradiciones manuscritos de Marcos y Lucas evidenciarán un grado mayor de asimilación hacia Mateo que a la inversa. Marcos probablemente superará a Lucas en este sentido. El impacto de la popularidad de Mateo es, pues, una consideración clave en el análisis de la armonización.

Los grados de armonización también serán diferentes dentro de las corrientes generales de la tradición textual. La armonización está presente en todas las tradiciones. Y sin embargo, ciertas corrientes textuales conservan mayores dosis de armonización que otras. Las tradiciones occidental y bizantina, por ejemplo, sobrepasan a la alejandrina en las tendencias armonizantes. Sin embargo, incluso aquí hay que extremar la precaución. La tradición occidental es tan antigua como la alejandrina, y las lecturas bizantinas posteriores se sabe que contienen lecturas antiguas. También puede ocurrir que los copistas desarmonicen las lecturas. Podría ser que el texto inicial preservara una armonización.

Finalmente, las decisiones sobre armonización textual se ven

afectadas invariablemente por la postura que uno adopte sobre el *problema sinóptico. Las valoraciones acerca de la armonización son inseparables de las suposiciones sobre la prioridad de los Evangelios. El hecho de que nuestras herramientas crítico-textuales no se puedan elaborar sin contar con una solución preliminar al problema es una complicación adicional. Por ejemplo, la *Sinopsis de los cuatro Evangelios* de K. Aland no pretende decantarse por una determinada teoría de las fuentes; sin embargo, la colocación de sus perícopas refleja la suposición de la prioridad marcana y la adhesión a la teoría de las dos fuentes. Además, lo parece ser una armonización en un texto reconstruido por la crítica puede tener un aspecto diferente cuando tomamos en consideración toda la tradición textual.

4. Las no interpolaciones occidentales.

Hay un puñado de variantes textuales que frustran cualquier consideración tradicional. El origen y la autenticidad de las denominadas no interpolaciones occidentales, por ejemplo, siguen siendo un problema insoluble para la historia textual de los Evangelios. Se trata de una colección de lecturas omitidas en la tradición occidental (Mt 27:49; Lc 22:19b-20; 24:3, 6, 12, 36, 40; 24:51c-52). Su ausencia, sin embargo, desafía cualquier expectativa de una tradición que se caracteriza por la armonización, la paráfrasis y la interpolación. F. J. A. Hort consideraba como auténticas las lecturas más breves (i.e., las omisiones); de otro modo, las lecturas más largas, las no occidentales, habrían aparecido en una tradición tan antigua y «completa» como esa. La designación dada por Theodd de «no interpolaciones occidentales» refleja la incapacidad de Hort para reconocer que la tradición alejandrina se había interpolado en esos lugares; el estatus de la tradición alejandrina como testigo del texto «neutro» (i.e., el «original») se habría visto comprometida. Actualmente, sobre todo debido a la evidencia externa (i.e., P^{75}), todas las lecturas más largas menos una (Mt 27:49) han sido readmitidas en UBS4 y NA28. No obstante, el recientemente publicado *Nuevo Testamento griego* de la Society of Biblical Literature, incluye dos (Lc 24:6, 12), omite tres (Mt 27:49; Lc 24:3, 36), y deja cuatro sin decidir, tal como indican los corchetes (Lc 22:19b-20; 24:40; 24:51; 24:52). Por lo tanto, el debate sobre su autenticidad continúa, con diversos razonamientos, teológicos y de otra índole, presentados para su rechazo o aceptación.

5. Conclusión.

La recuperación del texto inicial sigue siendo una tarea fundamental de la crítica textual. Sin embargo, el hecho de que nuestros textos tal vez no representen el enunciado del autor en todos los sentidos, no implica un caos textual. La tradición textual es masivamente estable. Incluso las bien conocidas excepciones ya no se descartan simplemente como falsas. Los episodios discutidos —por ejemplo, la historia de la mujer adúltera (Jn 7:53–8:11) y los múltiples finales de Marcos (la adición breve a Mc 16:8, la más extensa en Mc 16:9–20 o una combinación de ambas)— se valoran como testigos de la continua interacción de la iglesia con sus tradiciones. Incluso la tradición posterior bizantina está ahora representada por una edición diplomática del NT griego para la Iglesia Ortodoxa (El *Evangelio de Juan en la tradición bizantina)*. En otras palabras, la variación textual es la marca de una tradición viva. Establecer el texto inicial es un paso fundamental, pero en modo alguno definitivo, en la crítica textual de los Evangelios.

Véase también CANON; CRITERIOS DE AUTENTICIDAD; PROBLEMA SINÓPTICO.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Chapa,** «The Early Text of John», en *The Early Text of the New Testament,* ed. C. E. Hill and M. J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2012) 140–56; **D. L. Dungan,** «Theory of Synopsis Construction», *Bib* 61 (1980) 305–29; **B. D. Ehrman,** *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (ed. rev.; Oxford: Oxford University Press, 2011); **B. D. Ehrman y M. W. Holmes,** *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis* (2ª ed.; NTTSD 42; Leiden: E. J. Brill, 2013); **J. K. Elliott,** «Recent Oxyrhynchus Papyri», en *New Testament Textual Criticism: The Application of Thoroughgoing Principles: Essays on Manuscripts and Textual Variation* (NovTSup 137; Leiden: E. J. Brill, 2010) 157–74; ídem, «Recent Trends in the Textual Criticism of the New Testament: A New Millennium, a New Beginning?» *BABELAO* 1 (2012) 117–36; **G. D. Fee,** «Modern Textual Criticism and the Synoptic Problem», en *J. J. Griesbach: Synoptic and Text-Critical Studies, 1776–1976,* ed. B. Orchard y T. R. W. Longstaff (SNTSMS 34; Cambridge: Cambridge University Press, 1979); **P. M. Head,** «The Early Text of Mark», en *The Early Text of the New Testament,* ed. C. E. Hill y M.

J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2012) 108–20; ídem, «Textual Criticism and the Synoptic Problem», en *New Studies in the Synoptic Problem: Oxford Conference, April 2008; Essays in Honour of Christopher M. Tuckett,* ed. P. Foster et al. (BETL 239; Lovaina: Peeters, 2011) 115–56; **J. Hernández Jr.,** «The Early Text of Luke», en *The Early Text of the New Testament,* ed. C. E. Hill y M. J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2012) 121–39; ídem, review of *Two Gospels from One: A Comprehensive Text-Critical Analysis of the Synoptic Gospels,* by M. C. Williams, *TC* 12 (2007); **M. W. Holmes,** «The Text of the Matthaean Divorce Passages: A Comment on the Appeal to Harmonization in Textual Decisions», *JBL* 109 (1990) 651–64; **C. Keith,** *The Pericopae Adulterae, the Gospel of John, and the Literacy of Jesus* (NTTSD 38; Leiden: E. J. Brill, 2009); **J. A. Kelhoffer,** *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and their Message in Mark* (WUNT 2/112; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); **B. M. Metzger,** *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament* (4ª ed.; Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 2006); **B. M. Metzger y B. D. Ehrman,** *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration (4ª ed.; Oxford: Oxford University* Press, 2005); **D. C. Parker,** *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); ídem, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); **J. R. Royse,** *Scribal Habits in Early Greek New Testament Manuscripts* (NTTSD 36; Leiden: E. J. Brill, 2008); **K. Wachtel y M. W. Holmes,** *The Textual History of the Greek New Testament: Changing Views in Contemporary Research* (SBLTCS 8; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011); **T. Wasserman,** «The Early Text of Matthew», en *The Early Text of the New Testament,* ed. C. E. Hill y M. J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2012) 83–107.

J. Hernández Jr.

CRÍTICAS CIENTÍFICO-SOCIALES

A lo largo de las últimas cuatro décadas, el interés por utilizar perspectivas científico-sociales para comprender los mundos de Jesús y los Evangelios ha crecido exponencialmente. La sociología y la antropología sociocultural siguen siendo las dos disciplinas más frecuentemente empleadas dentro de esa tarea. Estos campos,

respectivamente, han proporcionado a los exégetas un aparato heurístico (marcos generales de investigación, perspectivas teóricas y relatos etnográficos) para navegar por los extraños y distantes mundos con que se encuentran en el NT y han ofrecido medios para alcanzar reconstrucciones verosímiles de aquellos mundos basadas en las pruebas comparativas.

Aunque a simple vista pudiera parecer que las epístolas paulinas ofrecen material más directamente relevante para la investigación científico-social, el movimiento de Jesús y los Evangelios a su vez también han generado importantes datos para este tipo de análisis. El foco principal de las críticas científico-sociales no se limita a la evidencia textual, sino que también incluye reconstrucciones de los contextos sociales de los autores o receptores. Esto permite a los críticos científico-sociales delinear el modo en que determinados textos reflejan, desafían o subvierten aspectos de los entornos de los que forman parte. Así se pueden codificar los tipos de investigación científico-social (para una tipología relacionada con las investigaciones científico-sociales, véase Elliott, 18–20):

- *Descripción de las realidades sociales:* fundamentalmente se trata de una actividad descriptiva que esboza algunos elementos de contextos antiguos sin un interés específico por escudriñar esa información.
- *Construcción de la historia social:* esta labor también es principalmente descriptiva, y consiste en detallar aspectos de una determinada época, sociedad o grupo.
- *Organización social:* evaluación de la dinámica social que desemboca en formas sociales concretas mediante la adopción de recursos de las teorías sociales.
- *Modelos científico-sociales:* investigación que utiliza explícitamente modelos científico-sociales para interpretar textos bíblicos.
- *Normas sociales y culturales:* estudios de los principios y valores sociales dominantes que operan en determinados marcos culturales.

El siguiente análisis documenta proyectos de crítica científico-social de Jesús y los Evangelios bajo las etiquetas de «enfoques sociológicos» y «enfoques de la antropología sociocultural». En cierta manera, se trata de una división forzada, ya que estas disciplinas están estrechamente ligadas a través de su foco en los individuos y los mundos sociales en que viven colectivamente, si bien las diferencias en sus respectivas

metodologías justifican hasta cierto punto que aquí los tratemos por separado. Se trata, claro está, de una selección ilustrativa, no exhaustiva. (Para introducciones generales a los objetivos y métodos de las críticas científico-sociales, véase Malina 2001; Esler 1994; Elliott; Horrell 1999; Pilch 1999; 2000; Rohrbaugh; Stegemann, Malina y Theissen; Lawrence. Para un ejemplo de comentario científico-social sobre Jesús y los Evangelios sinópticos, véase Malina y Rohrbaugh).

1. Enfoques sociológicos
2. Enfoques de la antropología sociocultural
3. Cuestiones abiertas en el debate contemporáneo

1. Enfoques sociológicos.

La sociología generalmente lleva a cabo un análisis de alto nivel de la construcción, crecimiento, instituciones y operaciones de las sociedades humanas. Presenta un punto de vista *etic*: un análisis amplio (a menudo cuantitativo) desde una perspectiva externa. Esta disciplina ha proporcionado análisis de macronivel de tasas de crecimiento y conversiones en el cristianismo primitivo, a través del parentesco y las redes sociales, y ha trazado la transformación del *ethos* del cristianismo basado en la observancia de la ley a uno que ya no está sometido a los sistemas legales judíos. También ha permitido que los intérpretes bíblicos describieran las estructuras sociales e instituciones del mundo antiguo, los impulsos milenaristas del movimiento de Jesús, el carácter sectario del cristianismo antiguo y la construcción de sus diversas identidades sociales y cosmovisiones. La sociología del conocimiento de P. Berger y T. Luckmann, que considera todos los significados e identidades como construcciones sociales, tradicionalmente ha formado un marco general teórico para estudios de este tipo. Actualmente también se han venido reconociendo cada vez más los intereses ideológicos que proporcionan los «universos simbólicos» (en referencia a la raza, el género, la política y la estratificación social) y la realidad de la oposición y la discordancia dentro de los mismos.

1.1. Estructura social de la Palestina antigua. La estructura social de la Palestina antigua ha sido de gran interés en los estudios sobre el Jesús histórico. Algunos, utilizando el modelo funcionalista estructural de E. Durkheim (en el que la sociedad se considera como un todo orgánico, cohesionado, ordenado y controlado), plantean que los seguidores de

Jesús eran radicales itinerantes que abandonaron sus redes de parentesco y trabajo tradicionales para seguir a un líder profético carismático, y que personifican una visión utópica del amor fraternal (Theissen). Otros han criticado duramente a los que adoptan los paradigmas funcionalistas por no tomarse suficientemente en serio el desplazamiento y el conflicto provocados por la situación política de la época (Horsley 1994; 1999). Estos estudios sobre el «conflicto» subrayan la llamativa estratificación social de estos contextos y la posición de quienes no pertenecían a las élites, que estaban sujetos a las devastadoras presiones sociales y económicas impuestas por las élites gobernantes. Utilizando el concepto de «pequeña tradición» del politólogo J. Scott y las artes de la resistencia, otros especialistas en el estudio del Jesús histórico han interpretado el ministerio de Jesús como típico de la no élite explotada que subvierte la «gran tradición» elaborada y mantenida por los poderes coloniales (Horsley 1994; 1999). Diversas enseñanzas y acciones de Jesús se pueden leer bajo esta luz anti-imperial: el exorcismo de «legión» (Mc 5:9 // Lc 8:30), por ejemplo, se ha leído como una alegoría encubierta de la expulsión de los sucios cerdos romanos de la tierra (Horsley 2001; Moxnes 2003). Asimismo, las *curaciones de Jesús se contemplan como terapias sociales conscientes para superar la «incomodidad» (juego de palabras entre «disease», enfermedad en inglés, y «dis-ease», incomodidad) social de la ocupación de Roma, y sus *parábolas como «transcripciones ocultas» que ofrecen críticas codificadas en las que se desprecia el orden social dominante (Herzog). Muchos otros han visto igualmente en el ideal de Jesús del *«reino de Dios» el antitipo de las prácticas de explotación del regimen imperial romano, incluidos los onerosos impuestos y el atomismo social (Malina 2001). Otros han identificado su renuncia a los ideales de patronato de la cultura dominante y la construcción de un reino de Dios «sin agentes», radical, en el que todo el mundo disfrutaba de libre acceso a lo divino en el presente a través de la sanidad gratuita, el reparto de recursos espirituales y materiales y la comunión de mesa abierta (Crossan). Mediante estos análisis sensibles al contexto, el ministerio de Jesús se ha proyectado decididamente en un espectro social y económico; consecuentemente, su mandamiento ético central del amor se ha interpretado no como una emoción personal sino más bien como un mandato encarnado en los grupos de parentesco, y asimismo el odio se

se ha concebido como la suspensión de esos lazos de parentesco (véase Stegemann, 46–51). Visto bajo esta perspectiva, y en contraste con el universo simbólico dominante, a Jesús se le ve como alguien que promovió la inclusión social (no basada en los tradicionales lazos familiares) y la anulación de las deudas, y que tuvo una visión de la distribución igualitaria de recursos materiales y espirituales.

1.2. Sectarismo. El modelo sectarista, que tiene su origen en el contraste que planteó M. Weber entre los grupos de protesta y los grupos más tradicionales, así como en el análisis de E. Troeltsch sobre iglesia y secta (que se pueden comparar directamente en cuestiones como el reclutamiento y la membresía, etc.), se ha utilizado para trazar la separación final entre el naciente movimiento cristiano y sus orígenes judíos. La identificación por parte de B. Wilson de diversas respuestas sectarias al mundo también se ha adoptado de varias maneras en relación con el cristianismo primitivo (Elliott, 75–95; Stark 217–18; Scroggs; Theissen, 33–37). El modelo de M. Gordon de asimilación de grupos de emigrantes ha sido útil para trazar la integración de judíos y gentiles en la iglesia primitiva, mientras que el trabajo sobre «movimientos sociales» de C. Tilly y A. Oberschall se ha utilizado para identificar el surgimiento del cristianismo como algo separado del judaísmo. Como consecuencia de ello, el Evangelio de Mateo se ha interpretado como un documento sectario en el que esa *ekklēsia* de Mateo de raza y estatus mezclados se postula a sí misma como la auténtica heredera de las tradiciones judías (Zetterholm). Dado que es en el Evangelio de Juan donde se aprecian más reflejos sectarios, con su uso consciente de un lenguaje de distanciamiento y de referencias explícitas a estar «fuera de la sinagoga» (Jn 9:22; 12:42; 16:2), tal vez no sea ninguna sorpresa que este texto haya demostrado ser una mina muy rentable para el análisis. Por ejemplo, el influyente ensayo de W. Meeks, «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism» [El hombre del cielo en el sectarismo joánico], vinculaba la mitología del ascenso/descenso simbólico del Evangelio de Juan con la posición social de la comunidad joánica y su separación no solo de los líderes judíos sino también del mundo en general. Al igual que la Palabra del cielo, la comunidad de Juan también estaba en el mundo pero no era de él. Los lectores de Juan debían nacer de lo alto y regresar, como su redentor, a su hogar celestial. Desde entonces, otros han desarrollado esta obra adoptando la estrategia

del «anti-lenguaje» de M. Halliday para mostrar cómo Juan construye una antisociedad que se resiste a las ideas de los grupos rivales (Malina 1985; Neyrey 2009) e invierte sus mapas simbólicos de significado. Por ejemplo, a *Moisés, el amigo de Dios que no fue al cielo, se le enfrenta simbólicamente a Jesús como el *Logos encarnado cuyo hogar está arriba. Esto se lee como parte de la polémica sectaria de Juan contra los judíos no cristianos que viven en tinieblas, en contraste con los iluminados cristianos joánicos (Petersen).

1.3. Desviación de etiquetamiento y construcción de identidades sociales. La obra de H. Becker y E. Goffman sobre desviación de etiquetamiento y estigmatización, que son estrategias sociales diseñadas para marginar a aquellos individuos que la comunidad entiende que contravienen las normas y prácticas que se mantienen colectivamente, ha arrojado luz sobre una serie de diálogos controvertidos en los Evangelios. Jesús responde a las acusaciones de sus oponentes de que es un infractor de la ley, un endemoniado, un glotón, borracho, blasfemo, falso profeta y, durante los sarcásticos rituales del juicio, el «rey de los judíos». Tales acusaciones revelan que sus oponentes percibían a Jesús como una amenaza. Además, estas acusaciones se agrupan en torno a aquellos episodios en los que las afirmaciones políticamente explosivas de Jesús de que el reino de Dios se encontrará entre los márgenes de la sociedad se hacen más explícitas (Guijarro 2002). Tales enfoques construyen una «cristología desde el margen», una búsqueda horizontal (humana/humana) en lugar de una búsqueda vertical (divina/ humana) (Malina y Neyrey 1988). También se ha trazado el etiquetamiento en referencia a los polémicos conflictos entre Jesús y los *fariseos en el Evangelio de Mateo. Por ejemplo, en Mateo 23 Jesús lanza una violenta diatriba contra los líderes religiosos, cuya función retórica es desacreditar, avergonzar y separar a sus oyentes de su autoridad tradicional (Malina y Neyrey 1988).

Igual que la desviación de etiquetamiento se utiliza para estigmatizar a aquellos individuos que no están relacionados con los valores de un determinado grupo, la «identidad social» es un concepto sociológico utilizado para construir positivamente nuevas relaciones y conductas dentro de un grupo (tanto en el plano social como psicológico) y discriminar a otros grupos alternativos. La teoría de la identidad social de H. Tajfel se ha empleado recientemente para interpretar la formación

de la comunidad encarnada en la parábola del buen samaritano. El «extraño» estigmatizado, el samaritano, redefine lo que es ser un prójimo y reestructura las afiliaciones de la identidad social (Esler 2000b). De forma parecida, la teoría de la identidad social se ha aplicado para presentar a María, Marta y Lázaro (la familia a la que «Jesús ama») como modelos representativos del cristianismo joánico (Esler y Piper 2006). María, con su acción simbólica de *ungir los pies de Jesús y sus vínculos con la unción del cuerpo de Jesús «el primer día de la semana», podría representar perfectamente la propia *comunión de mesa dominical de la comunidad joánica. Lázaro mismo se convierte en el emblema de una comunidad que aguarda la *resurrección. El personaje de Nicodemo también se ha tomado como un representante de los «grupos hostiles» compuestos por fariseos y judíos (representantes de la incredulidad) en el Evangelio de Juan. Sin embargo, Nicodemo es un miembro de un grupo hostil que finalmente acepta los valores del grupo afín. A todos los efectos, como un «desviado del grupo hostil», sirve para legitimar las propias perspectivas de los cristianos joánicos (Hakola).

2. Enfoques de la antropología sociocultural.

A menudo se dice que el foco principal de la sociología se pone sobre las sociedades industrializadas, mientras que la antropología tiende a centrarse en las sociedades tribales. Sin embargo, en la realidad esta división es mucho menos estricta. Es cierto, no obstante, que las metodologías comunes a cada una de estas disciplinas son distintas. La antropología sociocultural, a diferencia de la sociología, trata de elaborar descripciones en profundidad (etnografías) de las vidas, valores y prácticas de las comunidades, basándose en la observación participante y la comparación transcultural. Incluye una perspectiva *emic*: interpretaciones de una cultura concreta desde la perspectiva de uno de dentro, junto a sus propias perspectivas teóricas y terminología. Estos recursos etnográficos han proporcionado un medio para que los intérpretes bíblicos superaran la distancia cultural que existe entre sus propios contextos y el Mediterráneo antiguo. La antropología sociocultural también ha ayudado a comprender diversas convenciones sobre rituales y pureza que encontramos en los textos bíblicos y ha proporcionado recursos comparados para entender de una manera nueva otros elementos, incluidas las experiencias espirituales, visionarias y

carismáticas.

2.1. Normas culturales. La adopción de normas culturales, basadas principalmente en etnografías del Mediterráneo, que tratan de identificar presupuestos y valores dominantes mantenidos por las culturas que produjeron los textos bíblicos (e.g., honor y vergüenza, personalidades diádicas, bien limitado, ojo maligno) han permitido que los intérpretes bíblicos evitaran conscientemente los peligros del etnocentrismo (juzgar todos los contextos desde el propio punto de vista cultural) y el anacronismo (la incorrecta atribución cronológica de ideas) en sus trabajos. Tales enfoques suponen que los textos bíblicos son literatura de «alto contexto», en los que se dan por sentados muchos elementos, por obvios, de parte del autor y de los receptores originales (e.g., elementos colectivistas, orientados hacia el grupo y antintrospectivos) pero que cuando se encuentran en un contexto distinto puede que no se entiendan de la misma manera (Malina 2001). Por ejemplo, mientras que en un contexto individualista y determinado por la culpa se podría entender el suicidio de Judas como un acto de desesperación o escape, utilizando las comparaciones transculturales basadas en los estudios etnográficos de los gainj de Nueva Zelanda, esta acción se puede tomar como una muerte honorable que trata de enmendar la ofensa de la traición (Reed).

De igual modo, las *genealogías de Jesús en los Evangelios se han interpretado a la luz de los valores culturales del honor atribuido, y varios diálogos de controversias se han leído como réplicas desafiantes en las que Jesús demuestra ser más listo que sus oponentes y como consecuencia de ello adquiere honor. De forma parecida, las actitudes cada vez más violentas de los dirigentes judíos hacia Jesús se han visto a través de un *ethos* del bien limitado, típico de las sociedades campesinas, en las que los recursos tangibles e intangibles se entiende que existen en cantidades limitadas, y por tanto la reputación y el honor son ferozmente competitivos. El concepto afín del «ojo maligno», que se utilizaba para herir y dañar a quienes se consideraban enemigos, también resulta relevante en este punto. Jesús provoca la envidia de los líderes, que estalla en forma de conflicto y hostilidad y, en último término, en que los enemigos de Jesús reclamen su muerte (Hagedorn y Neyrey).

Con frecuencia se ha observado que Jesús a menudo subvierte las normas culturales. Las líneas patriarcales de parentesco de sangre, tan

básicas para el sistema de honor, son desestabilizadas por Jesús, quien afirma que los parientes ficticios en la fe son el grupo afín que realmente importa (véase FAMILIA). Por ejemplo, en el Evangelio de Juan, el hecho de que María le sea confiada a Juan el discípulo y viceversa modifica las expectativas de parentesco tradicionales, permite cierta flexibilidad en los patrones de parentesco e ilustra cómo la familia ya no es un concepto exclusivo, sino asimilativo, en el que se pueden integrar los extraños.

La división del trabajo por sexos también ha cobrado protagonismo a través de las normas culturales. El honor y la precedencia social se han calificado como valores masculinos relacionados con el espacio público, mientras que la vergüenza positiva se ha relacionado más con la esfera privada femenina. Tomando esto en cuenta, es interesante la frecuencia con que los personajes femeninos marginales se presentan en los Evangelios en el espacio público, y Jesús a menudo interactúa con tales mujeres en lugares públicos. De este modo, el *statu quo*, dominado por la sociedad patriarcal agraria, es sustituido por la familia inclusiva de Jesús. Por consiguiente, las historias sobre *mujeres «servían para advertir a la comunidad urbana relativamente pudiente de que no capitulara ante las influencias atrayentes y poderosas de la diferenciación y estratificación de géneros tan presentes en las normas sociales agrarias avanzadas» (Love, 22). Se ha trazado una dinámica parecida en relación con la madre de Jesús en la boda de Caná (Jn 2:1–12), donde trata de aumentar el honor de su familia negociando con su hijo un favor para sus anfitriones. Sin embargo, en lugar de ser un peón dentro del marco de las costumbres, Jesús le reprocha a su madre que los intereses mundanos de esta no sean análogos a sus directrices del otro mundo (Campbell) (véase MARÍA, MADRE DE JESÚS).

También se ha empleado la antropología médica en la elaboración de una norma social relevante para el ministerio de sanidades de Jesús. El trabajo de F. Kluckhohn y F. Strodtbeck sobre las orientaciones de valor demuestra las profundas diferencias culturales que se observan entre «curar enfermedades» (el objetivo de la ciencia biomédica occidental) y «sanar la enfermedad» (un enfoque con una orientación más popular habitual en sociedades tradicionales en las que la sanidad implica la reintegración social). Este último parece ser el modo predominante de actuar de Jesús: él elimina el estigma social relacionado con

determinadas enfermedades e incorpora de nuevo a los individuos a la sociedad, sin importar sus males (Pilch 2000).

2.2. Ritual. El trabajo de V. Turner sobre el ritual (estructura y antiestructura, liminalidad y comunidad) ha resultado instructivo en diferentes sentidos para comprender el movimiento de Jesús y el cristianismo primitivo. Algunos autores han leído ciertos acontecimientos rituales a través de este prisma. Por ejemplo, el *bautismo de Jesús se ha interpretado como un rito de iniciación, y la *tentación en el desierto como equivalente a una prueba liminal. Como consecuencia de esta experiencia ritualizada, el Jesús de Marcos es revelado como santo y, como tal, «capaz de mediar el patronato de Dios sobre su pueblo» (Guijarro 2003, 28). Otros han aplicado las ideas de Turner a nivel macro al movimiento del cristianismo, que en sí mismo encarna la liminidad. Por ejemplo, en el Evangelio de Lucas las etiquetas *«rico» y «pobre» sirven para identificar a los no creyentes y a los creyentes, respectivamente; sin embargo, en Hechos estos dos términos se desvanecen. Las razones para ello podrían ser que Hechos refleja un movimiento más estructurado y asentado en el que ya no resultaba apropiado calificar rotundamente a los discípulos de Jesús como pobres y antiestructura, ya que las posesiones en esta última era representan ahora el coste personal individual y la incorporación a la organización en desarrollo de la iglesia (Kraybill y Sweetland).

La purificación y los rituales de celebración también han estado entre los tipos preferidos de investigación. Los estudios antropológicos sobre «gastropolítica» (quién come qué cosas, cuándo y con quién) han influido en los estudios sobre el uso que hacía Jesús de las comidas para promover la *ética del reino (véase COMUNIÓN DE MESA). En este sentido se han trazado los hábitos alimenticios potencialmente desviados del Jesús histórico, frente a los límites sociales y de pureza, como ha ocurrido también con los matices contraculturales de una parte de su enseñanza en torno a la práctica de las comidas, especialmente en las parábolas. También se ha considerado que los alimentos y las comidas actuaban como símbolos poderosos para las comunidades cristianas. Jesús no solo come con quienes son considerados impuros, sino que algunos también opinan que hace ostentación de las obligaciones legales en torno a los alimentos y, más importante todavía, ofrece grandes dones a la gente en sus milagrosas alimentaciones de las masas, actuando como

un intermediario de los recursos divinos (Neufeld).

Otros han empleado el análisis ritual para interpretar los *relatos de la pasión. La crucifixión en sí se ha contemplado como un ritual de degradación del estatus en el que los poderes gobernantes públicamente avergonzaban a los individuos de la no élite con el objeto de desalentar a otros *revolucionarios políticamente polémicos (Neyrey 1996). Otros la han tomado como un «correctivo rito de salida narrativo» (DeMaris 2008, 97) en el que Jesús es presentado por los evangelistas tomando ritualmente las tribulaciones del pueblo y reinstaurando al fin la pureza. Los ritos de salida de este tipo se solapan con los ritos de purificación en el restablecimiento de la armonía, la unidad y la santidad en la comunidad.

2.3. Espacio y lugar. Las perspectivas antropológicas sobre el espacio y el lugar han provisto a los intérpretes científico-sociales de nuevas perspectivas sobre los aspectos social e ideológico de las operaciones del movimiento de Jesús. Jesús transforma en problemáticas las concepciones habituales de lugar, desafiando el *statu quo* no solo en cuanto a las prácticas espaciales físicas, sino también sociales, políticas y económicas. Jesús llamó a la gente a abandonar su familia, casas y trabajos; además, su invitación a los miembros «fuera de lugar» de la sociedad —eunucos, niños, mujeres sin hijos, pecadores, enfermos— inevitablemente significaba que entrar en el espacio del reino implicaría el desplazamiento y la tensión social (Moxnes 2003). La identidad de Jesús como un hijo sin padre, su *ethos* apatriarcal y su insistencia en llamar a Dios «Abba» han sido vistos a la luz de esta postura contracultural (Van Aarde). La percepción de H. Lefebvre de que el espacio es un producto social, que no es ideológicamente inocente, y el estudio de J. Smith sobre el espacio simbólico, el espacio real (el entorno construido) y el espacio social también han abierto nuevas vistas sobre la concepción de Jesús del reino. Aquí resultan importantes las preguntas en torno a si Jesús esperó la reconstitución del templo en un sentido físico, como también lo es la naturaleza de la esperanza de Jesús de entrar en una nueva tierra y la simbólica resonancia de los doce discípulos como representación de la reunión de las doce tribus de Israel (véase Wennel) (véase APÓSTOL).

2.4. Experiencias espiritual y carismática. La antropología sociocultural también ha aportado recursos clave para interpretar ciertos

aspectos espirituales del propio ministerio de Jesús y de las experiencias de las comunidades cristianas primitivas. Las etnografías de comunidades no dominadas por una cosmovisión científica influida por la Ilustración, predominantes en Occidente, son de vital importancia en este sentido, ya que ofrecen ejemplos comparativos de culturas en las que las visiones, los demonios, las brujas y los genios, el viaje a través de un cosmos con distintos niveles y la intervención de espíritus se aceptan como realidades. El control de Jesús sobre los espíritus y las experiencias espirituales y visionarias durante el bautismo, las tentaciones en el desierto (DeMaris 2002, 146–49) y la *transfiguración se han interpretado junto con chamanes y curanderos tipo chamán (Lawrence, 35–54). Los estudios antropológicos también han influido en nuevas interpretaciones de la *resurrección por medio de las cuales los intérpretes científico-sociales no se ven forzados a tener que probar si fue un acontecimiento concreto, sino que pueden centrarse más bien en su estatus y efectos como una realidad cultural dentro de la cosmovisión de los receptores (Craffert). La *ascensión de Jesús también se ha filtrado a través del prisma científico-social, usando material etnográfico que documenta individuos que realizan viajes por el cielo y experimentan realidades alternativas (Pilch 1998).

3. Cuestiones abiertas en el debate contemporáneo.

3.1. Metodología. Hay toda una serie de preguntas metodológicas en torno al uso de la investigación científico-social en los estudios sobre el NT. La más obvia es que la evidencia bíblica es textual. Uno no puede vivir entre los pueblos que encontramos en el NT ni entrevistarlos, ya que están irremediablemente distantes de nosotros en el tiempo y el espacio. Muchos han cuestionado la sabiduría de usar comparaciones científico-sociales contemporáneas para comprender el mundo antiguo. ¿Son legítimas tales comparaciones, útiles o siquiera posibles? Otros se han sentido incómodos con los impulsos reduccionistas inherentes a la tarea científico-social. Gigantes de la sociología como L. Feuerbach, E. Durkheim y S. Freud jugaron un papel en la proclamación de la máxima de que la teología, si bien pretende tratar sobre Dios, en lo esencial tiene que ver con la humanidad. En palabras de Berger, los sociólogos son «ateos metodológicos» (véase Berger, 179–85) que no están interesados en correlacionar sus observaciones con realidades trascendentes. La

necesidad y la validez de la búsqueda de modelos también se debate intensamente, especialmente a la luz de la escasa naturaleza de gran parte de la evidencia. ¿No será que los modelos camuflan las lagunas y, como el traje nuevo del emperador, les hacen ver a los intérpretes elementos que realmente no está ahí? ¿Son inevitablemente determinantes, de manera que conforman y dirigen nuestras investigaciones y conclusiones? También hay preguntas sobre la compatibilidad del modelo con la evidencia bajo estudio. Aquellos que defienden la inevitabilidad de un enfoque basado en modelos en el análisis científico-social argumentan que es esencial para la investigación científico-social adoptar abstracciones y tipos (modelos) como ayudas heurísticas (Esler 2000a), mientras que otros insisten en que los enfoques basados en modelos manipulan las pruebas y en realidad no son el modo dominante de estudio para la mayoría de sociólogos y antropólogos (Horrell 2000; 2009). Asimismo, gran parte de los trabajos que han adoptado modelos estáticos han recibido críticas por su incapacidad para trazar el desarrollo a lo largo del tiempo, así como las discrepancias individuales de los patrones sociales. Tales percepciones necesitan formar parte de cualquier empresa social crítica, ya que todas las culturas incluyen algún tipo de agencia, y todas las culturas cuentan con agentes que actúan de maneras estructuradas. El continuo de la estructura y la agencia también se tendrá que refigurar para cada individuo según su lugar jerárquico e ideológico dentro de las estructuras sociales, dado que la capacidad de los individuos para ejercer como agentes transformadores depende de su posición.

3.2. Suposiciones sobre la «comunidad». S. Garrett ha notado que la concentración sobre la conciencia colectiva del grupo, tan característica de gran parte de la investigación científico-social, puede impedir ver la parte que juegan los autores individuales en el inicio de las transformaciones, ya que uno no puede asumir ciegamente que los textos son productos de las comunidades. La tesis de R. Bauckham de que los lectores implícitos de cada Evangelio no son un grupo preciso (la comunidad de Marcos, la comunidad de Mateo, etc). sino no concluyente, indeterminado y para «todas y cada una de las comunidades cristianas del Imperio romano de finales del siglo I» (Bauckham, 1) tiene importantes consecuencias para los estudios científico-sociales que sí postulan una comunidad concreta situada en un

lugar concreto para cada Evangelio. P. Esler, en su respuesta crítica a la tesis, le llama la atención a Bauckham por ignorar el vasto abismo cultural que existe entre los Evangelios y el exégeta contemporáneo. Esler defiende el uso del conocimiento de una determinada comunidad, puesto que el discurso, cree este autor, solamente se puede entender en su contexto de origen, mediante la ayuda del material científico-social (Esler 1998, 237); sin tales métodos, los marcos norteamericanos y europeos controlan y manejan las reconstrucciones de una manera culturalmente poco útil. Bauckham admite que el contexto de la producción dará forma a ciertos textos de determinado modo, pero sigue defendiendo una audiencia general para los textos evangélicos y se posiciona en contra de adoptar el modelo rígido de una comunidad que dé forma a las interpretaciones de una manera perjudicial.

3.3. ¿Crítica científico-social «crítica»? Todos los proyectos que utilizan críticas científico-sociales para interpretar a Jesús y los Evangelios deben hacerlo sabiendo que no están construyendo inocentemente situaciones sociales antiguas. Antes bien, todos los intérpretes están sujetos a determinadas fuerzas ideológicas que deben reconocerse y exponerse abiertamente, mediante una hermenéutica de la sospecha, de manera que los elementos opresivos no se mantengan ni de forma voluntaria ni involuntaria. Las *feministas, por ejemplo, han advertido contra la falacia de creer que las lecturas científico-sociales que uno hace presentan en modo alguno la realidad «objetiva», ya que todos los modelos y marcos generales son prescriptivos y políticos, y no solo describen una realidad sino que la crean (Schüssler Fiorenza). La elaboración de una norma cultural específicamente «mediterránea» podría ser un ejemplo, y ha sido objeto de una serie de críticas de este tipo. Tales normas parecen estereotipar negativamente diversos individuos, comunidades y países a lo largo de una amplia zona geográfica. J. Crossley, utilizando los conocimientos de N. Chomsky, E. Herman y muy especialmente de E. Said, quien en su celebrado estudio del orientalismo expuso prejuicios contra los pueblos árabes-islámicos, les ha llamado la atención a aquellos que emplean normas culturales en los estudios sobre el NT por su latente racismo. Crossley sostiene que los estereotipos de las culturas árabes «que abarcan amplias zonas culturales (…) huelen a una rancia antropología imperialista» (Crossley, 112). Más provocadoramente, plantea que algunos expertos mantienen vínculos de

forma latente con la política exterior angloamericana, incluidas las justificaciones políticas de actuaciones militares en Irak y Palestina. Este tipo de crítica sacude directamente a los intérpretes y les recuerda que reconocer su propia situación social es un punto de partida fundamental para cualquier investigación científico-social significativa.

Véase también NIÑO, NIÑOS; PURO E IMPURO; ECONOMÍA; FAMILIA; CRÍTICAS FEMINISTA Y *MUJERISTA*; SANIDAD; CRÍTICA LATINA; CRÍTICA POSCOLONIAL; MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS; COMUNIÓN DE MESA; MUJERES.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Bauckham,** introduction to *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, ed. R. Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); **P. Berger,** *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1967); **J. C. Campbell,** *Kinship Relations in the Gospel of John* (CBQMS 42; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2007); **P. F. Craffert,** «Jesus' Resurrection in a Social-Scientific Perspective: Is There Anything New to Be Said?» *JSHJ* 7 (2009) 126–51; **Z. A. Crook,** *Reconceptualising Conversion: Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean* (BZNW 130; Berlín: de Gruyter, 2004); **J. D. Crossan,** *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993) - existe edición castellana: El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío (Barcelona: Crítica, 2000); **J. Crossley,** *Jesus in an Age of Terror: Scholarly Projects for a New American Century* (Londres: Equinox, 2008); **R. E. DeMaris,** «The Baptism of Jesus: A Ritual-Critical Approach», en *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, ed. W. Stegemann, B. J. Malina y G. Theissen (Mineápolis: Fortress, 2002) 137–57; ídem, *The New Testament in Its Ritual World* (Londres: Routledge, 2008); **J. H. Elliott,** *What Is Social-Scientific Criticism?* (GBS; Mineápolis: Fortress, 1995); **P. Esler,** *The First Christians in Their Social Worlds: Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation* (Londres: Routledge, 1994); ídem, «Community and Gospel in Early Christianity: A Response to Richard Bauckham's *Gospels for All Christians*», *SJT* 51 (1998) 235–48; ídem, «Models in New Testament Interpretation: A Reply to David Horrell», *JSNT* 78 (2000a) 107–13; ídem, «The Parable of the Good Samaritan: Jesus and the Reduction of Intergroup Conflict in the Light of Social Identity Theory», *BibInt* 8 (2000b) 325–57; **P. Esler y R.**

Piper, *Lazarus, Martha and Mary: A Social-Scientific and Theological Reading of John* (Londres: SCM, 2006); **S. R. Garrett,** «Sociology (Early Christianity)», *ABD* 6:89–99; **S. Guijarro,** «The Politics of Exorcism», en *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, ed. W. Stegemann, B. J. Malina y G. Theissen (Mineápolis: Fortress, 2002) 159–74; ídem, «Why Does the Gospel of Mark Begin as It Does?» *BTB* 33 (2003) 28–38; **A. Hagedorn y J. H. Neyrey,** «"It Was Out of Envy That They Handed Jesus Over" (Mark 15:10): The Anatomy of Envy and the Gospel of Mark», *JSNT* 69 (1998) 15–56; **R. Hakola,** «The Burden of Ambiguity: Nicodemus and the Social Identity of the Johannine Christians», *NTS* 55 (2009) 438–55; **W. Herzog**, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of Oppressed* (Louisville: Wesminster John Knox, 1994); **D. G. Horrell,** ed., *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation* (Edimburgo: T & T Clark, 1999); ídem, «Models and Methods in Social-Scientific Interpretation: A Response to Philip Elser», *JSNT* 78 (2000) 83–105; ídem, «Whither Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation? Reflections on Contested Methodologies and the Future», en *After the First Urban Christians: The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*, ed. T. Still y D. G. Horrell (Londres: T & T Clark, 2009) 6–20; **R. Horsley,** *Sociology and the Jesus Movement* (Nueva York: Continuum, 1994); ídem, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999); ídem, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 2001); **D. Kraybill y D. Sweetland,** «Possessions in Luke-Acts: A Sociological Perspective», *PRSt* 10 (1983) 215–39; **L. J. Lawrence,** *Reading with Anthropology: Exhibiting Aspects of New Testament Religion* (Milton Keynes: Paternoster, 2005); **S. Love,** *Jesus and Marginal Women: The Gospel of Matthew in Social-Scientific Perspective* (Eugene, OR: Cascade, 2009); **B. J. Malina,** *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective: Protocol of the Forty-Eighth Colloquy, 11 March 1984* (Berkeley, CA: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1985); ídem, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (3ª ed.; Louisville: Westminster John Knox, 2001); **B. J. Malina y J. H. Neyrey,** *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew* (Sonoma, CA: Polebridge, 1988); **B. J. Malina y R. L. Rohrbaugh,** *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* (2ª ed.; Mineápolis: Fortress, 2003);

W. A. Meeks, «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism», *JBL* 91 (1972) 44–72; **H. Moxnes,** ed., *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor* (Londres: Routledge, 1997); ídem, *Putting Jesus in His Place: A Radical Vision of Household and Kingdom* (Louisville: Westminster John Knox, 2003); **D. Neufeld,** «Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark: A Social Scientific Approach», *BTB* 30 (2000) 15–26; **J. H. Neyrey,** «Despising the Shame of the Cross: Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative», *Semeia* 69 (1996) 113–37; ídem, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans 2009); **N. Petersen,** *The Gospel of John and the Sociology of Light: Language and Characterization in the Fourth Gospel* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1993); **J. Pilch,** «Appearances of the Risen Jesus in Cultural Context: Experiences of an Alternate Reality», *BTB* 28 (1998) 52–60; ídem, *The Cultural Dictionary of the Bible* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999); ídem, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology* (Mineápolis: Fortress, 2000); ídem, «Holy Men and Their Sky Journeys», *BTB* 35 (2005a) 106–11; ídem, «The Ascension of Jesus: A Social Scientific Perspective», en *Kontexte der Schrift*, 2: *Kultur, Politik, Religion, Sprache, Text*, ed. C. Strecker (Stuttgart: Kohlhammer, 2005b) 75–82; **D. Reed,** «"Saving Judas"—A Social Scientific Approach to Judas' Suicide in Matthew 27:3–10», *BTB* 35 (2005) 51–59; **R. L. Rohrbaugh,** ed., *The Social Sciences and New Testament Interpretation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996); **E. Schüssler Fiorenza,** «Der wirkliche Jesus? Feministische Anfragen an die sozialwissenschaftliche Jesusforschung», en *Jesus in neuen Kontexten*, ed. W. Stegemann, B. J. Malina y G. Theissen (Stuttgart: Kohlhammer, 2002) 23–32; **R. Scroggs**, «The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement», en *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty, Part II Early Christianity*, ed. J. Neusner (Leiden: Brill, 1975); **R. Stark,** *The Rise of Christianity: A Sociologist Considers History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996); **W. Stegemann,** «The Contextual Ethics of Jesus», en *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, ed. W. Stegemann, B. J. Malina y G. Theissen (Mineápolis: Fortress, 2002) 45–60; **W. Stegemann, B. J. Malina y G. Theissen,** eds., *The Social Setting of Jesus and the Gospels* (Mineápolis: Fortress, 2002); **G. Theissen,** *Sociology of Early Palestinian*

Christianity, trad. J. Bowden (Filadelfia: Fortress, 1977) - existe edición castellana: Sociología del movimiento de Jesús (Santander: Sal Terrae, 1979); **A. G. Van Aarde,** «Jesus as Fatherless Child», en *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, ed. W. Stegemann, B. J. Malina y G. Theissen (Mineápolis: Fortress, 2002) 65–84; **K. J. Wennel,** *Jesus and Land: Sacred and Social Space in Second Temple Judaism* (LNTS 334; Londres: T & T Clark, 2007); **M. Zetterholm,** *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity* (Londres: Routledge, 2003).

L. J. Lawrence

CRÍTICAS FEMINISTA Y *MUJERISTA*

La crítica feminista y la crítica *mujerista* (*womanist*) o feminista afroamericana derivan de las luchas históricas de las mujeres por la libertad de la esclavitud y la opresión de género y de la búsqueda de la igualdad de derechos y privilegios de las mujeres que durante tiempo les han sido negadas a las mujeres. Aunque hunden sus raíces en los movimientos abolicionista y sufragista, ambas se han convertido en disciplinas académicas críticas que se toman en serio las experiencias que las mujeres han vivido históricamente y hasta el día de hoy. Las experiencias de las mujeres y los artefactos culturales se postulan como prismas o marcos legítimos a la hora de participar en la reflexión liberadora teórica, teológica, ética e interpretativa de la Biblia, Jesús, las mujeres y las interpretaciones. Las críticas feminista y *mujerista* se esfuerzan por mantener una ventaja política que pretende el desmantelamiento o la transformación de los sistemas e ideologías opresivos sin dejar de ser críticamente autorreflexivos.

1. Definiciones e historia
2. Fuentes, recursos y métodos/prismas de interpretación
3. Contextos, conciencia crítica y el tema del lenguaje
4. Lectura de las mujeres, Jesús y los Evangelios
5. Mirada hacia el futuro

1. Definiciones e Historia.

El feminismo es un movimiento formado por mujeres y hombres que mantienen que las mujeres merecen disfrutar de todos los derechos y privilegios que exige su condición de seres humanos. B. Hooks, E. Schüssler Fiorenza y otras feministas han expresado el mantra del

feminismo simplemente como «Las mujeres también son personas». Históricamente, la subordinación y la privación de derechos de las mujeres han sido racionalizadas desde la teología, la práctica y la legislación. Mientras que la subordinación histórica de las mujeres proyecta una larga sombra sobre las sociedades contemporáneas, el feminismo se involucra en una continua toma de conciencia acerca de la construcción social de los prejuicios de género, la opresión de las mujeres y otros temas afines. El feminismo es antisexista, pero no es un movimiento en contra del varón. No todos los varones son sexistas y opresores; no todas las mujeres son feministas. El feminismo como movimiento político se esfuerza por exponer, deconstruir, transformar y eliminar la explotación, las dominaciones hegemónicas, las opresiones sistémicas y otras manifestaciones de la injusticia. Las críticas feministas y *mujeristas* (feministas afroamericanas) como K. Cannon, E. Schüssler Fiorenza, B. Hooks y A.-J. Levine sostienen que el feminismo no puede desmantelar las opresiones institucionalizadas hasta que reconozca y acepte su participación cómplice y conscientemente transforme y sustituya las ideas y acciones opresoras con teorías y prácticas liberadoras. El feminismo nunca encarna a la perfección su agenda teórica o política, pero es reflexivo, autocrítico y está en constante evolución.

El movimiento sufragista comenzó formalmente con la Convención de Seneca Falls, en Seneca Falls, Nueva York, en 1848, cuando las mujeres blancas insistieron en el derecho a trabajar fuera de casa y a votar. Las mujeres negras, tanto esclavas como libres, que ya trabajan fuera de sus «hogares», fueron invitadas a apoyar (con su presencia, pero no con su voz) el movimiento por los derechos de las mujeres en lugar de la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos; las mujeres negras se negaron a elegir entre los dos. La esclavitud, la segregación y el racismo plagaban la vida de las personas negras en América, independientemente de su sexo. Las mujeres negras lucharon simultáneamente contra el racismo y el sexismo. Las feministas modernas reconocen que las mujeres pobres y las mujeres de color sufren opresiones interconectadas, a diferencia de las subordinaciones ordenadas jerárquicamente. Hoy en día el feminismo es un fenómeno global de diversas mujeres y hombres que hablan, teorizan y hacen realidad transformaciones liberadoras en y a través de sus contextos

particulares.

El término *womanist* (*mujerista* o feminista afroamericana) apareció por primera vez en un relato breve de 1979 titulado «Coming Apart» (Rompiendo), escrito por la autora y poetisa Alice Walker. En ese relato, Walker describe a la esposa negra como *womanist* o «feminista, solo que más corriente», alguien que actúa y resiste en el contexto de la vida cotidiana de la gente negra. En el libro de Walker *In Search of Our Mother's Garden* (En busca del jardín de nuestra madre), publicado en 1983, define un poco más a una *womanist* como una mujer negra que muestra interés por las conversaciones de los mayores, audaz, que ama a hombres y mujeres de una forma sexual y no sexual, seria y responsable, preocupada por el bienestar de toda la comunidad, y que periódicamente se distancia de la familia, la comunidad y los demás con el fin de salvaguardar, recuperar o mantener su salud física, emocional y espiritual (tanto la suya como la de la comunidad). El *womanism* (*mujerismo* o feminismo negro) como movimiento político se esfuerza por lograr y promover la supervivencia y una mejor calidad de vida para las mujeres negras, sus comunidades y otras personas oprimidas. Algunas feministas afroamericanas (*womanists*), como D. Williams, K. Cannon y E. Townes, se apropian del término *womanism* para describir las reflexiones teológicas y éticas de las mujeres negras.

Feminismo y *mujerismo* no son categorías mutuamente excluyentes. Algunas mujeres negras, como Hooks, se identifican a sí mismas como feministas negras. Muchas mujeres negras, eruditas religiosas y no religiosas y gente que no pertenece a los círculos académicos se autodefinen como feministas afroamericanas. Como movimiento por y para las mujeres negras, el feminismo afroamericano declara que la experiencia de las mujeres negras es importante. Se resisten y rechazan los intentos de subsumir sus experiencias y conocimientos de la vida dentro de los de los hombres y mujeres blancos y de los hombres negros como normativas y universales. La experiencia que han vivido las mujeres negras, tanto en el pasado como en el presente, son un punto de partida y un prisma legítimos para la interpretación bíblica, la construcción de teorías y doctrinas, la práctica corriente, así como para hacer una reflexión teológica y ética.

En diversas ocasiones y en grados distintos, las feministas y *mujeristas* reconocen y tratan de abordar las opresiones pluridimensionales e

interconectadas que sufren las mujeres y los hombres, incluidos el sexismo, el dualismo de género, el racismo, el neocolonialismo, el imperialismo, el clasismo, la discriminación por edad, el heterosexismo, el antisemitismo, el antijudaísmo, la pobreza, el exclusivismo religioso y otro tipo de opresiones. Las *mujeristas*, al igual que las feministas, no son un grupo monolítico; cada una reconoce su identidad colectiva y la importancia de las perspectivas y experiencias individuales. Las feministas y las *mujeristas* reclaman el derecho ser autoras y actuar como sujetos de sus propias narrativas y reflexión teológica, de exponer y nombrar sus propias opresiones, y de decidir qué prácticas son relevantes y liberadoras para ellas y sus comunidades. Priorizan la construcción de teorías y prácticas liberadoras y comprenden la interconexión entre teoría y práctica. Las feministas y *mujeristas* valoran tanto el diálogo y la colaboración intragrupal como intergrupal (conversación de sobremesa y conversación formal) con otras feministas y *mujeristas* a nivel mundial.

2. Fuentes, recursos y métodos/prisma de interpretación.

Las fuentes feministas y *mujeristas* para la interpretación bíblica y la reflexión teológica y ética incluyen el canon bíblico (ya sea protestante, católica u ortodoxo), así como los textos extrabíblicos o no canónicos (escritos y orales). Escarban en los Evangelios sinópticos, el Evangelio de Juan y los hipotéticos dichos de la fuente *Q, así como en los textos judíos helenísticos (por ejemplo, Judit, Tobías, Susana) y los textos apócrifos no canónicos (por ejemplo, el *Evangelio de María*, el *Protoevangelio de Santiago*, el *Evangelio de Tomás*). Las inscripciones y artefactos arqueológicos ayudan en la reconstrucción y recuperación de la participación y agencia histórica de las mujeres en los Evangelios. Los recursos epistemológicos para hacer hermenéutica feminista y *mujerista* incluyen los recuerdos de las mujeres de las experiencias vividas que se encuentran en las tradiciones de supervivencia y liberación y en los artefactos culturales (textos antiguos, la Biblia, literatura popular, canciones y relatos de esclavos, iglesias negras, artes visuales, música, literatura [ficción y no ficción]). Entre las fuentes de conocimiento y sabiduría también están los intérpretes primitivos o proto-feministas y proto-*mujeristas*, predicadores y voces proféticas como Sojourner Truth, Elizabeth Cady Stanton, Anna Julia Cooper y Christina Rosetti (véase

Taylor y Choi). Muchas feministas y *mujeristas*, incluidas B. Hooks, K. Cannon, E. Townes y E. Schüssler Fiorenza, entienden el conocimiento como «personificado-mediado». Argumentan que, dado que todo conocimiento está encarnado, todo conocimiento es infalible. Según M. Aquino y A. Isasi-Díaz, la vida cotidiana encarnada (*lo cotidiano*) de las latinas o *mujeristas* constituye un material consciente y unas experiencias culturales o luchas corrientes (la acción y la reflexión tienen lugar diariamente en espacios de discurso teológico). Muchos rechazan la estricta dicotomía entre la interpretación bíblica y la reflexión teológica.

Las feministas y *mujeristas* emplean una variedad de métodos o prismas interpretativos e interdisciplinarios. Algunos emplean la crítica literaria (*crítica narrativa) (por ejemplo, Anderson; Dewey con Rhoads; Tolbert), la crítica retórica (por ejemplo, Schüssler Fiorenza 2000; Matthews), la estética de la recepción (por ejemplo, Anderson; Fehribach; Kinukawa 2000; Wainwright 1998a) y las críticas *poscolonial o liberacionista (por ejemplo, Aquino; Dube 2004; Kinukawa 2004; Kwok; Tamez 2002b). Otras también persiguen la reconstrucción histórica (por ejemplo, Kraemer y D'Angelo; Schüssler Fiorenza 1984). Muchas emplean una combinación de métodos o prismas. Incluso utilizando en diversa medida métodos histórico-críticos (buscando detrás del texto el significado original, las fuentes, audiencia, etc.), feministas como E. Schüssler Fiorenza y J. Schaberg reniegan de sus afirmaciones objetivistas o positivistas (neutralidad de valores, libres de ideología, científicos, carentes de subjetividad). Además, rechazan la idea de que mediante el uso de metodologías histórico-críticas y científico-sociales, los especialistas bíblicos puedan producir la verdad original e imparcial sobre Jesús y el primitivo movimiento de Jesús. Pero de hecho muchos biblistas convencionales niegan y ocultan el hecho de que toda la producción de conocimiento es contextual y encarnada.

3. Contextos, conciencia crítica y el tema del lenguaje.

No todos los judíos, negros, blancos, latinos, *mujeristas*, asiáticos, musulmanes o feministas americanas nativas o afroamericanas leerán los textos y contextos de igual manera en virtud de la identificación con un grupo étnico o grupo racial socialmente construido, a pesar de las experiencias culturales e históricas compartidas. Del mismo modo, las feministas y *mujeristas* difieren en cuanto a la autoridad que le atribuyen

a la Biblia. Algunas, como la «feminista radical» M. Daly, rechazan por completo la Biblia y la autoridad bíblica. Pero la mayoría coincide en que los Evangelios y Jesús (y la Biblia) se pueden interpretar de manera liberadora cuando se leen con una conciencia crítica. De acuerdo con las feministas y *mujeristas*, leer de forma crítica significa hacerse intencionadamente consciente de la presencia y función de un lenguaje y unos contextos androcéntricos (centrados en el hombre), misóginos (que muestran aversión o prejuicios contra la mujer y su agencia) y patriarcales (dominados por el padre o el varón), incluyendo los puntos de vista de los autores de los Evangelios y del mundo mediterráneo oriental del siglo I. En otras palabras, muchas leen con una «hermenéutica de la sospecha», conscientes de sesgo y los puntos de vista masculinos impuestos o inscritos en el texto bíblico. E. Schüssler Fiorenza acuñó el término *kyriarquía* (del sustantivo griego *kyrios*, en referencia al «señor, dueño, esposo, padre») como incluyente del patriarcado y otras formas de opresión, como el clasismo. Las feministas y *mujeristas* emplean diversos métodos para exponer, identificar y cuestionar tales prejuicios y ofrecer lecturas alternativas para que los contextos, marcos, imágenes y retórica opresivos no se vuelvan a inscribir en la vida y ministerio de las mujeres.

J. Grant, E. Schüssler Fiorenza, J. Glancy y M. Smith sostienen que los intérpretes bíblicos deben criticar la reinscripción del lenguaje «amo/esclavo» y las imágenes en parábolas y otros textos que identifican a Jesús o Dios con el amo que confía en sacar beneficios y servidumbre de sus esclavos y que los castiga cruelmente cuando no cumplen. Cuestionan las implicaciones teológicas y prácticas de un Dios o Salvador que se comporta como un negrero. Las feministas y *mujeristas* generalmente creen que cuando el lenguaje funciona de modo opresor para estereotipar, circunscribir, mandar o excluir a las mujeres y a otros, debe ser sacado a la luz, deconstruido, reconstruido y, a veces, abandonado.

4. Lectura de las mujeres, Jesús y los Evangelios.

La interpretación liberadora a menudo requiere la reconstrucción de la memoria histórica, la remembranza o el «volver a recordar», basada en las fuentes disponibles y la imaginación histórica, o lo que E. Schüssler Fiorenza denomina «historiografía emancipadora». Así, las nuevas

representaciones que hacen las feministas y *mujeristas* de las mujeres y del movimiento de Jesús a menudo implican un volver a recordar de manera crítica.

Proto-feministas y proto-*mujeristas* (por ejemplo, Elizabeth Cady Stanton y Sojourner Truth) volvieron a recordar o resaltaron medio disculpándose imágenes bíblicas de mujeres maestras, predicadoras, apóstoles y profetas para afirmar la presencia e importancia de las mujeres en el movimiento de Jesús y, por consiguiente, en la vida contemporánea. Puesto que el Evangelio de Lucas contiene la mayor representación de mujeres, muchas feministas y *mujeristas*, pasadas y presentes, lo consideran el más liberador de los cuatro Evangelios canónicos. Otras, como R. D'Angelo, T. Seim, I. Reimer y M. Smith, argumentan que si bien Lucas contiene más imágenes de mujeres, la mayoría de las mujeres en Lucas (y Hechos) se silencian o aparecen como «auxiliares» del movimiento de Jesús.

Desde la edición en 1895 de *la Biblia de la mujer* de Elizabeth Cady Stanton, las feministas han elaborado comentarios que emplean múltiples métodos para la lectura crítica de textos relacionados con las mujeres. Estos incluyen la obra pionera en un solo volumen del *Women's Bible Commentary* [Comentario bíblico de las mujeres] (Newsom y Ringe [que está siendo revisado con J. Lapsley en 2012]), el libro en dos volúmenes *Searching the Scriptures* [Examinando las Escrituras] (Schüssler Fiorenza 1994), los dos tomos del *IVP Women's Bible Commentary* [Comentario bíblico de las mujeres de IVP] (Kroeger y Evans) y otros comentarios en un solo volumen, como los de la serie *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings* [Guía feminista a los escritos del NT y escritos cristianos antiguos] (por ejemplo, Levine y Blickenstaff 2001; 2002).

Además de comentarios y artículos que se ocupan de las mujeres en los Evangelios (y Hechos) y los textos apócrifos, las autoras feministas y *mujeristas* han participado en (re)construcciones históricas y literarias o lecturas críticas de mujeres, anónimas o conocidas, entre las que se encuentran María la madre de Jesús, Ana, la mujer que ungió a Jesús en Betania, la mujer encorvada, la mujer con flujo de sangre, la mujer cananea-sirofenicia y María Magdalena (por ejemplo, Schaberg 2002; Pippin 2004; Thurston; Brock; Gaventa 1995, 2005; Kraemer y D'Angelo; Matthews; Dube 2004; Kinukawa 1994, 2000; Levine y Blickenstaff

2002), así como otros textos (con o sin mujeres) que tienen implicaciones teológicas, eclesiológicas, cristológicas y éticas para las mujeres y otros gentes oprimidas (e.g., Aquino; Tamez 2002a, 2005; Ringe 1985).

El recuerdo y el análisis crítico de los Evangelios no se limitan a las representaciones de las mujeres; también incluye interpretaciones de Jesús. Feministas y *mujeristas* como D. Williams, E. Schüssler Fiorenza, J. Terrell y R. St. Clair enfatizan la vida y ministerio de Jesús, con el argumento de que su condición masculina no importa necesariamente para la salvación o la eclesiología. Sostienen, además, que Jesús, como Juan el Bautista antes que él, predicó un mensaje sociopolítico sobre la *basileia* (dominio) de Dios, que es un símbolo de tensión que representa una realidad cumplida, inminente y futura. Otras feministas sostienen que Jesús se encuentra en contextos típicamente femeninos y es acusado de delitos característicamente femeninos. Jesús dio forma a las mujeres, y las mujeres dieron forma a Jesús, tal como demuestra la historia de la mujer sirofenicia.

Algunas feministas o *mujeristas* mantienen cuidadosamente el carácter judaísmo de Jesús y los inicios judíos del movimiento de Jesús, y critican la retórica antisemita o antijudía de los Evangelios. A. Reinhartz, E. Wainwright, A.-J. Levine y otros han criticado el antijudaísmo en estudios académicos feministas y de otro tipo que, por ejemplo, en la práctica separa a Jesús del *judaísmo como el singular y paradigmático pícaro judío que concede la igualdad de las mujeres, rechaza la Torá, y vivió y ministró como un galileo (frente a un judío de Judea). Las feministas y *mujeristas* suelen afirmar el carácter judío de Jesús, que respetó las prácticas judías y abogó por la justicia social en consonancia con la tradición de los profetas. Feministas en general, así como feministas judías y afroamericanas coinciden en que Jesús debe ser entendido dentro de su contexto judío histórico y no construido de manera que se condene al judaísmo y a los judíos. Asimismo, los primeros precursores de Jesús y sus discípulos eran judíos; las *mujeres judías pertenecieron y dieron forma al movimiento de reforma de Jesús.

B. Gaventa ha protestado por la forma no judía que tiene de presentar a Jesús el *Seminario sobre Jesús*; todo el canon es relevante para construir la identidad de Jesús. Según Schüssler Fiorenza, la investigación sobre el Jesús histórico, con sus pretensiones de utilizar

metodologías positivistas científicas que pretenden construir el verdadero Jesús histórico, requiere de un análisis crítico de la política retórica de la construcción de significados. Schüssler Fiorenza sostiene además que la investigación convencional sobre el Jesús histórico armoniza las múltiples perspectivas y presentaciones de Jesús en las Escrituras cristianas y en las tradiciones con vistas a crear un discurso monolítico definido que presente al Jesús histórico al modo y manera de los varones blancos que conforman la élite social; cualquier reconstrucción literaria o retórica de Jesús es una re-presentación. Cannon señala que la búsqueda del Jesús histórico alcanzó su cenit en Occidente durante el colonialismo y la confiscación de tierras y recursos por parte del expansionismo occidental. Así, Cannon acuñó las frases «misiología de la parusía inminente» y «teología de la normatividad racializada», que reflejan cómo los expansionistas misioneros cristianos emplearon la Gran Comisión y el inminente regreso escatológico de Jesús como motivación y racionalización de la cristianización y esclavización de los africanos.

K. Douglas, H. Chung, M. Aquino y otras feministas y *mujeristas* hacen hincapié en que Dios en Jesús se une concretamente a las mujeres negras, asiáticas y latinas, y a todos los pueblos oprimidos. Douglas también afirma que la comprensión de Cristo como simbólicamente negro afirma que Cristo está con la comunidad negra en su lucha por la supervivencia, la liberación y la plenitud, y que los hombres y mujeres de raza negra pueden verse en la imagen de Cristo. Por lo tanto, las feministas y feministas afroamericanas afirman que la crucifixión de Jesús es un recordatorio del Dios «con nosotros», y que Cristo, como *profeta, desafía las opresiones dentro y fuera de la comunidad.

Algunas feministas rechazan una hermenéutica del sacrificio o les preocupa el modo en que las interpretaciones de la crucifixión de Jesús llegan a impactar en la vida cotidiana de las mujeres (por ejemplo, Reid; Terrell; St. Clair). Argumentan que la crucifixión no debe interpretarse de una manera que glorifique la violencia y la opresión de las mujeres. Terrell asevera que Dios no se gloría en el sufrimiento o la pérdida de sangre de una persona por el bien de otra, promoviendo una hermenéutica de la violencia sacrificial, sobre todo contra los más débiles de la sociedad. Pero el acto de sacrificio de Jesús fue el resultado de su enfrentamiento con el mal. Williams, St. Clair, R. Weems y otros

identifican agonía, vergüenza y subrogación como aspectos críticos de las experiencias vividas por las mujeres. Sostienen que Jesús llama a sus discípulos a colaborar con él en su ministerio y no en su dolor. Por lo tanto, la agonía (el dolor y el sufrimiento) no es un requisito previo para el discipulado o el ministerio. El dolor como agonía reconocida, nombrada y transformada, es una consecuencia del discipulado. La feminista poscolonial M. Dube postula que las mujeres deben nombrar a Jesús por sí mismas. Según Dube y otras, Jesús es el libertador que libera a las personas de los sistemas políticos y económicos opresivos, las instituciones religiosas y la espiritualidad represivas y las injusticias de género. Según Dube, S. Ringe, E. Tamez y otras, un Jesús libertador envía a las mujeres a proclamar y encarnar un evangelio de gracia y liberación.

5. Mirada hacia el futuro.

Críticos como S. Yang, A. Smith, Cannon, Levine y Wainwright confían en que el feminismo y *mujerismo* afroamericano sigan siendo un movimiento político dedicado a (1) la toma de conciencia y las teorías que se traducen en actividades de justicia social que transforman las comunidades; (2) la promoción de diálogos interdisciplinarios, agendas y promoción de servicios internacionales, intergeneracionales y multiculturales; (3) la participación de voces emergentes como las de eruditos musulmanes y feministas nativas; (4) la crítica de la opresión internalizada, como el uso de supuestos binarios (por ejemplo, secular frente a religioso, religión frente a la política, cristiano frente a secular), de políticas identitarias que reniegan de las culturas étnicas mientras tácitamente reinscriben el privilegio de los blancos, y de la relación entre el imperio y la hegemonía cristiana y sus vínculos con el imperialismo y el expansionismo; y (5) el replanteamiento continuo de las interpretaciones bíblicas, la teología y la ética feministas y *mujeristas*.

Véase también CRÍTICA LATINA; CRÍTICA POSCOLONIAL; MUJERES.

BIBLIOGRAFÍA. **J. C. Anderson**, «Matthew: Gender and Reading», *Semeia* 28 (1983) 3–27; **J. C. Anderson y S. D. Moore**, eds., *Mark and Method: New Approaches to Biblical Studies* (2ª ed.; Mineápolis: Fortress, 2008); **M. P. Aquino, D. L. Machado y J. Rodríguez**, eds., *A Reader in Latina Feminist Theology: Religion and Justice* (Austin: University of Texas Press, 2002); **A. G. Brock**, *Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle*

for Authority (HTS 51; Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003); **K. Cannon**, *Katie's Canon: Womanist and the Soul of the Black Community* (Nueva York: Continuum, 1995); ídem, «Cutting Edge: Christian Imperialism and the Transatlantic Slave Trade», *JFSR* 24.1 (2008) 127–34; **K. Cannon, E. Townes y A. D. Sims**, *Womanist Theological Ethics: A Reader* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2011); **M. Daly**, *Gyn/Ecology* (Boston: Beacon, 1978); ídem, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon, 1993); **R. D'Angelo**, «The ANHR Question in Luke-Acts: Imperial Masculinity and the Deployment of Women in the Early Second Century», en *A Feminist Companion to Luke*, ed. A.-J. Levine and M. Blickenstaff (FCNTECW 3; Londres: Sheffield Academic Press, 2002) 44–69; **K. B. Douglas**, *The Black Christ* (Maryknoll, NY: Orbis, 1993); **M. W. Dube**, «Talitha Cum! A Postcolonial Feminist and HIV/AIDS Reading of Mark 5:21–43», en *Grant Me Justice! HIV/AIDS and Gender Readings of the Bible*, ed. M. W. Dube and M. R. A. Kanyoro (Maryknoll, NY: Orbis, 2004) 115–40; ídem, «Twenty-Two Years of Bleeding and Still the Princess Sings!» in *Grant Me Justice! HIV/AIDS and Gender Readings of the Bible*, ed. M. W. Dube and M. R. A. Kanyoro (Maryknoll, NY: Orbis, 2004) 186–99; **A. Fehribach**, *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Gospel of John* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998); **B. R. Gaventa**, *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus* (SPNT; Columbia: University of South Carolina Press, 1995); ídem, «"All Generations Will Call Me Blessed": Mary in Biblical and Ecumenical Perspective», en *A Feminist Companion to Mariology*, ed. A.-J. Levine with M. M. Robbins (Londres: T & T Clark, 2005) 121–29; **B. R. Gaventa y R. B. Hays**, «Which Jesus? The Search for a Scholarly Consensus», *ChrCent* 125 (2008) 27–32; ídem, «Seeking the Identity of Jesus», *JSNT* 32 (2010) 363–70; **J. A. Glancy**, «Slaves and Slavery in the Matthean Parables», *JBL* 119 (2000) 67–90; **J. Grant**, *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response* (AARAS 64; Atlanta: Scholars Press, 1989); **B. Hooks**, *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics* (Cambridge, MA: South End Press, 2000); **A. M. Isasi-Díaz**, *En la Lucha/In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology* (Mineápolis: Fortress, 1993); **H. Kinukawa**, «The Story of the Hemorrhaging Woman (Mark 5:25–34) Read from a Japanese Feminist Context», *BibInt* 2 (1994) 283–93; ídem, «The Miracle Story of the Bent-

over Woman (Luke 13:10–17): In Interaction-Centered Interpretation», en *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-Viewed*, ed. R. Kitzberger (BIS 43; Leiden: E. J. Brill, 2000) 292–314; ídem, «Decolonizing Ourselves as Readers: The Story of the Syro-Phoenician Woman as Text», en *Distant Voices Drawing Near: Essays in Honor of Antoinette Clark Wire*, ed. H. E. Hearon (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2004) 131–44; **R. S. Kraemer y R. D'Angelo**, eds., *Women and Christian Origins* (Nueva York: Oxford University Press, 1999); **C. C. Kroeger y M. J. Evans**, *The IVP Women's Bible Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002); **P.-L. Kwok**, «On Color-Coding Jesus», en *The Postcolonial Bible*, ed. R. S. Sugirtharajah (BibPost 1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); **A.-J. Levine**, «Multiculturalism, Women's Studies, and Anti-Judaism», *JFSR* 19 (2003) 119–28; ídem, «How the Church Divorces Jesus from Judaism: Misusing Jesus», *ChrCent* 123 (2006) 20–25; **A.-J. Levine y M. Blickenstaff**, eds., *A Feminist Companion to Mark* (FCNTECW 2; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); ídem, *A Feminist Companion to Luke* (FCNTECW 3; Londres: Sheffield Academic Press, 2002); **S. Matthews**, *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2001); **C. A. Newsom y S. H. Ringe**, eds., *The Women's Bible Commentary* (Londres: SPCK; Louisville: Westminster John Knox, 1992); **L. Phillips**, *The Womanist Reader* (Nueva York: Routledge, 2006); **T. Pippin**, «The Politics of Meeting: Women and Power in the New Testament», en *That They Might Live: Power, Empowerment, and Leadership in the Church*, ed. M. Downey (Nueva York: Crossroad, 1991) 13–34; ídem, «"For Fear of the Jews": Lying and Truth-Telling in Translating the Gospel of John», *Semeia* 76 (1996) 81–97; ídem, «Wisdom's Deviant Ways», en *On the Cutting Edge: The Study of Women in Biblical Worlds; Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, ed. J. Schaberg, A. Bach y E. Fuchs (Londres: Continuum, 2004) 143–53; **B. E. Reid**, *Taking Up the Cross: New Testament Interpretations Through Latina and Feminist Eyes* (Mineápolis: Fortress, 2007); **I. R. Reimer**, *Women in the Acts of the Apostles: A Feminist Liberation Perspective* (Mineápolis: Fortress, 1995); **D. Rhoads, J. Dewey y D. Michie**, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (2ª ed.; Mineápolis: Fortress, 1999) - existe edición castellana: Marcos como relato (Salamanca: Sígueme, 2002); **S. H. Ringe**, *Jesus,*

Liberation, and the Biblical Jubilee (Filadelfia: Fortress, 1985); ídem, *Wisdom's Friends: Community and Christology in the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 1999); **J. Schaberg**, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament* (Londres: Continuum, 2002); ídem, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the New Testament Infancy Narratives* (reimpr., Phoenix: Sheffield Phoenix Press, 2006); **J. Schaberg con M. J. Debaufre**, *Mary Magdalene Understood* (Nueva York: Continuum, 2006); **E. Schüssler Fiorenza**, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Nueva York: Crossroad, 1984) - existe edición castellana: En memoria de ella (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989); ídem, ed., *Searching the Scriptures* (2 vols.; Londres: SCM, 1994); ídem, *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (Boston: Beacon, 1999); ídem, *Jesus and the Politics of Interpretation* (Nueva York: Continuum, 2000); **T. K. Seim**, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon, 1994); **A. Smith**, «Envisioning the Future of Feminist Studies in Religion: Elisabeth Schüssler Fiorenza and the Future of Native Feminist Theology», *JFSR* 25.1 (2009) 143–49; **M. J. Smith**, «Slavery in the Early Church», en *True to Our Native Land: An African American New Testament Commentary*, ed. B. Blount (Mineápolis: Fortress, 2007); **R. A. St. Clair**, *Call and Consequences: A Womanist Reading of Mark* (Mineápolis: Fortress, 2008); **E. Tamez**, «The Quality of Mercy», *Other Side* 38 (2002a) 41–43; ídem, «A Star Illuminates the Darkness», en *The Bible in a World Context: An Experiment in Contextual Hermeneutics*, ed. W. Dietrich and U. Luz (Grand Rapids: Eerdmans, 2002b) 53–58; ídem, «God's Grace and Humanity Dignity», *EcRev* 57 (2005) 267–77; ídem, «A Rereading of Luke 16:19–31», en *Translating the New Testament: Text, Translation, Theology*, ed. S. E. Porter and M. J. Boda (Grand Rapids: Eerdmans, 2009) 319–23; **M. A. Taylor y A. Choi**, *Handbook of Women Biblical Interpreters* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012); **J. M. Terrell**, *Power in the Blood? The Cross in the African American Experience* (Maryknoll, NY: Orbis, 1998); **B. Thurston**, «Who Was Anna? Luke 2:36–38», *PRSt* 28 (2001) 47–55; **M. A. Tolbert**, *Sowing the Gospel: Mary's Mark in Literary-Historical Perspective* (Mineápolis: Augsburg Fortress, 1996); **E. M. Wainwright**, *Shall We Look for Another? A Feminist Rereading of the Matthean Jesus* (Maryknoll, NY: Orbis, 1998a); ídem, «Tradition Makers/Tradition Shapers: Women of the Matthean

Tradition», *WW* 28 (1998b) 380–88; ídem, «Roundtable Response to: The Disease of Postcolonial New Testament Studies and the Hermeneutics of Healing», *JFSR* 20.1 (2004) 119–25; **R. J. Weems**, *Showing Mary: How Women Can Share Prayers, Wisdom, and the Blessings of God* (Nueva York: Warner, 2002); ídem, *Just a Sister Away: Understanding the Timeless Connection Between Women Today and Women of the Bible* (West Bloomfield, MI: Walk Worthy, 2005); **D. S. Williams**, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll, NY: Orbis, 1995); **S. A. Yang**, «Challenges and Opportunities in Current Feminist Biblical Studies—Roundtable Response to: Feminist Biblical Studies», *JFSR* 25.2 (2009) 107–12.

M. J. Smith

CRONOLOGÍA

Los esfuerzos por determinar con cierta precisión la cronología de la vida y muerte de Jesús debe enfrentarse a las cuestiones relacionadas con la capacidad de las fuentes del NT de proporcionar datos cronológicos definitivos y la fiabilidad de diversas fuentes externas a la hora de fechar acontecimientos que se mencionan en el NT (e. g., Josefo, registros políticos romanos). Habida cuenta que la precisión cronológica es un valor moderno dentro de la biografía y la historiografía, cualquier cronología que se proponga para la vida de Jesús tendrá que manejarse dentro del ámbito de las probabilidades o posibilidades más que de las certezas. Teniendo en cuenta esta condición, en este artículo se aborda la fecha del nacimiento, ministerio y muerte de Jesús.

1. Nacimiento de Jesús
2. Comienzo y duración del ministerio de Jesús
3. Muerte de Jesús
4. Resumen de las fechas

1. Nacimiento de Jesús.

A los primeros cristianos les preocupaba mucho más el hecho del nacimiento de Jesús (*véase* Nacimiento de Jesús) que la fecha del mismo. Tanto el año como la época del año son aspectos que solamente se pueden determinar de manera aproximada.

1.1. Año del nacimiento de Jesús. Al tratar de precisar el año del nacimiento de Jesús debemos considerarlo en relación con la muerte de Herodes y el censo de Cirenio.

1.1.1. La muerte de Herodes el Grande como terminus ad quem. De acuerdo con Mateo 2:1 y Lucas 1:5, el nacimiento de Jesús se produjo antes de la muerte de Herodes (*véase* Dinastía herodiana). Según *Josefo, poco antes de la muerte de Herodes tuvo lugar un eclipse de luna (*Ant.* 17.167). Este es el único eclipse mencionado por Josefo, y aconteció el 12 o 13 de marzo del año 4 a. C. Tras la muerte de Herodes, Josefo menciona que se celebró Pascua (*véase* Fiestas), cuyo primer día habría caído el 11 de abril del 4 a. C. En consecuencia, la muerte de Herodes se habría producido entre el 12 de marzo y el 11 de abril, por lo que el nacimiento de Jesús habría tenido lugar no más tarde de marzo/abril del año 4 a. C.

1.1.2. El censo de Cirenio como terminus a quo.

Según Lucas 2:1–5, el censo de Cirenio se llevó a cabo justo antes del nacimiento de Jesús, y por tanto Jesús no habría podido nacer antes del censo. La fecha de este censo es difícil de precisar. Aunque ningún historiador romano menciona específicamente este censo, había censos periódicamente. Además, no es probable que Lucas hubiera confundido este censo con el que tuvo lugar en el 6 A. D. porque este último fue justo después de la destitución de Arquelao, el hijo de Herodes, mientras que el contexto del relato del nacimiento de Jesús es la época de Herodes el Grande (para un tratamiento extenso de esta referencia lucana, véase Bock). Tratar de sincronizar el período en que Cirenio fue gobernador de Siria con la época inmediatamente anterior a la muerte de Herodes es difícil. Algunos autores sugieren que no solamente fue gobernador el año 6 A. D., sino también desde el 11/10 al 8/7 a. C. Otros sostienen que este censo se produjo antes de que Cirenio fuera gobernador en el 6/7 A. D., y hay quienes opinan que Cirenio había sido procónsul de Siria y Cilicia durante los últimos años de Herodes el Grande bajo los legados de Saturnino y Varo. Con independencia de la reconstrucción que uno proponga, no es improbable que Cirenio tuviera que ver con un censo durante los últimos años de Herodes, si bien no tenemos pruebas históricas de tal censo. Hacia el final de su reinado Herodes cayó en desgracia ante *Roma (ca. 8/7 a. C.). En ese momento sus hijos mantuvieron una intensa lucha por el trono, en una época en la que Herodes se encontraba muy enfermo. Todos estos factores facilitarían que el gobierno romano hiciera un censo en su tierra con el objeto de valorar la situación antes de su muerte, probablemente

acaecida en algún momento de los años 6 a 4 a. C.

1.2. Fecha del nacimiento de Jesús. La fecha tradicional del nacimiento de Jesús para la Iglesia Occidental ha sido el 25 de diciembre, mientras que la Iglesia Oriental ha observado la fecha del 6 de enero. El relato de los pastores cuidando su rebaño durante la noche (Lc 2:8) hace que sea posible una fecha en pleno invierno.

1.3. Conclusión. Suponiendo que el censo de Cirenio hubiera tenido lugar durante el período 6–4 a. C. y la muerte de Herodes en la primavera del año 4 a. C., Jesús habría nacido entre el año 6 a. C. y la primavera del 4 a. C.

2. Comienzo y duración del ministerio de Jesús.

A excepción del relato de la visita de Jesús al *templo cuando tenía doce años (Lc 2:41–51), los Evangelios no aportan información sobre la vida de Jesús posterior a su infancia hasta el inicio de su ministerio público.

2.1. Comienzo del ministerio de Juan el Bautista. Lucas 3:1–3 dice específicamente que el ministerio de *Juan el Bautista comenzó en el año quince de Tiberio. Aunque se ha debatido cómo habría que calcular esta fecha, el modo más natural de hacerlo es basándonos en el calendario Juliano utilizado en Roma, con lo que hablaríamos del año 15 a partir del 1 de enero al 31 de diciembre del 29 A. D., o calcularlo desde el inicio del reinado de Tiberio (el método romano normal), que nos llevaría al período entre el 19 de agosto del 28 A. D. y el 18 de agosto del 29 A. D. Usando cualquiera de estos calendarios, el año quince de Tiberio caería entre el 19 de agosto del 28 A. D. y el 31 de diciembre del 29 A. D. Así pues, el ministerio de Juan el Bautista parece haber comenzado durante este período.

2.2. Comienzo del ministerio de Jesús. Los Evangelios dan la impresión de que poco después de iniciar Juan el Bautista su ministerio, Jesús fue bautizado y comenzó su ministerio. Si Jesús nació en el año 6–4 a. C. y fue bautizado en el 29 A. D., habría tenido treinta y pocos años en el momento de iniciar su ministerio público. Esto encaja con la afirmación de Lucas de que Jesús tenía unos treinta años de edad (*hōsei etōn triakonta*) cuando comenzó su ministerio (Lc 3:23).

2.3. Primera Pascua del ministerio de Jesús. La primera visita registrada de Jesús a Jesús a Jerusalén tras su *bautismo se encuentra en Juan 2:13–3:21. Juan recoge que en esa ocasión los judíos hablaron de

que el templo de Herodes se había construido hacía cuarenta y seis años antes (Jn 2:20). Josefo declara que la construcción del tempo comenzó durante el año dieciocho de Herodes (*Ant.* 15.380), lo que coincide con la llegada de Augusto a Siria (*Ant.* 15.354); y según Dion Casio, esta tuvo lugar en la primavera o el verano del 20 a. C. (*Hist.* 54.7.4–6). El año dieciocho de Herodes habría sido desde el 1 de Nisan del año 20 a. C. al 1 de Nisan del 19 a. C. La construcción del templo se hizo en dos etapas. La primera era el santuario interior, llamado *naos*, ubicado dentro del atrio de los sacerdotes. Este santuario fue completado por los *sacerdotes en un año y seis meses (Josefo, *Ant.* 15.421). La segunda etapa fue la de toda la zona del templo, incluidos los tres atrios, y se llamaba *hieron*. Esta no se completó hasta el año 63 A. D. Esta distinción la mantienen tanto Josefo como los autores del NT. Al hablar del templo con Jesús, los judíos se refieren a que el *naos* había permanecido por espacio de cuarenta y seis años (Jn 2:20). Si la construcción del *naos* comenzó en el 20/19 a. C. y se completó en un año y medio (i. e., en el 18/17 a. C.), cuarenta y seis años nos llevaría hasta el año 29/30 A. D. Por consiguiente, la primera Pascua de Jesús durante su ministerio público habría que situarla en la primavera del 30 A. D.

2.4. Duración del ministerio de Jesús. Históricamente se han venido recogiendo pruebas sobre la duración del ministerio de Jesús principalmente del Evangelio de Juan. Juan menciona tres Pascuas (Jn 2:13; 6:4; 11:55). No obstante, la cronología de Juan se puede leer de modo que se incluya un año adicional de ministerio entre las Pascuas de Juan 2:13 y Juan 6:4. En primer lugar, tras la Pascua de Juan 2:13 Jesús ministra en Judea y luego se desplaza a Samaria. Allí Jesús menciona que faltan cuatro meses para la siega (Jn 4:35), que haría referencia al siguiente enero o febrero. Si bien algunos especialistas interpretan esto como un proverbio, podría tratarse de una referencia cronológica literal. Hay otra nota cronológica en Juan 5:1, donde se menciona otra fiesta. Aunque no se especifica, algunos intérpretes consideran que se trata de otra Pascua, si bien podría referirse igualmente a la fiesta de los Tabernáculos. Estas dos notas cronológicas podrían sugerir que Juan presenta otra Pascua entre las Pascuas de Juan 2:13 y Juan 6:4. Esto elevaría a cuatro el número total de Pascuas durante el ministerio público de Jesús en Juan. Si esto tiene base histórica, entonces el ministerio de Jesús habría durante más de tres años.

3. Muerte de Jesús.

El debate sobre el momento exacto de la muerte de Jesús se ha centrado en el día de semana y también el mes del año en que esta tuvo lugar.

3.1. Día de la semana. Tradicionalmente se piensa que Jesús murió el viernes de la semana de pasión (*véase* Relato de la Pasión). En Mateo 12:40 Jesús dice: «Porque como estuvo Jonás en el vientre del gran pez tres días y tres noches, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches». Además, el NT se refiere repetidamente a que la resurrección de Jesús se produjo al tercer día (no al cuarto) (e. g., Mt 16:21; 17:23; Lc 9:22; 18:33; Hch 10:40; 1 Cor 15:4). Es más, los Evangelios mencionan específicamente el día anterior al *sábado (viernes) como el día de su muerte (Mt 27:62; Mc 15:42; Lc 23:54; Jn 19:14, 31, 42). Teniendo en cuenta que según la manera judía de calcular los días una parte de un día contaba como un día entero, esta evidencia neotestamentaria apunta al viernes como día de la muerte de Jesús.

Aunque los relatos de la pasión de los Evangelios no siguen una cronología estricta, la semana de pasión se podría trazar tal como se muestra en la tabla 1, permitiendo algunas variaciones debidas a la manera de contar la historia de la pasión por parte de cualquiera de los evangelistas.

3.2. Día del mes. Todos los Evangelios afirman que Jesús comió la *Última Cena el día antes de su crucifixión (Mt 26:20; Mc 14:17; Lc 22:14; Jn 13:2; véase también 1 Cor 11:23). Los Evangelios sinópticos (Mt 26:17; Mc 14:12; Lc 22:7–8) retratan la Última Cena como una comida pascual, mientras que Juan omite cualquier referencia a que la comida tuviera que ver con la celebración de la Pascua (Jn 13:2). Además de lo anterior, los sinópticos parecen indicar que Jesús fue crucificado el viernes 15 de Nisan, después de tomar la comida pascual con sus discípulos la noche del jueves. Por otro lado, Juan dice que los judíos que llevaron a Jesús hasta el pretorio no entraron en él «para no contaminarse, y así poder comer la pascua» (Jn 18:28), y que el juicio de Jesús tuvo lugar el «día de la preparación de la Pascua» y no después de haber tomado la Pascua (Jn 19:14). A simple vista, Juan relata que Jesús es juzgado y crucificado el viernes 14 de Nisan, justo antes de que los judíos celebraran su Pascua.

Se han propuesto diversas teorías para tratar de reconciliar los sinópticos con Juan. Algunos piensan que la Última Cena no fue una comida pascual sino más bien una comida celebrada la noche anterior a la Pascua (Jn 13:1, 29). Sin embargo, los sinópticos dicen explícitamente que la Última Cena era una Pascua (Mt 26:2, 17–19; Mc 14:1, 12, 14, 16; Lc 22:1, 7–8, 13, 15). Al intentar armonizar los relatos, algunos autores han propuesto que Jesús y sus *discípulos tuvieron una pascua privada, aduciendo los aspectos clandestinos de los preparativos de la Pascua y la omisión de cualquier mención a un cordero en la comida pascual por parte de los sinópticos (France; Wright, 555–56). Según esta interpretación, Jesús habría celebrado la Pascua un día antes con sus discípulos (lo noche del 14 de Nisan, justo al inicio del nuevo día con la puesta del sol) y habría sido crucificado hacia el mediodía del

14 de Nisan, tal como parece indicar Juan más claramente. Como alternativa a la interpretación anterior, C. Blomberg toma la evidencia joánica como una confirmación, junto con los sinópticos, de que Jesús celebró la Pascua el 15 de Nisan (el jueves por la noche) y fue ejecutado ese mismo día (el viernes del 15 de Nisan) (Blomberg, 246–47).

Tabla 1. Cronología de la semana de pasión

Día	**Evento**	**Referencia**
Sábado	Llegada a Betania	Jn 12:1
Domingo	La multitud viene para ver a Jesús	Jn 12:9–11
Lunes	Entrada triunfal	Mt 21:1–9; Mc 11:1–10; Lc 19:28–44
Martes	Maldición de la higuera Purificación del templo	Mt 21:18–19; Mc 11:12–14 Mt 21:12–13; Mc 11:15–17; Lc 19:45–46
Miércoles	La higuera se seca Controversia sobre el templo Discurso escatológico	Mt 21:20–22; Mc 11:20–26 Mt 21:23—23:30; Mc 11:27—12:44; Lc 20:1—21:4 Mt 24:1—25:46; Mc 13:1–37; Lc 21:5–36
Jueves	Última Cena	Mt 26:20–30; Mc 14:17–26; Lc

	Traición y arresto Juicio ante Anás y Caifás	22:14–30 Mt 26:47–56; Mc 14:43–52; Lc 22:47–53; Jn 18:2–12 Mt 26:57–75; Mc 14:53–72; Lc 22:54–65; Jn 18:13–27
Viernes	Juicio ante el sanedrín Juicio ante Pilato, Herodes Crucifixión y sepultura	Mt 27:1; Mc 15:1; Lc 22:66 Mt 27:2–30; Mc 15:2–19; Lc 2w3:1–25; Jn 18:28—19:16 Mt 27:31–60; Mc 15:20–46; Lc 23:26–54; Jn 19:16–42
Sábado	Muerto en la tumba	
Domingo	Resurrección	Mt 28:1–15; Mc 16:1–8; Lc 24:1–35; Jn 20:1—21:23

Otro medio de armonizar los sinópticos y Juan consiste en sugerir que Jesús y los discípulos celebraron la Pascua con un calendario diferente. Algunos autores han sugerido que Jesús la celebró según el calendario de Qumrán, aunque no existen pruebas de que Jesús y sus discípulos siguieran el calendario de Qumrán. Otros opinan que se celebraba durante dos días consecutivos porque habría resultado imposible matar todos los corderos pascuales en un día. Por último, podría ser que se utilizaran diferentes calendarios durante ese período. Por un lado los Evangelios sinópticos siguieron el método de los galileos y los *fariseos. Según este método, el día se medía desde la salida del sol hasta la próxima salida, y Jesús y sus discípulos habrían matado el cordero pascual la tarde el jueves 14 de Nisan y habrían comido la Pascua con los panes ácimos esa misma noche. Por otro lado, el Evangelio de Juan siguió el método de los judíos y calculó el día desde la puesta del sol hasta la próxima puesta. De este modo, los judíos mataban el cordero pascual la tarde el viernes 14 de Nisan y comían la Pascua con los panes sin levadura esa noche, que ya era el 15 de Nisan. En tal situación, Jesús ya había tomado la comida pascual cuando sus enemigos, que todavía no habían celebrado la Pascua, lo arrestaron.

Aquellos que no sienten la necesidad de armonizar los sinópticos con Juan en cuanto a qué día del mes de Nisan fue crucificado Jesús a

menudo sugieren que Juan ha interpretado la cronología de la Pascua simbólicamente. «Ambas tradiciones —una Última Cena pascual y una crucifixión pascual— son significativas teológicamente hablando» (Keener, 372).

3.3. Año de la muerte de Jesús. El año de la muerte de Jesús se puede restringir gracias a diversas consideraciones.

3.3.1. Oficiales del juicio. Según los Evangelios, los tres oficiales involucrados en el juicio de Jesús fueron Caifás el sumo sacerdote (Mt 26:3, 57; Jn 11:49–53; 18:13–14), que comenzó su mandato en el 18 A. D. y fue depuesto durante la Pascua del 37 A. D. (Josefo, *Ant.* 18.35; 4.90–95); Pilato (*véase* Poncio Pilato), prefecto de Judea (Mt 27:2–26; Mc 15:1–15; Lc 23:1–25; Jn 18:28–19:16; Hechos 3:13; 4:27; 13:28; 1 Tim 6:13) del 26 al 36 A. D. (Josefo, *Ant.* 18.89); y Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea (Lc 23:6–12) desde 4 a. C. hasta 39 A. D. (Josefo, *Ant.* 18.240–256; 19.351). Por tanto, el juicio de Jesús se produjo entre los años 26 y 36 A. D.

3.3.2. Contribuciones de la astronomía. Si concluimos que la muerte de Jesús tuvo lugar el viernes 14 de Nisan entre los años 26 y 36 de nuestra era (véase 3.2), la evidencia de la astronomía (que determina el marco de los meses judíos) reduce las posibilidades a los años 27, 30, 33 y 36 A. D.

3.3.3. Ministerio de Jesús. A la luz de la discusión anterior sobre el ministerio de Jesús, podemos descartar con seguridad los años 27 y 36 porque ninguno de ellos encaja dentro del marco de su ministerio. Muchos aceptan el año 30 A. D. como el más probable. Pero esta fecha presenta dificultades si uno acepta que el comienzo del ministerio de Juan el Bautista coincidió con el año quince de Tiberio, el 29 A. D. (Lc 3:1–3), y la cronología joánica de tres a cuatro años para el ministerio de Jesús (2.4). Si se acepta esto último, entonces el año 33 A. D. parece ser el que mejor encaja con los datos.

3.3.4. Confirmación de la historia. Pilato es presentado por su contemporáneo Filón (*Legat.* 301–2) y más tarde por Josefo (*Ant.* 18.55–59; *Bell.* 2.167–77) como alguien codicioso, inflexible y cruel, que recurrió al robo y la opresión, algo que no concuerda con Lucas 13:1. Sin embargo, durante el juicio de Jesús, Pilato aparece como alguien dispuesto a ceder a las presiones de los dirigentes religiosos que le pedían que les entregase a Jesús.

¿Cómo se puede explicar tal cambio? Hay que entender que Pilato probablemente fue nombrado por Sejano, amigo de confianza de Tiberio además de prefecto de la guardia pretoriana. Sejano, un consagrado antisemita, quería exterminar a la raza judía (Filón, *Flacc.* 1; *Legat.* 159–61). Cuando Pilato creó problemas a los judíos en Palestina, Sejano lo aceptó y no informó de ello a Tiberio. Sin embargo, cuando Sejano fue destituido y ejecutado por Tiberio el 18 de octubre del 31 A. D., Pilato ya no contaba con la protección de Roma. De hecho, lo más probable es que Herodes Antipas informara de que había causado una revuelta, probablemente durante la fiesta de los Tabernáculos del año 32 A. D. (Filón, *Legat.* 299–305). A la vista de este precedente, podemos entender por qué, cuando en medio de un juicio se dio testimonio de que Jesús había causado problemas en Judea y Galilea (Lc 23:5), Pilato tenía tantas ganas de dejar que Herodes Antipas juzgara a Jesús (Lc 23:6–12).

Tabla 2. Resumen de las fechas del nacimiento, vida y muerte de Jesús

Nacimiento de Jesús	6 a. C.–primavera del 4 a. C
Muerte de Herodes el Grande	marzo/abril del 4 a.C.
Comienzo del ministerio de Juan el Bautista	29 d.C.
Comienzo del ministerio de Jesús	ca. 29 d.C.
Muerte de Jesús	14 o 15 de Nisan del 30 o 33 d.C.
Resurrección de Jesús	16 o 17 de Nisan del 30 o 33 d.C.

En este contexto, una fecha del 33 A. D. para el juicio tiene sentido por tres motivos: (1) Pilato, al escuchar que Jesús habías causado problemas en Galilea, hizo llevar a Jesús ante Herodes Antipas. Aunque esto no era un requisito de la ley romana, estaría calculado para evitar un nuevo informe de Herodes al emperador; (2) la falta de progresión en el relato del juicio de Lucas 23:6–12 tiene sentido si Herodes Antipas no deseaba emitir un juicio que Pilato pudiera utilizar en su contra; y (3) Lucas 23:12 dice que Pilato y Herodes Antipas fueron amigos a partir de ese día, lo que encaja mejor con una fecha posterior al año 32 A. D.,

porque está claro ese año ambos estaban enfrentados. Así pues, la fecha del 33 A. D. parece ser la que mejor encaja con la evidencia histórica, aunque muchos expertos sostienen como fecha alternativa el 30 A. D.

4. Resumen de las fechas.

Las fechas del nacimiento, vida y muerte de Jesús que se han tratado anteriormente se pueden ver en la tabla 2.

Véase también NACIMIENTO DE JESÚS; MUERTE DE JESÚS; DINASTÍA HERODIANA; JESÚS EN FUENTES NO CRISTIANAS; JOSEFO; PONCIO PILATO; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **W. R. Armstrong y J. Finegan,** «Chronology of the NT», *ISBE* 1:686–93; **R. T. Beckwith,** «St. Luke, the Date of Christmas and the Priestly Courses at Qumran», *RevQ* 33 (1977) 73–94; ídem, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental, and Patristic Studies* (AGJU 33; Leiden: E. J. Brill, 1996); **C. L. Blomberg,** *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001); **D. Bock,** *Luke* (2 vols.; BECNT 3; Grand Rapids: Baker, 1996); **J. Finegan,** *Handbook of Biblical Chronology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964); **R. T. France,** «Chronological Aspects of "Gospel Harmony,"» *VE* 16 (1986) 33–59; **H. W. Hoehner,** *The Chronological Aspects of the Life of Christ* (Grand Rapids: Zondervan, 1977); **A. Jaubert,** *The Date of the Last Supper* (Nueva York: Alba, 1965); **J. Jeremias,** *The Eucharistic Words of Jesus*, trad. N. Perrin (3ª ed.; Nueva York: Scribner, 1966) - existe edición castellana: La Última Cena. Palabras de Jesús (Madrid: Cristiandad, 1980); **C. S. Keener,** *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **I. H. Marshall,** *Last Supper and Lord's Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); **G. Ogg,** *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940); **E. Ruckstuhl,** *Chronology of the Last Days of Jesus*, trad. V. J. Drapela (Nueva York: Desclee, 1965); **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (COQG 2; Mineápolis: Fortress, 1996).

H. W. Hoehner y J. K. Brown

CRUCIFIXIÓN. *Véase* MUERTE DE JESÚS.

CRUZ. *Véase* MUERTE DE JESÚS.

CUARTO EVANGELIO. *Véase* Juan, Evangelio de.

CULTURA GRIEGA. *Véase* HELENISMO.

CUMPLIMIENTO. *Véase* EVANGELIOS, EL ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS.

D

DAVID, MESIANISMO DAVÍDICO. *Véase* HIJO DE DAVID.
DECÁPOLIS. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.
DEIDAD DE CRISTO. *Véase* CRISTOLOGÍA; DIOS; ENCARNACIÓN.

DEMONIO, DIABLO, SATANÁS

Aunque los conceptos de demonios y el diablo resultan ajenos para gran parte del pensamiento contemporáneo (incluida una porción del pensamiento cristiano moderno), la derrota de estos seres es un elemento central de la tradición evangélica. La derrota de Satanás se considera un aspecto fundamental de la redención del ser humano, y se logra mediante la obediencia de Jesús, a través de sus exorcismos y de su *muerte y *resurrección. Si bien hoy en día son muchos los que consideran bochornoso «hablar del diablo», ignorar este aspecto de la redención inevitablemente conduce a un empobrecimiento de la teología del NT.

1. Diablo y demonios en el Antiguo Testamento y el judaísmo antiguo
2. Términos para diablo y demonios en los Evangelios
3. Las tentaciones de Jesús
4. El diablo como enemigo del reino de Dios
5. El juicio del diablo
6. Exorcismos de Jesús como derrota del reino de Satanás
7. Historicidad de los exorcismos
8. Liberación y milagros
9. El diablo en las últimas horas de Jesús
10. Los demonios y la muerte de Jesús
11. Los demonios y la resurrección de Jesús
12. Cuestiones de interpretación

1. Diablo y demonios en el Antiguo Testamento y el judaísmo antiguo.

1.1. El diablo en el Antiguo Testamento. Mientras que en el NT «Satanás» es siempre un nombre propio, generalmente este no es el caso en el AT. De hecho, solamente en 1 Crónicas 21:1, un texto tardío, el hebreo *śāṭān* se utiliza como nombre propio (donde tienta a David para que realice un censo [cf. 2 Sm 24:1]). En otros textos *śāṭān* se refiere a un puesto. Así, en Zacarías 3:1–2 encontramos el artículo determinado

delante de *śāṭān;* asimismo, el artículo determinado aparece delante de *śāṭān* en Job (Job 1:6, 7, 9, 12; 2:1, 2, 4, 7), donde se presenta como un hijo de Dios, un miembro del consejo celestial. Luego están aquellos textos que se refieren a *śāṭān* como «un adversario» sin el artículo determinado (e. g., Sal 109:6). En 1 Reyes 11:23, 25 *śāṭān* podría significar simplemente «adversario» en el sentido de líder de una facción; no obstante, el término podría tener un sentido más fundamental de «adversario legal» (i. e., un acusador) y tener relación con la culpa de Israel, y en especial de Salomón (von Rad, 73). Resulta especialmente llamativo Números 22:22, 32, donde aparece un ángel del Señor en el camino de Balaam como un *śāṭān* (i. e., un adversario).

Aparte de Eclesiástico 21:27, la LXX no emplean *satanas* sino más bien *diabolos*, traduciendo el término hebreo *śāṭān* en dieciocho ocasiones. El vocablo griego *diabolos* normalmente significa «calumniador», y esto capta gran parte de la actividad de Satanás en el AT. Aunque el término *satanas* en sí no se suele utilizar en general, *śāṭān* se traduce por el griego *satan*, pero solamente en tres ocasiones (1 Re 11:14 [dos veces], 23). Luego se traduce *śāṭān* como *epiboulos* («traidor») en 1 Samuel 29:4 (véase el apartado 9 que trata sobre Judas Iscariote).

Otro término veterotestamentario que demuestra ser importante para los Evangelios es *baʿal zĕbûb*, el dios de Ecrón (2 Reyes 1:2–3, 6, 16). *Zĕbûb* es el sustantivo colectivo para «moscas», y como «señor de las moscas» (cf. LXX: *baal muian*) es un dios que podía causar o curar enfermedades. Sin embargo, se ha sugerido que el TM debería leerse como *baʿal zĕbûl* (cf. *beelzeboul* en Mt 10:25; 12:24, 27; Mc 3:22; Lc 11:15, 18–19), que quiere decir «baal el príncipe» o «baal de la casa alta».

1.2. Demonios en el Antiguo Testamento. El término *daimonion* se emplea dieciocho veces en la LXX (ocho de ellas en Tobías); por ejemplo, en Isaías 65:11 (BA; S dice *daimōn*, la única vez que aparece esta palabra en la LXX) traduce el término *gad*, el dios sirio de la fortuna, y en el Salmo 95:5 (TM 96:5) a todos los dioses de los pueblos se les llama *daimonia*. Pero además de esto existe toda una serie de seres «demoníacos»: sátiros (Lv 17:7; 2 Cr 11:15; Is 13:21; 34:14), la sanguijuela (Prov 30:15), Azazel (Lv 16:8, 10, 26) y Lilit (Is 34:14). Los «demonios» son de hecho seres «mundanos» (esto, como veremos, tendrá importantes implicaciones para los Evangelios). Isaías 34, hablando del

juicio sobre las naciones, cuenta cómo Dios se valdrá de seres «demoníacos» como juicio: sus tierras serán poseídas por el pelícano, el erizo, la lechuza, el cuervo, los chacales, las avestruces, los gatos silvestres, las hienas, las cabras demoníacas y Lilit (Is 34:11–15).

1.3. El diablo y los demonios en el judaísmo antiguo. En ciertos textos del judaísmo antiguo se produce un desarrollo fundamental que explica muchas de las estructuras mentales relacionadas con el diablo y los demonios en los relatos del Evangelio. En primer lugar hay una serie de textos que desarrollan Génesis 1–3 (donde se identifica al diablo con la serpiente) de tal manera que explican cómo el pecado, la enfermedad y la muerte física entraron en el mundo como consecuencia de la tentación del diablo a Adán y Eva (Barr, 16–20). Segundo, existen algunos textos, muchos de ellos pertenecientes a la tradición apocalíptica, que desarrollan Génesis 6:1–4 para dar cuenta de la presencia de «ángeles caídos». Así pues, aunque la tradición de la «caída» no se desarrolló mucho en el propio AT, adopta un papel central en algunos textos del judaísmo posterior, y esto se convierte en algo fundamental para entender la batalla de Jesús contra el diablo en sus tentaciones, exorcismos, ministerio de predicación y en su muerte y resurrección.

Un ejemplo de este desarrollo lo encontramos en Sabiduría 2:24: «mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y tienen que sufrirla los que le pertenecen». La relación entre diablo y muerte (véase el apartado 10) se amplió a la del diablo y la enfermedad, y esto forma el paradigma fundamental del ministerio de sanidades y exorcismos de Jesús. Asimismo, debido a que el diablo tentó a Eva (en la tradición judía es sobre Eva, y no Adán, que recae la culpa [Eclo 25:24]), se le vino a relacionar con la falsa enseñanza; de ahí que la confesión que hacen los demonios de la condición de Hijo de Jesús difícilmente se pueda considerar «inteligente» (véase el apartado 12).

Junto con Génesis 3, Génesis 6:1–4 fue fundamental para el desarrollo de la demonología. En el judaísmo antiguo el diablo se convierte en una figura del mal, y se desarrolla toda una mitología, principalmente en torno a Génesis 6:1–4. De este modo, *1 Enoc* 6–11 relata la rebelión de los ángeles («los Guardianes»), que a su vez influenció *Jubileos* (e. g., *1 En.* 5:10–11). *Jubileos*, escrito a mediados del siglo II a. C., es una de las primeras y más extensas reelaboraciones de

las historias del Génesis y la primera mitad del Éxodo, y resulta significativo que a los ángeles, que aparecen ocasionalmente en Génesis, se les da un papel más relevante, y que a los demonios, que nunca aparecen en Génesis y Éxodo, también se les destaca. Otros ejemplos significativos de la caída de los ángeles se encuentran en los *Manuscritos del Mar Muerto (CD-A II, 1821; 4Q203; 4Q531; 4Q532; 4Q533).

Así pues, el diablo, que en el AT es un acusador, se convierte en una figura del mal. Por lo tanto, vemos que se va desarrollando un creciente dualismo en el período intertestamentario, así como un interés cada vez mayor por los demonios. Un ejemplo interesante de esto es Belial, que en el AT denota algo así como la «inutilidad» o «perversión», pero no en el sentido de un personaje celestial que se opone a Dios. Sin embargo en el período intertestamentario se convierte en una figura satánica (e. g., *T. Dn* 1:7–9; 1QM I, 13–15; 1QHa XI, 28–29).

El diablo destaca por su ausencia en *4 Esdras* y su papel es prácticamente nulo en la literatura rabínica, lo que se explicaría por el hecho de que no existiera expectativa alguna sobre su destrucción en los últimos tiempos, de que su papel fuera reemplazado por la «pulsión maligna», y por la reacción rabínica a la teología cristiana.

2. Términos para el diablo y los demonios en los Evangelios.

Siguiendo a la LXX, el NT utiliza el término *diabolos*; aunque el término griego generalmente significa «calumniador» («Odió más a los calumniadores [*diabolous*] que a los ladrones» [Jenofonte, *Ages.* 11.5]), en el NT se emplea para referirse al principal enemigo de Jesús y del reino de Dios. El vocablo *diabolos* no se usa nunca en Marcos, pero aparece seis veces en Mateo, cinco en Lucas (2x en Hechos) y tres en Juan. El otro término principal es *satanas*, que aparece en cuatro ocasiones en Mateo, seis en Marcos, cinco en Lucas (2x en Hechos) y una en Juan.

Beelzeboul se emplea en Mateo 10:25; 12:24 (// Mc 3:22; Lc 11:15); Mateo 12:27 (// Lc 11:18–19). El sentido que pretende tener es el de «señor de la casa» (véase Mt 10:25b), donde *zĕbûl* significa «altura, morada, vivienda» (véase el apartado 1).

Se hace referencia al diablo como «el maligno» (*ho ponēros*) en Mateo 13:19, 38 (véase también Jn 17:15). La petición final del Padrenuestro

(Mt 6:13; Lc 11:4) ha sido interpretada tradicionalmente en Occidente como «líbranos del mal» (*rysai hēmas apo tou ponērou*); sin embargo, es posible que la tradición Oriental esté en lo cierto al entenderlo como «líbranos del maligno» (Davies y Allison, 1:614–15); Mateo 5:37 tal vez se refiera también al «maligno» en lugar del abstracto «mal». El término «el tentador» (*ho peirazōn*) se usa solamente una vez (Mt 4:3); «príncipe de los demonios» (*ho archōn tōn daimoniōn*) aparece en Mateo 9:23; 12:24 (// Mc 3:22; Lc 11:15); en la parábola de la cizaña es «el enemigo» (*ho echthros* [Mt 13:39; Lc 10:19]); en Juan 12:31; 16:11 es «el príncipe de este mundo» (*ho archōn tou kosmou toutou*) (cf. Juan 14:30).

El término habitual para «demonio» es *daimonion*, utilizado en once ocasiones en Mateo (pero nótese el uso de *daimōn* en Mt 8:31), trece veces en Marcos, veintitrés en Lucas y seis en Juan. Otros términos incluyen «espíritus malignos» (Mt 12:45; Lc 7:21; 8:2) y «espíritus inmundos» (Mc 1:23, 26; 3:11; 5:2, 13; 6:7; 7:25 y par.).

3. Las tentaciones de Jesús.

La primera aparición explícita del diablo en los Evangelios Sinópticos es la *tentación de Jesús (que no se encuentra en Juan). Es conducido por el Espíritu al desierto, donde es tentado por Satanás (Mc 1:13) o el diablo (Mt 4:1; Lc 4:2). Comparados con Marcos, Mateo y Lucas ofrecen un relato más extenso: Jesús ayunó «cuarenta días y cuarenta noches» (Mt 4:2 [cf. Ex 24:18]), y se describen tres tentaciones (mandar a las piedras que se conviertan en pan, arrojarse desde lo alto del pináculo del templo y adorar al diablo para conseguir los reinos del mundo). En cada una de las tentaciones el diablo comienza el diálogo con la frase «Si eres el hijo de Dios», dando a entender que el énfasis principal del texto es cristológico. El plan de Satanás consiste en separar a Jesús de su Padre, y el énfasis del relato de la tentación es que Jesús protege su estatus como *Hijo de Dios mediante su obediencia a la palabra de Dios de la que es testigo el AT. Se presenta al diablo como un impostor: cita la Escritura en la segunda tentación de Mateo (tercera en Lucas) (Sal 91:12) y en la tercera tentación de Mateo (segunda en Lucas) afirma tener en su posesión los «reinos del mundo» (*tas basileias tou kosmou* [Mt 4:8]). Aunque Satanás de hecho posee su «reino» (véase el apartado 6), el relato de la tentación desde luego no sugiere que los «reinos del mundo» estén en posesión del diablo.

La versión mateana acaba con Jesús diciendo: «Vete, Satanás» (Mt 4:10), y el diablo alejándose de él (Mt 4:11). Pero Lucas termina de una forma reveladora: «Cuando el diablo hubo acabado toda tentación, se alejó de El esperando un tiempo *oportuno*» (Lc 4:13, LBLA). Muchos interpretan ese «tiempo *oportuno*» como el arresto de Jesús, cuando Jesús les dice a quienes le arrestan: «pero esta hora y el poder de las tinieblas son vuestros» (Lc 22:53, LBLA). Pero ya en Lucas 4:16–30 vemos la actividad satánica en la oposición humana a Jesús, actividad que también se manifiesta en el mal «cósmico» de la posesión demoníaca, la enfermedad (e. g., Lucas 4:31–41) y las fuerzas desatadas de la naturaleza (Lucas 8:22–25).

4. El diablo como enemigo del reino de Dios.

Los Evangelios Sinópticos presentan dos reinos enfrentados en una guerra: el *reino de Dios y el reino de Satanás. Si bien no se puede decir que Satanás posea «los reinos del mundo» (Mt 4:8), sí tiene su propio reino, tal como sugiere la enseñanza de Jesús en Marcos 3:24–27 (// Mt 12:25–29; Lc 11:17–20). Jesús explica cómo un reino dividido contra sí mismo no puede mantenerse en pie; basándose en la suposición de que Satanás tiene un reino, argumenta que es imposible echar fuera demonios por el príncipe de los demonios. Pero a través de los exorcismos el reino de Satanás se reduce y el reino de Dios crece.

Al diablo se le ve como oponente del reino en algunas de las *parábolas del reino. En la parábola del sembrador, Satanás (Mc 4:15; Mt 13:19 [el maligno]; Lc 8:12 [el diablo]) roba la semilla que es «sembrada en el corazón». En la parábola de la cizaña, al enemigo que siembra hierbas entre el trigo (Mt 13:25, 28) se le identifica con el diablo en la interpretación (Mt 13:39). El reino de Dios se está estableciendo a través de la predicación misma de las parábolas entendidas como «acontecimientos hablados» (Jüngel, 135–38).

En Juan los adversarios de Jesús son el pueblo judíos que adopta un «aspecto demoníaco»; aunque hay «judíos» que siguen a Jesús (e. g., los discípulos, Natanael), se trata claramente de excepciones. Un pasaje especialmente difícil es Juan 8:30–59. Si bien Jesús se dirige a aquellos que habían creído en él (Jn 8:31), su fe es tan defectuosa que acusan a Jesús de estar poseído por un demonio (Jn 8:48, 52), mientras Jesús los acusa de tener como padre al diablo, que es homicida y mentiroso (Jn

8:44–46).

5. El juicio del diablo.

En la tradición sinóptica este *juicio puede verse en la parábola de la cizaña, donde el «fruto» de la obra del diablo es destruida en el tiempo de la cosecha (Mt 13:30). Esto apunta al principio de que el juicio del diablo y sus obras se retrasa hasta el juicio final. Este punto de vista también se encuentra al final del juicio a las naciones (Mt 25:31–46), donde el rey les dice a los que se encuentran a su izquierda: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25:41).

Aunque en los Evangelios Sinópticos está presente este énfasis sobre el juicio del diablo en los últimos tiempos, el juicio también se lleva a cabo en el tiempo presente a través de la predicación (véase el apartado 4), de los exorcismos y de la cruz y la resurrección (véase los apartados 10 y 11).

Juan también escribe explícitamente acerca del juicio del diablo. El «príncipe de este mundo» es expulsado gracias a la muerte sacrificial de Jesús (Jn 12:31–32); en última instancia no tiene poder alguno sobre Jesús (Jn 14:30), y el Paracleto convencerá al mundo de que «el príncipe de este mundo» ha sido condenado (Jn 16:11).

6. Exorcismos realizados por Jesús como derrota del reino de Satanás.

En el sentido estricto de la palabra, *exorcismo* significa que alguien está poseído por un espíritu maligno y este espíritu maligno es expulsado (Twelftree, 13). Cabe distinguir esto de aquellos casos en los que alguien está siendo oprimido por un espíritu maligno y este es ahuyentado (Deines, 368). Esto se corresponde con la distinción que muchos autores hacen entre posesión demoníaca y opresión demoníaca, tema al que volveremos más adelante.

En los Evangelios, los «exorcismos» indudablemente se consideran una forma de *«sanidad», y en cada uno de los Evangelios Sinópticos (Juan no narra ningún exorcismo) se puede entrever una relación concreta entre exorcismo y sanidad.

Marcos incluye diez historias de sanidades, pero sólo una es una enfermedad atribuida explícitamente a la actividad demoníaca (Mc 9:14–29). De las nueve curaciones restantes, tal vez se pueda deducir

una causa demoníaca en una de ellas (Mc 1:29–31; 1:40–45; 2:112; 3:1–6; 5:21–43; 6:54–56; 7:31–37; 8:22–26; 10:46–52). En conjunto, hay cuatro historias de «exorcismos». Tres de estas (Mc 1:21–28; 5:1–20; 7:24–30) podrían interpretarse como curaciones de «enfermedades mentales». Una cuarta, Marcos 9:14–29, ya mencionado, es sin duda la curación de una enfermedad física. Luego están los pasajes a modo de resumen en los que se describe a Jesús sanando a los enfermos y echando fuera demonios de los poseídos (Mc 1:32–34; 3:10–12). Marcos 1:34 distingue entre enfermedades que son sanadas y demonios que son expulsados. Hay también una descripción de los discípulos sanando y realizando exorcismos (Mc 6:13) donde se establece algún tipo de distinción. Aunque podría defenderse que debe distinguirse entre los dos grupos de historias —sanidades y exorcismos— (Mc 9:14–29 es una excepción), sería legítimo argumentar que los evangelistas suponen que Satanás era la «causa» de la enfermedad, y por tanto que todas las sanidades cabe interpretarlas como «liberaciones» (véase el apartado 10); sin embargo, a la vista de la distinción establecida anteriormente entre posesión y opresión demoníacas, sería un error interpretar todas las curaciones como «exorcismos» (un punto de vista sugerido por Böcher, 80).

Mateo parece convertir los límites entre curación y exorcismo en algo más fluido. Atribuye a los demonios casos de mudez (Mt 9:32–33 [esta historia no está recogida por Marcos]), ceguera y mudez (Mt 12:22–23 [ausente en Marcos]) y epilepsia (Mt 17:14–21 [este es un paralelo de Mc 9:14–29, pero sólo en Mateo se dice que el chico es un «epiléptico» [Mt 17:15]). Además, enumera la posesión demoníaca junto con la epilepsia y la parálisis como enfermedades que Jesús «curó» (Mt 4:24). Al igual que Marcos, también incluye resúmenes acerca de la actividad de Jesús como sanador y exorcista (Mt 8:16–17), aunque la distinción entre sanidad y exorcismo no es tan clara en el paralelo de Marcos 1:32–34. Mateo no tiene un pasaje paralelo de Marcos 6:13, que habla de la actividad de los discípulos como sanadores y exorcistas.

Lucas «difumina las líneas entre la sanidad y la actividad demoníaca más que cualquier otro autor del Nuevo Testamento» (Thomas, 225). En los resúmenes vemos una mezcla de sanidades y exorcismos; así, en Lucas 4:40–41 observamos una estructura de la frase que da a entender dos partes dentro de una misma actividad. Como dice J. Nollan,

«exorcizar no es, como en Marcos, una actividad independiente: a medida que los enfermos eran sanados, los demonios salían de ellos. Como había sucedido con la enseñanza de Jesús (v 33), también ahora sus manos sanadoras eliminan los demonios» (Nolland, 214).

Más adelante, en Lucas 6:18–19 también llama la atención que «y los que habían sido atormentados de espíritus inmundos eran sanados». Esto indica un estrecho vínculo entre la sanidad y el exorcismo. El informe dado a *Juan el Bautista en Lucas 7:21–23 también vincula la posesión demoníaca (obsérvese el uso del término «espíritus malignos») y la enfermedad. En Lucas 8:2 leemos que «y algunas mujeres que habían sido sanadas de espíritus malos y de enfermedades». En Lucas 10:17–20 el sometimiento de los demonios muy probablemente incluye tantos exorcismos como sanidades. La historia del demonio mudo en Lucas 11:14 nuevamente une lo demoníaco con la enfermedad física. También la historia de la curación de la mujer encorvada «que Satanás había atado dieciocho años» en Lucas 13:10–17 podría sugerir que, para Lucas, la enfermedad es provocada generalmente por el diablo. También resulta llamativa la historia de la curación de la suegra de Pedro, en la que Jesús se inclinó sobre ella y reprendió la fiebre y esta la abandonó (Lc 4:38). Como señala J. Green, «Lucas dibuja esta escena como si de un exorcismo se tratara, aunque no se haga mención de los demonios per se» (Green 1997, 225). Esto es, Jesús «se inclinó sobre ella», un práctica que tiene afinidades con los exorcismos de los Papiros Mágicos (*PGM* 4:745, 1229, 2735), y «reprendió» (*epetimēsen*) la fiebre del mismo modo que había reprendido (*epitimēsen*) al demonio en la historia anterior (Lc 4:35), la curación de un hombre con un espíritu inmundo (Lc 4:31–37). Una de las cosas sorprendentes que se aprecian aquí es que tenemos lo que podría describirse como una persona «devota» afligida por Satanás (cf. Pablo y su aflicción provocada por un «mensajero de Satanás» [2 Cor 12:7–9]).

Aunque Lucas, al igual que Marcos y Mateo, a menudo distingue entre «curación» y «exorcismo», su visión general es que los demonios/Satanás son los responsables de la enfermedad. Tal como recalca Green, «casi todos los relatos de curaciones del tercer evangelio se presentan como un encuentro con las fuerzas diabólicas» (Green 1995, 78). Esto, tal como se encarga de señalar el autor, puede apreciarse especialmente en Lucas 13:10–17. Puede que la afirmación de Green

pueda parecer exagerada si se analizan determinadas curaciones por separado; así, los siguientes textos es posible que a primera vista no parezcan «un encuentro con las fuerzas diabólicas»: Lucas 5:12–16 (limpieza de un leproso); Lucas 5:17–26 (curación de un paralítico); Lucas 6:6–11 (curación del hombre con la mano seca); Lucas 7:1–10 (curación del siervo de un centurión); Lucas 7:11–17 (resurrección del hijo de la viuda de Naín); Lucas 8:40–56 (resurrección de la niña y la curación de la mujer hemorroísa); Lucas 14:1–6 (curación de un hombre hidrópico); Lucas 17:11–19 (curación de diez leprosos); Lucas 18:35–43 (curación de un mendigo ciego). No obstante, cuando estas sanidades se ven dentro del contexto de la tentación de Jesús (Lc 4:1–13), el argumento de Green es sólido porque esto forma un «preludio» (término que yo empleo) a la oposición contra Jesús, que comienza en Lucas 4:14. De modo que hay una oposición humana (e. g., Lc 4:16–30), una oposición demoníaca que puede verse en los exorcismos (Lc 4:33–36, 41; 8:26–39), una oposición demoníaca en la enfermedad con que se encuentra Jesús y una oposición demoníaca en las fuerzas de la naturaleza. Todo ello son manifestaciones del «mal cósmico». Sin embargo, hay una clara excepción. La mudez de Zacarías (Lc 1:18–20) se contempla como un acto de Dios, y tal enfermedad (y posterior curación [Lc 1:64]) destaca por sí misma en este Evangelio. Pero esta narración también aparece en los dos primeros capítulos de Lucas, que tienen su propio sabor especial «a Septuaginta». No sólo el lenguaje recuerda a la «Septuaginta», sino también algunas de las ideas teológicas. De manera que Zacarías y Elisabet son «justos delante de Dios, y andaban irreprensibles en todos los mandamientos y ordenanzas del Señor» (Lc 1:6). Con anterioridad a la venida del Mesías existe una receptividad a las buenas obras y la piedad. Tal vez también haya una «receptividad» a que Dios deje a alguien mudo. Cualquier obra del diablo está un tanto velada en Lucas 1–2 (Lc 1:79; 2:34), pero esto cambia en Lucas 4 cuando el diablo «sale de detrás de la cortina y procede a enfrentarse directamente contra todo aquel a quien Dios manifieste su voluntad redentora» (Green 1997, 192).

Así pues, el cuadro general es que a medida que pasamos de Marcos a Mateo y luego a Lucas, la distinción entre exorcismo y curación se hace menos clara. Pero en los tres Evangelios hay casos en los que Jesús sana mediante un exorcismo (véase más adelante sobre cómo podría

interpretarse esto).

Es sorprendente que en los exorcismos realizados por Jesús el «ritual» prácticamente no tenga ningún papel. En comparación con otros «exorcistas», Jesús se abstuvo de utilizar medios físicos para llevar a cabo un exorcismo. Compárese, por ejemplo, el exorcismo (o, por ser más precisos, el modo de «ahuyentar» al demonio) conseguido al quemar el corazón e hígado de un pez en Tobías 8:2–3 (cf. Tob 6:6–7, 16–18a). Josefo habla de un «anillo» que se utilizaba en los exorcismos (Josefo, *Ant.* 8.46–48). Frente a esto vemos una llamativa falta de ritual en los exorcismos de Jesús. Ahora bien, en la historia del endemoniado gadareno podría decirse que se incluye un «ritual» en el sentido más amplio del término cuando los cerdos se precipitan al mar, «se da una señal inequívoca de que el exorcismo ha tenido éxito» (Barrett, 56). También podría decirse, como hace T. Klutz, que existe un «ritual de reubicación y "antirito" en el modo en que Jesús realiza exorcismos» (Klutz, 144). Este autor compara Lucas 8:26–39 con Levítico 16:1–34, el ritual de Yom Kippur. Por un lado existen similitudes. Ambos textos tienen que ver con un rito de eliminación o «rito de reubicación» (Klutz, 145). Así, la transferencia de los espíritus inmundos a los cerdos se corresponde con el chivo expiatorio que lleva los pecados de Israel al desierto (Lv 16:20–21). Pero, por otra parte, Klutz sostiene que también existen profundas diferencias. Por ejemplo, el ritual del chivo expiatorio sirve al «interés colectivo» de expiar los pecados del pueblo de Israel (Lv 16:15–22), mientras que Jesús subordina la pureza colectiva a la individual (Lc 8:35–39); además, el ritual del chivo expiatorio es «iterativo», mientras que los exorcismos de Jesús son «escatológicos, culminantes y se producen una sola vez y para siempre». Los exorcismos de Jesús tenían «parte de una posición contracultural en relación a la subcultura étnica judía de la sociedad palestina» (Klutz, 144). Klutz cree que los puntos de vista concretos de Jesús (tal vez únicos) acerca del ritual pueden añadir a la historicidad de episodios como los del endemoniado gadareno y sugiere que Jesús se mostraba más crítico con los códigos de impureza judíos de lo que algunos expertos están dispuestos a admitir. Por consiguiente, incluso en este exorcismo, que contiene elementos ritualistas, el enfoque de Jesús parece ser distintivo.

Otro elemento peculiar es que generalmente Jesús no impone las manos como hace Abraham en *1QGénesis Apócrifo*, donde se relata que

Abraham (Abram) dijo: «De modo que oré [por él] [i. e., el rey de Egipto] y puse mis manos sobre su [cabeza]; y el azote salió de él y el [espíritu] maligno fue expulsado [de él], y vivió» (*1QGenAp* XX, 28–29). Aunque normalmente Jesús no impone las manos a la hora de llevar a cabo un exorcismo, hay una o dos posibles excepciones que nosotros sepamos. Una se encuentra en Lucas 13:13: «Y puso las manos sobre ella; y ella se enderezó luego, y glorificaba a Dios». Esto, como ya se ha dicho antes, probablemente haya que interpretarlo como un exorcismo. Otra posible excepción es Lucas 4:40–41. Si bien la imposición de manos está relacionada con la curación (Lc 4:40), esta curación, como ya se ha mencionado con anterioridad, está íntimamente relacionada con el exorcismo (Lc 4:41).

Algunas veces se ha dicho que los exorcismos de Jesús son bastante inusuales por cuanto generalmente no «ora» al realizarlos. En ocasiones se contrasta este hecho con la actividad de Hanina ben Dosa en *b. Berakot* 34b. Aquí Hanina ben Dosa ora por el rabino Gamaliel, que había caído enfermo. Posteriormente explica: «Si la oración es fluida en mi boca, sé que es aceptado; pero si no es así, sé que es rechazado».

Asimismo, Hanina ben Dosa ora por el hijo del rabino Johanán ben Zakkai. Sin embargo, deberíamos tener presente que esta curación y la anterior no se describen como exorcismos. Por tanto, el contraste entre Jesús y Hanina ben Dosa no es tan marcado como algunos han querido ver. Esto es así especialmente dado que el propio Jesús en algunas de sus «curaciones» a veces sí «ora». Es mejor contrastar a Jesús con el Abraham de *1QGénesis Apócrifo*, que ora por el rey de Egipto (tal como se ha citado). Cabe señalar que si bien Jesús no suele «orar» en sus exorcismos, todo su ministerio de exorcismos se sustenta en una intensa vida de oración. En este sentido resulta interesante el pasaje de Marcos 9:29: «Esta clase con nada puede salir, sino con oración» (LBLA). Esto da a entender que la oración subyace a todo su ministerio de exorcismos, en lugar de ser utilizada en ese caso concreto. De hecho, en este exorcismo (Mc 9:14–29) Jesús no «ora» para echar fuera el espíritu. La interpretación de que el texto está hablando de la vida de oración que sustenta el exorcismo parece ser la que sostenían los escribas posteriores que añadieron «y ayuno» (los mejores testigos textuales omiten «y ayuno» [א* B 0274]); de ahí que esta tradición posterior esté sugiriendo que del mismo modo que la oración sustenta el ministerio del exorcismo,

también lo hace el ayuno.

Una diferencia más entre los exorcismos de Jesús y los pocos exorcismos judíos que conocemos es que Jesús no utiliza un nombre poderoso como era típico de los exorcismos (tanto judíos como paganos). Jesús tampoco emplea la fórmula «Te conjuro». Sobre el uso de nombres poderosos y la adjuración, véanse los *Papiros Mágicos de París,* líneas 3018–3028 (pero téngase en cuenta de que está fechado en torno al año 300 A. D.): «Tras colocar [al paciente] frente [a ti], conjúralo [*horkize*]. Este es el conjuro [*horkismos*]: "Te conjuro [*horkizō*] por el dios de los hebreos, Jesús, IABA IAĒ ABRAŌTH AIA THŌTH ELE ELŌ AĒŌ EOY IIIBAECH ABARMAS IABARAO U ABELBEL LŌNA ABRA MAROIA BRAKIŌN, que aparece en el fuego, que está en medio de la tierra, nieve y niebla, TANNĒTIS; haz que tu ángel, el implacable, descienda y asigne el demonio que vuela alrededor de su forma, el cual dios formó en su santo paraíso"» (Betz, 96 [las mayúsculas indican nombres mágicos que generalmente no se pueden traducir]). Por contra, en los exorcismos de Jesús simplemente hay un mandato: «Yo te ordeno» (Mc 9:25). Él no utiliza un nombre poderoso; el poder reside en su propio «Yo».

7. Historicidad de los exorcismos.

Seis son los argumentos que se pueden presentar a favor de la historicidad de los exorcismos. En primer lugar, es improbable que la iglesia primitiva inventara relatos de exorcismos, ya que las narraciones pertenecen a una tradición temprana y primitiva. Obsérvese el primer exorcismo en Marcos (Mc 1:23–28), que contiene un modismo arameo (lit., «un hombre en un espíritu inmundo» [Mc 1:23]) y un título mesiánico poco usual («el Santo de Dios» [Mc 1:24]). Segundo, los adversarios de Jesús no discuten que Jesús echara fuera demonios; más bien sugieren que expulsa demonios por el príncipe de los demonios (Mc 3:22–27 [// Mt 12:22–30; Lc 11:14–15, 17–23). Ya en Justino Mártir (*Dial.* 69.6–7) encontramos la tradición de que Jesús era considerado un mago, un punto de vista que aparece en la tradición rabínica posterior (*b. Sanh.* 43a). Tercero, el nombre de Jesús era utilizado por otros en los exorcismos (Lc 10:17; Hechos 19:13), lo que da a entender que Jesús contaba con una reputación como exorcista. Cuarto, Hay dichos además de historias de exorcismos (incluidas en múltiples fuentes). Quinto, si Jesús como exorcista fuera una invención de la iglesia primitiva,

esperaríamos encontrar formas similares a las que conocemos del mundo judío y grecorromano. Dos elementos ausentes en los exorcismos de Jesús que están registrados son el uso de ayudas físicas (cf. Tobías) y el uso de un nombre poderoso o fórmula (véase el apartado 6 sobre el debate acerca de la oración y la imposición de manos). El único paralelo significativo de los exorcismos de Jesús es *b. Meʿil.* 17b: en respuesta al demonio que se creen ha entrado en la hija del emperador, el rabino Simeón ben Yose (cuarta generación de Tannaim) ordena: «Ben Temalion, ¡sal fuera! Ben Temalion, ¡sal fuera!». Sexto, Jesús fue el primero en relacionar los exorcismos con la *escatología (Mt 12:28). Jesús, al echar fuera demonios, estaba echando al propio Satanás (Lc 10:18).

Parece, pues, que la historicidad de los exorcismos de Jesús está bien establecida. No obstante reina algo de confusión allí donde los especialistas afirman que Jesús echó fuera demonios y sin embargo no creen que los demonios «existan» de ninguna manera significativa (sobre esto, véase Bell, 77).

8. Liberación y milagros.

Con anterioridad ya hemos notado la diferencia que existe entre posesión demoníaca y opresión demoníaca. Mientras que para lo primero se requiere un exorcismo, para lo segundo no. Un término que abarca ambos conceptos es el de «liberación». Gran parte de la literatura publicada supone que la liberación del diablo es un subconjunto de *milagros. Sin embargo, la liberación podría ser una categoría que de hecho viene a definir a los milagros en sí («Milagro es el acto poderoso con el que el único Dios confronta a los poderes demoníacos» [Heim, 190]). Desde los tiempos de la Ilustración a menudo se han interpretado los milagros como la «ruptura o cambio de una ley científica» (e. g., E. Andrews define el milagro como «un acontecimiento que es consecuencia de un cambio localizado en las leyes de la naturaleza» [Andrews, 47]). No obstante, «en ninguna parte de las Escrituras se trata el nexo causal como la antítesis del milagro» (Heim, 189). En los Evangelios no es el poder de las leyes naturales el que se rompe, sino más bien el poder del diablo (tal como observa Luz 2001, 57). Considerar al «milagro» como un ataque sobre lo demoníaco no sólo es más fiel a la tradición bíblica sino que también reúne a las «sanidades»,

los «exorcismos» y los «milagros de la naturaleza»; también abarca los «actos providenciales» y la «conversión» (Bell, 111–14). Abarca a las sanidades porque la enfermedad generalmente se considera demoníaca en la tradición evangélica. Milagros de la naturaleza tales como calmar la tempestad son ataques contra lo demoníaco. El AT habla de las amenazadoras y caóticas fuerzas de la naturaleza (e. g., 2 Sm 22:5), y también está la mitología veterotestamentaria de Leviatán y Rahab. Las vidas de Jesús y sus discípulos están amenazadas por las fuerzas demoníacas del viento y las olas (Mc 4:35–41). Jesús «reprende» el viento (Mc 4:39; cf. Mc 1:25). Resulta significativo que el acto de calmar la tempestad va seguido de la historia del endemoniado gadareno.

9. El diablo en las horas finales de Jesús.

En las horas que conducen a la muerte de Jesús parece producirse una concentración de actividad demoníaca contra el Señor, manifestándose esta principalmente en los seres humanos que sirven de instrumento para matar a Jesús.

El Evangelio de Lucas es especialmente gráfico en este sentido. Su relato de la pasión comienza contando que «Satanás entró en Judas» (Lc 22:3), quien luego salió para planificar la traición de Jesús (Lc 22:4–6). En el relato de la *Última Cena, Jesús le dice a Pedro que «Satanás os ha reclamado para zarandearos como a trigo» (Lc 22:31, LBLA). El sentido de esta frase no es simplemente que Satanás va a probar la fidelidad de los discípulos como ya hizo con Job (Job 1–2); más bien, el énfasis recae en que Satanás provocará a los discípulos. Jesús dice que ha orado por Pedro para que su «fe no falte». Sin embargo sabemos que a corto plazo (Lc 22:34, 54–62) su fe de hecho falló (contrástese con Hechos 2:14–42). La hora de la prueba en Getsemaní es un asalto diabólico (Lc 22:42–44), algo implícito en las palabras que Jesús dirige a su círculo más íntimo: «Levantaos, y orad para que no entréis en tentación» (Lc 22:46). La conjunción de fuerzas satánicas vuelve a apreciarse claramente cuando Jesús les dice a quienes le están arrestando: «mas esta es vuestra hora, y la potestad de las tinieblas» (Lc 22:53). Judas y las autoridades del templo «comparten el vínculo de la influencia diabólica» (Green 1997, 785).

Juan presenta a su manera la atmósfera demoníaca en la traición de Jesús. El evangelista cuenta cómo «Satanás entró» en Judas cuando

recibió el pedazo de pan (Jn 13:27) y añade ominosamente cuando Judas abandona a los discípulos allí reunidos: «y era ya de noche» (Jn 13:30).

10. Los demonios y la muerte de Jesús.

Juan deja claro que la muerte de Jesús debe entenderse como un «gran exorcismo» (Jn 12:31–32). Las fuerzas del mal se reúnen contra Jesús pero son derrotadas.

La relación entre los demonios y la muerte de Jesús no se afirma explícitamente en los Evangelios Sinópticos; sin embargo, existe un claro tema teológico que recorre todo los Evangelios y que requiere de algún tipo de explicación. Aquí nos servirá de base el Evangelio de Marcos, pero también analizaremos material procedente de los evangelios de Mateo y Lucas.

Los exorcismos ocupan la primera parte del Evangelio de Marcos, siendo el primero de ellos el que se narra en Marcos 1:21–28, y el último el que aparece en Marcos 9:14–29. Si también consideramos las curaciones, igualmente observamos que se circunscriben a la primera mitad del Evangelio (la primera en Mc 1:29–31, la curación de la suegra de Pedro, y la última en Mc 10:46–52, la curación de Bartimeo). No obstante, sería un error pensar que solamente fue en la primera parte del Evangelio de Marcos que Jesús estuvo en conflicto con los demonios. La lucha se produce a lo largo de todo el Evangelio: las tentaciones son un intento infructuoso de separar a Jesús de su Padre; en el grito de abandono parece que Satanás de hecho lo ha conseguido (Mc 15:34 [// Mt 27:46; contrástese con Lc 23:46]). Esto se resalta con la oscuridad que cubre «toda la tierra» desde el mediodía hasta las tres de la tarde (Mc 15:33 [// Mt 27:45; Lc 23:44]).

La oscuridad, que representa la actividad demoníaca, también queda reflejada en la ignorancia humana y en la confusión que existe en torno a la persona de Jesús. Esta ignorancia sale a relucir en todo el Evangelio y alcanza su clímax en los acontecimientos que conducen a la muerte de Jesús. Esta ignorancia es de inspiración demoníaca. En este sentido, uno debe cuestionarse hasta qué punto las diversas confesiones «cristológicas» de los demonios (Jesús es «el Santo de Dios» [Mc 1:24], «el Hijo de Dios» [Mc 3:11], el «Hijo del Dios Altísimo» [Mc 5:7]) son confesiones inteligentes. En este caso, el denominado secreto mesiánico

no es que los demonios conozcan la verdadera identidad de Jesús como Mesías (*véase* Cristo) y se les mande guardar silencio sobre la misma (Mc 1:34; 3:11–12); antes bien, en vista del hecho de que Jesús es un Mesías sufriente (Mc 8:31; 9:30–32; 10:32–34) y de que la redención viene a través de su muerte (Mc 10:45; 14:22–24), su conocimiento es en realidad el de su ignorancia. Por lo tanto, la orden de que los demonios guarden silencio es para proteger a los seres humanos (Mittmann-Richert, 493). En contraste con lo anterior, la orden que reciben los discípulos de guardar silencio sobre aquellos que Jesús sanó tiene otro propósito: evitar una falsa interpretación del mesianismo de Jesús que se estaba desarrollando a la luz de las expectativas mesiánicas judías.

Un ejemplo llamativo de la ignorancia sobre la persona y la obra de Jesús la encontramos en el centro del Evangelio de Marcos, cuando Jesús reprende a Pedro: « ¡Quítate de delante de mí, Satanás! porque no pones la mira en las cosas de Dios, sino en las de los hombres» (Mc 8:33). La ignorancia de Pedro es un anticipo del escarnio del que va a ser objeto Jesús (Mc 15:18, 32); estos burladores, al pedirle a Jesús que se salve a sí mismo, están cegados, al igual que Pedro, por los poderes demoníacos (Mittmann-Richert, 490).

Satanás, al separar a Jesús de su Padre, logra una victoria pírrica, puesto que en la muerte de Cristo la ceguera que ha caído sobre los seres humanos es levantada de una forma asombrosa. Según Marcos 15:34, en la hora novena Jesús clamó «a gran voz» (*phōnē megalē*) las palabras del Salmo 22:1 en arameo («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»). En Marcos 15:35–36 los espectadores lo malinterpretan: creen que Jesús está llamando a Elías y alguien le ofrece a Jesús vinagre. Pero el centurión sí lo comprende. En Marcos 15:37, donde Jesús «dando una gran voz [*phōnēn megalēn*], expiró», el «clamor» no es un grito ininteligible, sino el contenido de las palabras pronunciadas en Marcos 15:34, que es el Salmo 22. En Marcos 15:39 el centurión ve que «después de clamar había expirado *así*» (*houtōs exepneusen*) y confiesa: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (véase Gese, 195–96). No sabemos si Jesús oró utilizando las palabras iniciales o todo el salmo, pero resulta muy significativo que el final del salmo apunte a la irrupción del reino de Dios (Sal 22:28), a la liberación del demandante justo (Sal 22:20–23, 29b) y a las naciones acudiendo a Dios en arrepentimiento y adoración (e. g., «Todos los términos de la tierra se

acordarán y se volverán al SEÑOR, y todas las familias de las naciones adorarán delante de ti» [Sal 22:27, LBLA]). Así pues, según Marcos la *ceguera causada por los demonios llega a su fin cuando Jesús pronuncia su clamor final y mira a su liberación de la muerte, que está relacionada con la irrupción del reino de Dios.

11. Los demonios y la resurrección de Jesús.

En los Evangelios no se establece un vínculo explícito entre la *resurrección de Jesús y la derrota del diablo. Sin embargo, si la muerte de Jesús se concibe como un modo de tenderle una trampa al diablo, la victoria de Jesús sobre la muerte en su resurrección debe tener que ver con esta derrota, aunque sólo sea implícitamente. Además, existen algunas conexiones significativas que se establecen entre la resurrección y la victoria sobre lo demoníaco en el cuarto exorcismo de Marcos. Aquí observamos un patrón de resurrección de entre los muertos (Mc 9:26–27) y del poder de Jesucristo que produce fe (Mc 9:23–24) (Mittmann-Richert, 494). Es significativo que este exorcismo aparezca después de la confesión de Pedro (Mc 8:27–33), que incluye los temas de la muerte, la resurrección y la fe y en contraposición con la reprensión de Jesús a Pedro, que no entiende prácticamente nada acerca de la misión del Mesías.

12. Cuestiones de interpretación.

Tradicionalmente se ha considerado al diablo y los demonios como «personajes sobrenaturales». Pero hay dos posibles problemas con este punto de vista. En primer lugar, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural es más aristotélica que bíblica. Segundo, si Dios también es un «personaje sobrenatural», entonces esta manera de clasificarlo puede desembocar en un dualismo Dios/diablo y le puede conferir a los poderes del mal una dignidad y un estatus que no merecen.

Un enfoque alternativo consiste en concebir al diablo y los demonios como figuras mitológicas. Este fue el punto de vista de R. Bultmann, quien añadió que las personas modernas ya no pueden creer en *ángeles y seres demoníacos (Bultmann, 5). Sin embargo, sabemos que hoy en día muchas personas sí creen en ángeles y demonios y, a la inversa, había en el siglo I quienes no creían en ellos (e. g., los *saduceos). Por tanto no existe una sencilla polarización entre las «primitivas» creencias antiguas y las actuales creencias racionalistas, tal como Bultmann trataba de dar a

entender.

Si bien Bultmann creó cierta controversia sobre el concepto de «mito», todavía son muchos los que creen que resulta un término útil y ciertamente inevitable a la hora de comprender la relevancia teológica del diablo y los demonios. El mito de la caída de la humanidad y la caída de los ángeles (véase Gn 3; 6:1–4; y también el desarrollo de estas tradiciones en el judaísmo helenista y la apocalíptica judía) es una narración irrenunciable. El mito se descubre, no se inventa, y su poder reside en la forma en que puede afectar nuestra existencia humana y permitirnos acceder a los niveles más profundos de la realidad del mundo.

Pero el mito del diablo y la victoria de Jesús sobre él se puede recibir críticamente, y esto puede verse en las diferentes interpretaciones racionalistas de los exorcismos de Jesús como simples curaciones psicosomáticas (e. g., Dunn, 71). Como alternativa, el mito del diablo que trae al mundo el pecado, la enfermedad y la muerte se puede recibir positivamente. Esto es justamente lo que hicieron Jesús y los primeros cristianos, con lo que pudieron acceder a niveles de la realidad que resultan inaccesibles para la razón y la percepción humanas normales. Habiendo accedido a estos niveles más profundos de la realidad, fueron capaces de producir un cambio en el mundo mediante una orden hablada (exorcismos, curaciones, calmar tormentas). De ahí que se tienda un llamativo puente entre el mundo del «mito» y el mundo de la «historia».

Por lo tanto, Satanás y los demonios se pueden tomar como algo «real» y «personal» pero también como personajes mitológicos; su realidad depende del hecho de que son derrotados por Jesús, el Dios hecho hombre, la realidad más concreta de todas, cuya persona abarca la realidad de lo divino y la realidad del mundo en toda su profundidad. Satanás es derrotado a través de las tentaciones, exorcismos y predicación de Jesús y, en última instancia, de su muerte y resurrección.

Entender al diablo de esta manera puede que ayude a darle sentido a los relatos de la tentación. Muchos intérpretes tienen problemas con estas narraciones debido a la aparición de diablo y los ángeles (Mc 1:13// Mt 4:11) y por lo inverosímil que resulta la segunda tentación (Jesús es llevado al «pináculo» del templo, incluso si «pináculo» [*pterygion*] se interpreta como el «balcón» del muro del templo [Mt 4:5

//Lc 4:9]) o la imposibilidad de la tercera tentación (simplemente no existe ninguna montaña que puede ofrecer una vista de los «reinos del mundo» [Mt 4:8 //Lc 4:5]). Un enfoque ha consistido en interpretarlo como una visión que tuvo Jesús y que posteriormente contó a sus discípulos (Orígenes, Teodoro de Mopsuestia) o como una historia «legendaria» o «mitológica» (Luz 1989, 191). Si bien hay elementos «visionarios» y «mitológicos», ninguno de estos puntos de vista le hace justicia al relato o a la vida de Jesús. Tras haber ayunado, Jesús se encontraba en tal estado de consciencia que podía acceder a los niveles más profundos de la realidad, donde no son aplicables las categorías habituales de tiempo y espacio. De ahí que fuera capaz de ser llevado hasta el «pináculo» del templo (según la tradición rabínica, el punto más elevado de la tierra [*b. Qidd.* 69a]) o de que se le mostraran los «reinos del mundo», aunque con la percepción ordinaria esto resultara físicamente imposible.

En conclusión, se puede defender la degradación del diablo del reino de lo «sobrenatural» al reino de lo «mundano». Pero el mundo en el que vivimos tiene muchos estratos, y es en los estratos más profundos de la realidad del mundo donde tiene lugar la batalla espiritual.

Véase también ÁNGELES; AUTORIDAD Y PODER; MUERTE DE JESÚS; ESCATOLOGÍA; DIOSES GRIEGOS Y ROMANOS; SANIDAD; JUICIO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; LUZ Y TINIEBLAS; MILAGROS Y RELATOS DE MILAGROS; TENTACIÓN DE JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA. **E. H. Andrews,** *God, Science and Evolution* (Welwyn: Evangelical Press, 1980); **J. Barr,** *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (Londres: SCM, 1992); **C. K. Barrett,** *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (2ª ed.; London: SPCK, 1966); **R. H. Bell,** *Deliver Us from Evil: Interpreting the Redemption from the Power of Satan in New Testament Theology* (WUNT 216; Tubinga: Mohr Siebeck], 2007); **H.-D. Betz, ed.,** *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* (2ª ed.; Chicago: University of Chicago Press, 1992); **O. Böcher,** *Christus Exorcista: Dämonismus und Taufe im Neuen Testament* (BWANT 5/16; Stuttgart: Kohlhammer, 1972); **R. Bultmann,** «New Testament and Mythology», en *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, ed. H. W. Bartsch, trad. R. H. Fuller (2ª ed.; Londres: SPCK, 1964) 1–44; **W. D. Davies y D. C. Allison,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1988);

R. Deines, «Josephus, Salomo und die von Gott verliehene τέχνη gegen die Dämonen», en *Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, ed. A. Lange, H. Lichtenberger y D. Römheld (Tubinga: Mohr Siebeck, 2003) 365–94; **J. D. G. Dunn,** *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Londres: SCM, 1975); **H. Gese,** «Psalm 22 und das Neue Testament: Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles», en *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (3ª ed.; BEvT 64; Múnich: Kaiser, 1990) 180–201; **J. B. Green,** *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); ídem, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **K. Heim,** *The Transformation of the Scientific World View*, trad. W. A. Whitehouse (Londres: SCM, 1953); **E. Jüngel,** *Paulus und Jesus: Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (6ª ed.; HUT 2; Tubinga: Mohr Siebeck, 1986); **T. Klutz,** *The Exorcism Stories in Luke-Acts: A Sociostylistic Reading* (SNTSMS 129; Cambridge: Cambridge University Press, 2004); **U. Luz,** *Matthew 1–7: A Commentary*, trad. W. C. Linss (CC; Minneapolis: Augsburg, 1989) existe edición castellana: El Evangelio según San Mateo, Vol. I (Salamanca: Sígueme, 1996); ídem, *Matthew 8–20: A Commentary*, ed. H. Koester, trad. J. E. Crouch (Hermeneia; Mineápolis: Fortress, 2001) existe edición castellana: El Evangelio según San Mateo, Vol. II (Salamanca: Sígueme, 2001); **U. Mittmann-Richert,** «Die Dämonen und der Tod des Gottessohns im Markus-evangelium», en *Die Dämonen: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, ed. A. Lange, H. Lichtenberger y D. Römheld (Tubinga: Mohr Siebeck, 2003) 476–504; **J. Nolland,** *Luke 1–9:20* (WBC 35A; Dallas: Word, 1989); **J. C. Thomas,** *The Devil, Disease and Deliverance: Origins of Illness in New Testament Thought* (JPTSup 13; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); **G. H. Twelftree,** *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (WUNT 2/54; Tubinga: Mohr Siebeck, 1993); **G. von Rad,** «διάβολος, B. The OT View of Satan», *TDNT* 2:73–75

R. H. Bell

DESIERTO. *Véase* MONTAÑA Y DESIERTO.

DESTRUCCIÓN DE JERUSALÉN. *Véase* JERUSALÉN.
DESTRUCCIÓN DEL TEMPLO. *Véase* TEMPLO.
DIABLO. *Véase* DEMONIO, DIABLO, SATANÁS.
DIÁLOGOS DEL JESÚS RESUCITADO. *Véase* EVANGELIOS APÓCRIFOS.
DIEZMOS. *Véase* ECONOMÍA; LEY.
DIFICULTAD, CRITERIO DE. *Véase* CRITERIOS DE AUTENTICIDAD.

DINASTÍA HERODIANA

Los Herodes formaron una parte importante de la configuración política del ministerio de Jesús. Varios de ellos se mencionan en los Evangelios, junto con un grupo conocido como los «herodianos».

1. Fuentes
2. Orígenes de la dinastía
3. Herodes I
4. Arquelao
5. Felipe el Tetrarca
6. Antipas, Herodías, Salomé
7. Herodianos

1. Fuentes.

Aparte de unas pocas referencias en escritores grecorromanos, los Evangelios y autores cristianos posteriores, la mayor parte de nuestra información sobre los Herodes proviene de *Josefo (Josefo, *Bell.* 1–2; *Ant.* 14–18). Aunque este autor tenía sus propias motivaciones ocultas (*La guerra de los judíos* es mucho más positiva hacia los Herodes que *Antigüedades judías*), Josefo se basó en buenas fuentes. Restos de edificios de Herodes I y varias monedas complementan los relatos literarios.

2. Orígenes de la dinastía.

Los Herodes provenían de Idumea, una región subyugada y convertida por la fuerza al *judaísmo en 127 a. C. Antipas, abuelo de Herodes I, fue nombrado *stratēgos* (gobernador militar) de Idumea, pero fue su habilidoso hijo Antípatro quien aseguró la fortuna de la familia mediante el apoyo a Hircano II en la guerra civil que se desencadenó tras la muerte de Salomé Alejandra. Después de la intervención de Pompeyo en el 63 a. C., la zona fue puesta bajo el control del gobernador de Siria y obligada a pagar tributo, mientras que a Hircano le fue dado un territorio judío drásticamente reducido. Una década y media después, a cambio de apoyar a Julio César en las guerras civiles romanas, Hircano

fue confirmado como *ethnarchēs* (gobernante nacional) y sumo sacerdote, mientras Antípatro fue recompensado con la ciudadanía romana, la exención de impuestos, y el puesto de *epitropos* (ministro de Hacienda) (Josefo, *Bell.* 1.187–194; *Ant.* 14.127–137, 143). Antípatro ya era el poder fáctico detrás del trono asmoneo, pero su hijo Herodes (nacido a finales de la década de los 70 a. C.) los desbancaría por completo.

3. Herodes I.

Herodes se convirtió en *stratēgos* (gobernador militar) de *Galilea a la edad de veinticinco años (Josefo, *Bell.* 1.203; *Ant.* 14.158). Sus habilidades naturales e inquebrantable lealtad llamaron la atención de varios romanos prominentes que estaban en condiciones de lanzar su carrera. Utilizó las guerras civiles romanas en beneficio propio, y ya en 42 a. C. Marco Antonio le había elevado a la categoría de *tetrarchēs* (regente de la cuarta parte de un reino) (Josefo, *Bell.* 1.242–244; *Ant.* 14.324–326). Dos años más tarde, sin embargo, los partos invadieron la región e instalaron en el trono a Antígono, sobrino de Hircano. Herodes huyó a *Roma, donde Marco Antonio y Octavio (que más tarde se convertiría en el emperador Augusto) se comprometieron a hacerle rey si derrotaba a los partos (Josefo, *Bell.* 1.282–285; *Ant.* 14.377–389). En 37 a. C., después de asediar Jerusalén durante cinco meses, Herodes se unió a una serie de otros reyes satélite a lo largo de la frontera oriental de Roma.

Al principio, la posición de Herodes era incierta, ya que su reino había experimentado prolongados disturbios civiles, y él mismo no era de sangre real. Así las cosas, se dedicó a eliminar toda oposición, primero mediante la ejecución de los partidarios de Antígono (Josefo, *Bell.* 1.358; *Ant.* 15.5), y luego de los restantes miembros de la familia real asmonea (incluida su esposa Mariamna). En lugar de la vieja aristocracia, Herodes promovió a sus parientes idumeos, grupos cultivados que se habían mostrado hostiles hacia sus predecesores, y ascendió a personas no judías a cargos destacados en el ejército y en la corte. También controló el sumo sacerdocio, abandonando el tradicional principio hereditario, sustituyendo a sus titulares a voluntad y manteniendo las vestiduras sagradas bajo su custodia. Favoreció a hombres de familias sacerdotales de la Diáspora (Josefo, *Ant.* 15.22, 39–40, 320–322), sin duda dando por sentado que ello supondría una

amenaza menor que las familias palestinas de más antigüedad. Estos hombres formaron una nueva aristocracia que dependía exclusivamente de Herodes.

Los peligros externos vinieron de Cleopatra VII de Egipto, que tenía planes para la tierra de Herodes. Sin embargo, las maquinaciones de esta demostraron ser ventajosas, ya que le impidieron unirse a Antonio en la batalla de Accio en el 31 a. C. puesto que Cleopatra le había enviado a la guerra contra los nabateos. Herodes salió victorioso, pero se encontró con la noticia desastrosa de que su patrón, Antonio, había sido derrotado, y que Octavio era ahora el único gobernante del mundo romano. Sin desanimarse, se presentó ante Octavio, destacó su anterior lealtad, y fue confirmado de inmediato en su posición. Más adelante, Herodes agasajó a Octavio profusamente y fue recompensado con nuevos territorios (Josefo, *Bell.* 1.386–397; *Ant.* 15.187–201, 217). Para el 20 a. C., después de varios ampliaciones más, gobernó sobre todo el antiguo reino asmoneo (Josefo, *Bell.* 1.398–400).

Los años 30–12 a. C. fueron una época de estabilidad, prosperidad y esplendor. La amistad de Herodes con Roma estaba en su apogeo, y el rey se deleitaba en honrar a sus mecenas romanos: fundó ciudades y edificios en su nombre, y dedicó templos al emperador en Panias, Sebaste y Cesarea (Josefo, *Bell.* 1.407). Las más impresionantes de todas fueron Sebaste (anteriormente Samaria) y Cesarea Marítima, ambas espléndidas ciudades grecorromanas que contaban con todas las instituciones y entretenimientos helenísticos, y en el caso de la última, con un magnífico puerto. Herodes quería ser visto como un gran mecenas y benefactor, mostró generosidad a ciudades fuera de su reino e incluso donó los juegos olímpicos. Jerusalén también se transformó por completo. El proyecto más ambicioso fue la reconstrucción del *templo (iniciado en el año 20/19 a. C.); Herodes duplicó el tamaño del Monte del Templo, creando uno de los templos más magníficos del mundo antiguo (Josefo, *Bell.* 1.401; véase también *b. B.Bat.* 4a).

Los últimos años de Herodes se caracterizaron por el deterioro emocional y psicológico. Augusto le permitió designar a su sucesor, pero la indecisión y la paranoia le llevaron a cambiar su testamento varias veces, y además no tenía un heredero claro (sus diez esposas le habían dado quince hijos). La continua lucha por el poder provocó la ejecución de sus tres hijos mayores en los últimos años de su reinado. En 4 a. C.,

impulsados por los falsos rumores acerca de la muerte de Herodes, dos líderes *fariseos convencieron a una serie de jóvenes para que derribaran una águila de oro que Herodes había levantado encima de las puertas del templo. El rey, que entonces tenía unos setenta años, hizo que los quemaron vivos poco antes de su propia muerte agonizante (Josefo, *Bell.* 1.648–655; *Ant.* 17.149–164). Su entierro en Herodión marcó el fin de un reinado de treinta y tres años que había traído la estabilidad y una paz represiva a una nación que anteriormente se había desgarrado debido a los conflictos civiles.

Herodes aparece en el NT sólo en relación con el *nacimiento de Jesús, que Mateo data dos años antes de la muerte del rey, aproximadamente el 6 a. C. (Mt 2:1–23 [sobre Lc 1:5, véase el apartado 4]). El mismo evangelista agrega la historia de la masacre ordenada por Herodes de los niños menores de dos años en Belén (Mt 2:16–18). Herodes ciertamente era capaz de tal brutalidad, especialmente en sus últimos y tortuosos años, sin embargo, la atrocidad no la registran ni Josefo (cuyo relato es particularmente detallado en este punto) ni Lucas (cuyo relato es muy diferente). El interés de Mateo en presentar a Jesús como un segundo Moisés ha llevado a algunos a sugerir que la historia se ha creado basándose en la analogía de Faraón en Éxodo 1: al igual que el bebé Moisés fue amenazado por el malvado faraón, así también Jesús casi perdió la vida a manos de Herodes.

4. Arquelao.

A la muerte de Herodes, el país se vio sumido en un conflicto. Las décadas de resentimiento y frustración estallaron contra Herodes y el régimen romano que lo había apoyado. Finalmente, Varo, legado de Siria, restauró el orden, aunque no sin que se produjera un número significativo de bajas.

La última voluntad de Herodes fue que el país se dividiera entre tres de sus hijos. La mitad (incluyendo Judea, Idumea y Samaria) fue para Arquelao; nacido alrededor del 27 a. C., fue el hijo mayor de la esposa samaritana de Herodes, Maltace. El resto se dividió entre Antipas (que heredó Galilea y Perea) y Felipe (que recibió una serie de territorios al norte y al este del Mar de Galilea). Después de sofocar brutalmente un motín durante la Pascua, Arquelao navegó hasta Roma con sus dos hermanos para que su sucesión fuese ratificada. A pesar de la petición de

cincuenta judíos destacados que solicitaron el gobierno directo por parte de Roma (Josefo, *Bell.* 2.80–91; *Ant.* 17.299–314), Augusto decidió seguir los deseos de Herodes. Nombró a Arquelao *ethnarchēs* (gobernante nacional), prometiendo hacerle rey si demostraba ser digno de ello, y a Antipas y Felipe *tetrarchēs* (gobernantes de una cuarta parte) (Josefo, *Bell.* 2.93–100; *Ant.* 17.317–323).

Josefo tiene poco que decir acerca de Arquelao: aplastó los restantes disturbios, nombró a un nuevo sumo sacerdote, se embarcó en un programa de construcción más bien mediocre, y contrajo matrimonio ilegalmente con Glafira, la hija del rey de Capadocia (Josefo, *Bell.* 2.111; *Ant.* 17.339–353). Después de un reinado de diez años, fue acusado de excesiva brutalidad ante Augusto por enviados judíos y *samaritanos, una acusación que encaja con la renuencia de María y José a vivir bajo su gobierno (Mt 2:22). Fue desterrado a Vienne, en la Galia, en el año 6 y murió allí (Estrabón, *Geogr.* 16.765).

En lugar de nombrar a otro Herodes, Augusto impuso el dominio romano directo sobre Judea. Se hizo un censo a efectos fiscales (supervisados por Quirino, el legado de Siria), y un prefecto romano fue puesto al mando. Lucas sitúa el nacimiento de Jesús en el momento del anuncio de este censo, en el año 6 (Lc 2:1–7). También se refiere al «rey Herodes» (Lc 1:5), pero la proximidad del censo sugiere que a quien tiene en mente es a Herodes Arquelao («Herodes» se había convertido en un título dinástico).

5. Felipe el Tetrarca.

Felipe (nacido el 26 a. C.) era hijo de Cleopatra de Jerusalén y hermanastro de Arquelao y Antipas. Fue nombrado tetrarca de Iturea, Panias, Gaulanitis, Batanea, Traconite y el norte de Auranitis tras la muerte de su padre en el año 4 a. C. (Josefo, *Bell.* 2.95; *Ant.* 17.319; 18.106; véase también Lc 3:1). Josefo lo describe como una persona modesta, amante de la paz y justa (Josefo, *Ant.* 18.106–108), aunque dice poco acerca de sus treinta y siete años de reinado. Él fue el único Herodes que puso efigies en sus monedas, pero debido al carácter predominantemente gentil de sus tierras, esto causó poca ofensa.

En el año 6/7 A. D. reconstruyó la ciudad de Panias, cambiándole el nombre por el de «Cesarea (de Filipo)» en honor a Augusto. Fue cerca de aquí donde Jesús habló sobre su identidad a sus discípulos, y, según

Mateo, le dio a Pedro una comisión especial (Mt 16:13–20; Mc 8:27–30). Alrededor del año 30, Felipe amplió y fortificó Betsaida, un pueblo judío del mar de Galilea, cuyo nombre pasó a ser «Julias» en honor a la madre de Tiberio (aunque en los Evangelios todavía se la conoce como Betsaida). El Evangelio de Juan insinúa que este era el pueblo natal de Pedro, Andrés y Felipe (Jn 1:44; 12:21), aunque los sinópticos los vinculan con Capernaum.

Marcos 6:16 (y algunos manuscritos de Mt 14:3) sugieren que Felipe estaba casado con Herodías, quien lo dejó para casarse con Antipas (véase el apartado 6). Lo más probable es que estuviera casado con Salomé, la hija de Herodías (así lo dice Josefo, *Ant.* 18.136). Cuando Felipe murió en 33/4 A. D. sin dejar heredero, su territorio fue anexionado a Siria y más tarde entregado a Agripa I (Josefo, *Ant.* 18.108).

6. Antipas, Herodías, Salomé.

Antipas (nacido c. 25 a. C.) era hijo de Maltace la samaritana y por tanto hermano menor de Arquelao. Fue nombrado tetrarca sobre dos territorios no contiguos, Galilea y Perea, adoptando el título dinástico de «Herodes» después del destierro de Arquelao en el 6 A. D. (Josefo, *Bell.* 2.167; véase también Mt 14:1; Lc 3:19). Marcos 6:14 se refiere a él, incorrecta aunque comprensiblemente, como «rey».

Los cuarenta y tres años de reinado de Antipas parece haber sido buenos y prósperos. Reconstruyó la ciudad de Séforis, cerca de Nazaret (que había sido destruida en la revuelta posterior a la muerte de Herodes I), y más tarde fundó una nueva capital en el Mar de Galilea, a la que llamó «Tiberias» en honor al emperador. Aunque impresionantes para los estándares de Galilea, ninguna de estas ciudades podía igualar la opulencia de los centros urbanos predominantemente gentiles de Cesarea Marítima o la Decápolis.

Antipas se *divorció de su primera esposa para casarse con Herodías, mujer de su hermanastro Herodes Felipe (no el tetrarca) (Josefo, *Ant.* 18.110, 136). El matrimonio era ilegal porque el hermanastro todavía vivía. Según Marcos y Mateo, fue la crítica de *Juan el Bautista contra la actuación de Antipas la que llevó a su arresto (Mt 14:3; Mc 6:17). Más tarde, en la fiesta de cumpleaños de Antipas, la hija de Herodías (Salomé, según Josefo, *Ant.* 18.136) extasió al tetrarca con su baile;

cuando le ofreció todo lo que ella quisiera, esta pidió la cabeza de Juan el Bautista, y Antipas, amargamente decepcionado, tuvo que cumplir su promesa. La historia tiene un aire legendario en torno a ella y recuerda a la historia de Esther, pero la idea central de que Juan criticó el matrimonio de Antipas bien podría ser histórica. Josefo también menciona la muerte del Bautista, pero en su relato Antipas, preocupado por la gran cantidad de seguidores de Juan, lo había encarcelado en la fortaleza de Maqueronte y allí lo ejecutó (Josefo, *Ant.* 18.116–119). Aquí encontramos diferencias en cuanto al énfasis, pero en términos generales los dos relatos son complementarios.

El ministerio de Jesús tuvo lugar en la Galilea de Antipas, si bien parece haber evitado las ciudades y la confrontación con el tetrarca (tal vez recordando el destino del Bautista). Lucas tiene un interés especial en Antipas. En Lucas 9:7–9 Antipas escucha hablar sobre Jesús y piensa que el Bautista ha resucitado (así también Mt 14:1–2; Mc 6:14–16); en Lucas 9:9 desea ver al hacedor de milagros; y en Lucas 13:31–32 varios fariseos advierten a Jesús sobre Antipas (a quien Jesús se refiere como un «zorro»). Por último, en Lucas 23:6–12, el evangelista registra una audiencia ante Antipas durante el juicio de Jesús. Al enterarse de que Jesús pertenecía a la jurisdicción de Antipas, *Pilato le envió al tetrarca (que estaba en Jerusalén para la Pascua). Antipas, sin embargo, decepcionado al ver que Jesús no iba a realizar ninguna señal para él, se burló de él y lo devolvió al prefecto. La historicidad de esta escena ha sido cuestionada porque no había ningún requisito legal que obligara a Pilato a enviar a Jesús a un representante de su territorio natal, y además Lucas es el único evangelista que recoge este intercambio. Puede que Lucas haya creado la reunión como un paralelo de los juicios de Pablo en Hechos (que fue procesado por otro Herodes, Agripa II) o para convertir a Antipas en un segundo testigo (junto con Pilato) de la inocencia de Jesús. Las razones de cualquier tipo de hostilidad entre Pilato y Antipas (Lc 23:12), caso de ser históricas, son desconocidas (aunque el incidente en Lc 13:1 pudo haber creado alguna fricción).

Antipas perdió su posición en el 39 A. D. cuando, a instancias de Herodías, le pidió al emperador que le hiciera rey. Su tierra se añadió a la de Agripa I, y tanto Antipas como Herodías fueron desterrados a la Galia.

7. Herodianos.

El término «herodianos» aparece dos veces en los Evangelios (Mc 3:6; 12:13 [este último cuenta con un pasaje paralelo en Mt 22:16]), en ambos casos vinculados a los fariseos. En el primer pasaje, situado en Galilea, su complot para matar a Jesús constituye la culminación de una serie de controversias (Mc 2:1–3:5). En el segundo, ubicado en Jerusalén, interrogan a Jesús sobre el pago del tributo (Mc 12:13–17). Ni Juan ni Lucas mencionan a los herodianos. El silencio de este último es aún más notable, dado su interés en los Herodes.

Los herodianos se han explicado de diversas maneras: un partido religioso que alegaba que uno de los Herodes era el mesías; un partido político que buscaba la extensión del dominio herodiano; o un grupo idéntico al de los escribas, esenios o incluso los saduceos. Con toda probabilidad, la palabra es un latinismo, *herodiani*, que no se refiere específicamente a un partido organizado, sino más bien a los partidarios, servidores y funcionarios de cualquier miembro de la dinastía que tuviera influencia en ese momento (véase Josefo, *Bell.* 1.319). En la época de Jesús se refería a los partidarios de Herodes Antipas.

Véase también HELENISMO; ROMA; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **P. Braund**, *Rome and the Friendly King: The Character of the Client Kingship* (Londres: Croom Helm, 1984); **R. E. Brown**, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (ed. rev.; ABRL; Nueva York: Doubleday, 1993) existe edición castellana: El nacimiento del Mesías (Madrid: Cristiandad, 1982); **H. Hoehner**, *Herod Antipas* (SNTSMS 17; Cambridge: Cambridge University Press, 1972); **M. H. Jensen**, *Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and Its Socio-Economic Impact on Galilee* (WUNT 2/215; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **N. Kokkinos**, *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse* (JSPSup 30; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); **S. Mason**, *Josefo and the New Testament* (2ª ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003); **J. P. Meier**, «The Historical Jesus and the Historical Herodians», *JBL* 119 (2000) 740–46; **P. Richardson**, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans* (Columbia: University of South Carolina Press, 1996); **E. Schürer**, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.A.D. 135)*, trad. T. A. Burkill et al., rev. y ed. G. Vermes,

F. Millar y M. Black, vol. 1 (Edimburgo: T & T Clark, 1973) existe edición castellana: Historia del pueblo judío (Madrid: Cristiandad, 1985).

H. Bond

DIONISIO. *Véase* DIOSES DE GRECIA Y ROMA.

DIOS

La palabra Dios significa «un ser divino o deidad», pero en los Evangelios del Nuevo Testamento se refiere al Dios de Israel, el Dios de *Abraham, de Isaac y de Jacob, a quien Jesús llama «Padre» y enseñó a sus discípulos a dirigirse a él de la misma manera. Los cuatro Evangelios son relatos narrativos del ministerio de Jesús de Nazaret, pero asumen que este Dios está obrando activamente en y a través de Jesús, identifican a Jesús y su misión en relación con Dios y sus propósitos y con frecuencia resumen el núcleo de la proclamación de Jesús desde el punto de vista del *reino de Dios. Así, los Evangelios dependen del testimonio del Antiguo Testamento sobre la identidad, carácter y propósitos de Dios, y prosiguen las narraciones contando los propósitos de Dios para *Israel y para el mundo entero. Debido a su carácter de continuadores del relato bíblico, los Evangelios no se ocupan tanto de presentar a un Jesús que ofrece nueva información o instrucción acerca de Dios, cuanto a un Jesús que se basa en partes y temas concretos de las Escrituras para proclamar la *salvación de Dios, para mostrar que la salvación ahora se efectúa en y a través de la persona, palabras, hechos, *muerte y *resurrección de Jesús de Nazaret, y cómo Jesús llama al pueblo de Dios para que sus vidas se adapten a los propósitos y la voluntad de Dios.

1. Términos e imágenes
2. Los contextos de los Evangelios
3. Dios en los cuatro Evangelios
4. Jesús y Dios

1. Términos e imágenes.

En general, los Evangelios demuestran una notable sobriedad en el lenguaje descriptivo empleado para referirse a Dios cuando se compara con los textos judíos de la época, e incluso si se compara con el AT. Indiscutiblemente los Evangelios emplean algunos adjetivos importantes (por ejemplo, «vivo») y frases de genitivo descriptivas (por ejemplo, «el Dios de Israel») que sirven para identificar y caracterizar al Dios del que

hablan, pero este tipo de descripciones adjetivales son relativamente escasas. Sin embargo, estas descripciones, junto con los términos específicos utilizados en referencia a Dios, demuestran la singular importancia del AT en la conformación de la comprensión de Dios en los Evangelios.

1.1. Theos («Dios»). El término más común usado para Dios en los Evangelios es *theos*, la palabra griega que significa «Dios» o «un dios». En la LXX, la traducción del Antiguo Testamento que dio forma a los esquemas mentales de los judíos de habla griega y también de los primeros cristianos, *theos* suele ser la traducción de los términos hebreos para Dios, *ʾēl* y *ʾēlōhîm*. En ocasiones también se utiliza *theos* para traducir *yhwh*, las cuatro consonantes hebreas del nombre divino «Yahvé». Debido al compromiso monoteísta a ultranza del *judaísmo de este período, cualquier referencia a «Dios» evidentemente aludía al Dios de Israel, Yahvé. Sólo a un Dios se le designaba como *theos*, Dios.

En los Evangelios, *theos* se refiere al Dios que creó el mundo, el Dios de Israel, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. *Theos* nunca denota otra deidad o ídolo (véase Hch 14:11; 19:26; 1 Cor 8:5–6; Gal 4:8). En el Evangelio de Juan, al *Verbo preexistente que estaba «con Dios [*theos*]» también se llama *theos* (Jn 1:1), y Tomás se dirige al Jesús resucitado como «mi Dios» (Jn 20:28) (véase el apartado 3.4).

Pero debido a que en el mundo antiguo *theos*, así como sus homólogos semíticos *ʾēl y ʾēlōhîm*, podía referirse a una variedad de deidades o dioses, el término debía restringirse si no se quería que quedara como un término genérico para referirse a una divinidad. Por lo tanto, el AT distingue al Dios de Israel de todos los otros aspirantes a deidades a través de una serie de frases descriptivas, como «Dios de dioses», «Dios de los cielos», «Señor Dios Todopoderoso», «Dios Altísimo», «Todopoderoso Dios Altísimo» y «Señor de los ejércitos». Con esas denominaciones, muchas de las cuales se encuentran también en los Evangelios, que se apropian del lenguaje veterotestamentario, se distingue a Dios por su poder y autoridad sobre cualquier otra figura supuestamente divina y sobre toda la creación.

Este Dios se ha revelado y ha sido conocido por un pueblo en particular, como puede verse en la importante y frecuente designación «Dios de Abraham, Isaac y Jacob» o «Dios de nuestros padres» y «su Dios», en referencia a Israel. Los Evangelios siguen este patrón, hablando

del «Dios de Israel» (Mt 15:31; Lc 1:68) o el «Dios de Abraham, Isaac y Jacob» (Mt 22:32; Mc 12:26; Lc 20:37) y empleando pronombres posesivos que identifican a Dios con referencia a los contemporáneos o los discípulos de Jesús: «vuestro Dios» (Mt 4:7, 10; 22:37; Mc 12:30; Lc 4:8, 12; 10:27; Jn 20:17 [de los discípulos]), «nuestro Dios» (Mc 12:29; Lc 1:78; Jn 8:54) y «su Dios» (Lc 1:16 [explícitamente de Israel]). Estas caracterizaciones descriptivas unen estrechamente a Dios con la identidad, historia y adoración de un pueblo concreto.

1.2. Kyrios («Señor»). En los Evangelios también se hace referencia a Dios como *kyrios* («Señor»). Este es un término griego de la LXX que traduce la palabra hebrea *ʾădōnāy* («Señor») y también, con mucha mayor frecuencia, *yhwh,* el nombre propio de Dios. El nombre *yhwh* en sí no se translitera. Mientras que en el Antiguo Testamento hebreo, *yhwh* aparece más frecuentemente que cualquier otra denominación, como *ʾēlōhîm* («Dios») o *ʾădōnāy* («Señor»), en la LXX predomina *kyrios*. Por lo tanto, para los lectores de la LXX, la Biblia de judíos de habla griega y cristianos, Dios era conocido esencialmente como «el Señor» y, tal como se señaló anteriormente, con menor frecuencia, simplemente como «Dios».

Excepto por el Evangelio de Juan, que le reserva el título «Señor» a Jesús (pero véase Jn 12:38), todos los Evangelios adoptan la denominación bíblica de «Señor» para referirse a Dios. De hecho, muchos de los usos de «Señor» para hablar de Dios se encuentran en las citas del Antiguo Testamento o en frases familiares del AT («palabra del Señor» o «ángel del Señor»). En general, sin embargo, los Evangelios aplican *kyrios* con mayor frecuencia a Jesús que a Dios, aunque a veces el referente sigue siendo ambiguo (por ejemplo, Mt 9:38; 24:42; Mc 5:19, 13:20; Lc 1:17, 76; 10:2). Que los Evangelios hablen de Jesús con una designación veterotestamentaria de Dios y, en concreto, con el término que connota el gobierno o la soberanía de Dios demuestra que reflejan la convicción cristiana primitiva generalizada de que Jesús ha sido designado como el agente de Dios en el gobierno del mundo, y que se ha inaugurado el gobierno real de Dios (Bauckham; Hurtado 1998; Rowe 2006). Dios le ha conferido a Jesús, el Señor, la autoridad y el estatus para gobernar (véase esp. la cita de Sal 110:1 en Mt 22:44; Mc 12:36; Lc 20:42; Hch 2:34).

1.3. Patēr («Padre»). Tal vez la caracterización más memorable y

distintiva de Dios en los Evangelios sea la designación de Dios como «Padre», la denominación que viene a convertirse en la jerga cristiana como la forma habitual de referirse a Dios. El término *patēr* usado en relación con Dios se extiende de manera desigual por los Evangelios (Mateo 44×, Marcos 4×, Lucas 15×, Juan 109×). Cabe destacar que estas referencias a Dios como Padre se encuentran en los Evangelios casi exclusivamente en los discursos de Jesús (las únicas excepciones son Jn 1:14, 18; 8:41; 14:8). Por lo general, «Padre» va acompañado por un pronombre personal, de modo que Jesús habla de «mi Padre» (Mateo 14×, Lucas 5×, Juan 20×) o «vuestro Padre» (Mateo 12×, Lucas 2×, John 2×). Sólo una vez se presenta a Jesús usando la primera persona del plural del pronombre posesivo, «nuestro», cuando enseña a los *discípulos cómo deben dirigirse a Dios en la *oración (pero sólo en Mt 6:9; cf. Lc 11:2). En Juan 20:17 Jesús habla de «a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios», no simplemente de «nuestro Padre» o «nuestro Dios». Este patrón de Juan refleja la distinción implícita en todos los Evangelios entre la forma en que Jesús, el *Hijo de Dios, y los discípulos se refieren a Dios como Padre. La forma absoluta «el Padre» se encuentra relativamente pocas veces en los Sinópticos (Mateo 2×, Marcos 1×, Lucas 3×), pero con bastante frecuencia en Juan (73x).

Así, los Evangelios presentan el uso de «Padre» para referirse a Dios como un aspecto característico del discurso de Jesús y el hábito de dirigirse a Dios. Según Marcos, el vocablo arameo que Jesús utilizó para dirigirse a Dios como Padre es *abba* (Mc 14:36), un término que ha sido objeto de mucha discusión (Jeremias; Thompson 2000). Ninguno de los otros Evangelios utiliza este término, aunque Pablo señala que los cristianos, por el Espíritu, puede invocar a Dios como *abba* (Rom 8:15; Gal 4:6). Puesto que Pablo incluye la palabra aramea en una carta escrita en griego, es probable que el término tuviera un significado especial, como sería el caso si se supiera que era la manera habitual que tenía Jesús de dirigirse a Dios. A pesar de las afirmaciones que se han hecho de que *abba* era un balbuceo o o un apelativo infantil para referirse a Dios («papá»), las pruebas indican más bien que se trata simplemente de una designación aramea ordinaria para «padre» que habría sido utilizada tanto por adultos como por niños (Barr; Thompson 2000). Pero sigue siendo significativo que Jesús usara «Padre» (en lugar de «Señor» o «Dios») como modo de dirigirse a Dios. El hecho de que

Jesús llamara a Dios Padre podría denotar la relación filial entre el rey de Israel y Dios (2 Sm 7:12–14; Sal 2;), lo que explica, en parte, la designación de Jesús como Hijo mesiánico de Dios (sobre la estrecha relación entre «Mesías» [véase CRISTO] e «Hijo de Dios», véase Mt 16:16; Mc 1:1, 14:61; Jn 20:31). Pero que Jesús se dirigiera a Dios como Padre también habla de su confianza y seguridad en la provisión, misericordia, cuidado y salvación de Dios, tal como declaraban los modos paternales de Dios hacia Israel en el Antiguo Testamento (Sal 103:13–14; Jr 3:4, 19; 31:9–11; Os 11:1). El Evangelio de Juan en particular describe la singular filiación de Jesús con Dios Padre, articulando de forma explícita lo que está implícito en los Evangelios sinópticos y sus relatos de la propia relación de Jesús con Dios.

1.4. Epítetos e imágenes. Los Evangelios reflejan una serie de epítetos bíblicos en alusión a Dios que articulan las convicciones de que el Dios de Israel es verdaderamente el único Dios soberano de toda la tierra. Dios es el Altísimo (Mc 5:7; Lc 1:32, 35, 76; 6:35; 8:28), el Poderoso (Lc 1:49), el Poder (Mt 26:64; Mc 14:62; Lc 22:69) y el Señor de cielos y tierra (Mt 11:25; Lc 10:21). El uso de este tipo de circunloquios para referirse a Dios, que muestran una profunda reverencia a Dios expresada en la reticencia a pronunciar siquiera el nombre de Dios, refleja la sensibilidad judía. Además, Dios puede ser representado o comparado, implícita o explícitamente, con un rey (Mt 22:2), un juez (Lc 18:2; Jn 5:22, 27) y un terrateniente o empleador (Mt 20:1–15; 21:28–30, 33–41; Mc 12:1–11; Lc 20:9–16). El énfasis en la autoridad de Dios encaja con la convicción de que sólo hay un Dios.

A diferencia de algunas narraciones del Antiguo Testamento, en el NT Dios no aparece en los relatos como actor, aunque está claro que Dios no está sólo en el fondo de estas narraciones sino que está activo en y a través de todo lo que sucede en ellas, sobre todo en y a través de las acciones y palabras de Jesús. El poder y la autoridad de Dios se demuestran a través de la salvación (Lc 1:47, 49) y la liberación de las personas de los poderes que los atan y oprimen, algo totalmente adecuado a la identidad de Dios como Padre celestial que otorga el perdón y la misericordia y conoce y se preocupa por las necesidades de su hijos. La proclamación de Jesús del reino de Dios presenta a Dios como un rey cuyos propósitos soberanos se están manifestando ahora por medio de Jesús, al tiempo que muestra a Jesús como el pregonero y

viceregente designado de ese reino. El Espíritu de Dios unge a Jesús (véanse los relatos bautismales y Lc 4:18) (véase ESPÍRITU SANTO); la voz de Dios desde el cielo autoriza a Jesús en el *bautismo y *transfiguración (y véase Jn 6:27); las curaciones y exorcismos de Jesús demuestran el poder de Dios para restaurar y santificar la vida humana (Mt 12:28; Lc 11:20); Dios envió a Jesús (Jn 5:23, 37; 6:44; 8:16, 18; 12:49; 14:24) y Jesús habla y hace la voluntad y la obra de Dios (Jn 3:16–17; 12:50). En otras palabras, es porque Dios se conoce a través y por medio de la misión de Jesús que los Evangelios presentan y describen a Dios mediante la caracterización de Jesús y su obra.

El carácter y las acciones de Dios dan forma a la demanda hecha a su pueblo y a la esperanza futura del pueblo de Dios. Por ejemplo, dado que Dios hizo el sábado para los seres humanos, la necesidad humana «anula» o tiene prioridad sobre ciertos aspectos de la observancia del sábado (Mt 9:13; Mc 2:23–28; 3:1–6; Lc 13:10–17; Jn 7:20–24). Dios, que hace llover sobre justos e injustos, llama a su pueblo a amar a sus enemigos (Mt 5:44–48; Lc 6:27–35). Puesto que Dios es *misericordioso y *perdonador, los seres humanos deben igualmente ser misericordiosos y perdonar (Mt 5:7; 9:13; 12:7; 18:23–35; 23:23; Lc 6:36; 18:13). De esta manera, los hijos de Dios reflejan el carácter y las acciones de su Padre celestial. Dios creó al ser humano como hombre y mujer desde el principio, y por lo tanto los que están casados no deberían *divorciarse (Mt 19:3–9). Dado que Dios es el Dios de los vivos, el que da y sostiene la vida, se puede esperar una *resurrección de los muertos (Mc 12:26; Lc 20:37; Jn 5:26–27; 6:57). La acción y el carácter de Dios proporcionan normas para el comportamiento del pueblo de Dios y determinar el curso de los acontecimientos en este mundo y en el venidero.

2. Los contextos de los Evangelios.

Son varios los contextos sociohistóricos relevantes para el estudio de los Evangelios; entre ellos: (1) el judaísmo del primer siglo, con sus compromisos con el Dios único de Israel y las Escrituras de Israel; (2) el mundo mediterráneo en general, en el que se distribuyeron y leyeron los Evangelios, con los diversos compromisos religiosos existentes en su seno; (3) la creciente iglesia cristiana primitiva, que constaba de seguidores judíos y un número cada vez mayor de seguidores gentiles de Jesús.

2.1. El contexto bíblico. Ningún otro contexto es tan importante para la comprensión de Dios en los Evangelios como el Antiguo Testamento, donde las convicciones acerca de Dios se expresan dentro de la narrativa implícita del llamamiento de Dios y la alianza con el pueblo de Israel, y la demanda de obediencia y fidelidad inherentes a ese llamamiento y esa alianza. Como ya se ha señalado, los Evangelios no ofrecen una amplia descripción explícita de Dios. Pero el hecho de leer los Evangelios a la luz de las Escrituras, tal como la desarrolló e interpretó la tradición judía, le da un mayor relieve a la presentación de Dios en los Evangelios y también demuestra que los Evangelios tienen sus raíces en suelo judío.

Para hablar de Dios en términos bíblicos siempre se requiere que uno articule la identidad de Dios como el único Dios verdadero, el Dios de Israel; su carácter como eterno, viviente, soberano sobre todas las cosas, juez justo, misericordioso y compasivo; la acción de Dios al crear el mundo y los seres humanos para gobernarlo como sus representantes, y la salvación y liberación de su pueblo de una amplia variedad de condiciones de opresión; y el llamamiento de Dios al pueblo de Israel para ser un pueblo santo apartado para *adorarle y obedecerle a él, y para vivir juntos en justicia, armonía y *paz los unos con los otros, de modo que pudieran ser una luz para las naciones. Los relatos bíblicos de la identidad, el carácter, la actividad y el llamamiento de Dios se dan por supuestos en los Evangelios, aunque cada uno los resalta de manera distinta. Antes de pasar a los Evangelios, examinaremos brevemente los elementos clave de la imagen de Dios en las Escrituras, centrándonos en aquellos aspectos que eran particularmente importantes en el ambiente judío de los Evangelios.

2.1.1. Un Dios Santo. Los autores veterotestamentarios frecuentemente hacen hincapié en la singularidad de Dios (por ejemplo, Dt 4:35, 39; 32:39; 1 Sm 2:2; 2 Sm 7:22; Is 44:6; 45:5, 6, 14, 18, 21, 22; 46:9). Por consiguiente, Israel no debía tener otros dioses además de Yahvé (Ex 20:5; 34:14; Dt 5:7), y debía adorar solamente a Yahvé (Dt 6:4–5). A pesar de que la singularidad de Yahvé exige una adoración exclusiva, también la santidad de Dios llama al pueblo de Dios a ser santo (Lv 11:45; 19:2; 20:22–26; Nm 15:40) mediante la fiel observancia de sus mandamientos, incluyendo aquellos mandatos que «los distinguen» de las naciones. Pero ya en la literatura profética, especialmente del Antiguo Testamento, el pueblo de Dios está llamado a

demostrar su vocación distintiva en la manera en que viven juntos en justicia e integridad. Sólo entonces Dios honra el culto y los sacrificios que se ofrecen (Sal 51:16–19; Is 58:5–7; Os 6:6; Amós 5:21–25).

La literatura del judaísmo demuestra la misma insistencia en la identidad singular del único Dios de Israel (Sab 12:13; Jdt 8:20; 9:14; 41 Bel; Eclo 36:5; Bar 3:36; 4Q504 1–2 V, 9; 1Q35 I, 6; 2 *En.* 33:8; 36:1; 47:3; Filón, *De Leg.* 3.4, 82). Dado que Dios es uno, el culto y la obediencia deben prestarse solamente al único Dios (véase Josefo, *Bell.* 2.117–118). La unicidad de Dios requiere que haya un solo *templo, cuya santidad debe preservarse con el fin de honrar al Dios santo (11Q19; Josefo, *Ant.* 20.181; 20:206–207; *Bell.* 4.147–154; 5.19–20).

A medida que la conducta que se espera del pueblo de Dios se corresponde con la identidad y el carácter de Dios en las Escrituras del AT, así también en los Evangelios la conducta a la que Jesús exhorta a la gente fluye de la identidad de Dios. La singularidad de Dios exige una devoción exclusiva a él (Mc 10:18; 12:28–34; Jn 4:23–24; 5:44; 17:3). El más grande mandamiento es *amar a Dios de todo corazón, alma y mente (Mt 22:37 par.), porque nadie puede servir a dos señores (Mt 6:24; Lc 16:13). El reino de Dios y la justicia de Dios se han de buscar por encima de todo (Mt 6:33; Lc 12:31). Jesús enseña a los discípulos a orar para que el nombre de Dios sea santificado o hecho santo (Mt 6:9; Lc 11:2). La descripción del templo como «casa de Dios» (Mt 21:13; Mc 11:17; Lc 2:49, 19:46; Jn 2:16) exige el abandono de prácticas de culto en otros santuarios y templos, así como honrar a cualquier otra deidad. Pero Jesús también hace hincapié repetidamente en que lo que debe distinguir al pueblo de Dios no sus prácticas de culto, o al menos no sólo esas, sino más bien una conducta que refleje el amor, la justicia, la rectitud y la integridad que Dios demanda (Mt 23:23–26; Mc 7:21–23). Así, Jesús retoma el énfasis bíblico y profético sobre el carácter moral distintivo de la santidad que se le exige al pueblo de Dios.

2.1.2. El Creador Viviente. Con bastante frecuencia el AT insiste en que el Dios de Israel es el Dios eterno, el Dios vivo, que hizo el *mundo (Gn 1; Sal 36:9; 40:28; Es 44:24; 45:7; Jr 2:13; Ez 37:1–16). La designación de Dios como el «Dios vivo» a menudo sirve para diferenciar a Dios, el que hizo la tierra, con los «ídolos muertos», hechos por la mano del hombre a partir de material creado por Dios (Jr 10:8–10; cf. Dt 5:26; Jos 3:10; 1 Sm 17:26, 36; 2 Re 19:4, 16; Sal 42:2; 84:2; Is 40:18–

20; 41:21–24; 44:9–20, 24; 45:16–22; 46:5–7; Jr 23:36). Este Dios es el Dios eterno, el primero y el último.

Los énfasis en Dios como el único creador, vivo y eterno, se toman y se desarrollaron en la literatura del judaísmo del Segundo Templo para distinguir a Dios de todos los demás dioses o aspirantes a dioses (véase 2 Mac 1:24; Bel 5, 6, 24, 25; Eclo 18:1; 4Q504 1.2 V, 9; Josefo, *Bell.* 2.131; *Ant.* 8.280; *Apion.* 2.190–192). Autores judíos conocedores de las tradiciones filosóficas griegas hablaron de Dios en términos bíblicos como creador y hacedor, pero también emplearon las tradiciones filosóficas para hacer hincapié en que el Dios de Israel era realmente la fuente de toda vida (Filón, *De Spec. Leg.* 2.30; *De Somn.* 1.76; *De Mut.* 29; *De Dec.* 61) y la «causa de todas las cosas» (Filón, *De Somn.* 1.67). Este Dios, que no es ni parte del orden creado ni se coextiende con él, es responsable de su propia existencia, incluida la existencia de todos los seres vivos. Tales énfasis fueron particularmente necesarios en los contextos politeístas o pluralistas en los que se encontraba el pueblo judío en los primeros siglos anteriores y posteriores al cambio de era.

La ausencia en los Evangelios de una apologética de Dios como el creador vivo indica que este aspecto de la identidad de Dios era indiscutible en el contexto inmediato en el que se movía Jesús. Al contrario, la identidad de Dios como el que vive y creador de todo lo que existe no sólo se daba por sentada sino que también se convirtió en base para las exhortaciones a confiar en el Dios que hizo el mundo y provee para él, cuyos propósitos se muestran en y a través de la creación, quien dará vida a los muertos en la resurrección y da vida ahora mismo por medio de Jesús (Mt 5:45; 6:26–30; Mc 10:6; 12:26; 13:19; Lc 12:24–28; 20:37; Jn 1:1–3; 6:57).

2.1.3. El Rey Soberano. Otra característica distintiva de Dios, que se enfatiza en el AT y va inseparablemente ligada a la identidad de Dios como creador, es la soberanía de Dios que lo abarca todo, que rige los movimientos de los cielos y la tierra, de las huestes angélicas, y de los imperios, gobernantes y pueblos (véase Bauckham; Hurtado 1998; Thompson 2001). La creación divina del mundo implica, además, el continuo gobierno de Dios del mismo (véase Is 44:6; 40:18, 23; 43:10, 11; 44:8, 45:4, 6, 14, 18, 21, 22; 46:9; 48:12). De hecho, «la soberanía [de Dios] es una soberanía sempiterna, y su reino permanece de generación en generación» (Dn 4:34–35 [cf. Jr 27:5]).

En estrecha relación con la soberanía de Dios y la fidelidad de Dios está la noción de que Dios es justo. La soberanía de Dios se manifestará en el juicio de Dios de toda la tierra y sus habitantes, lo que dará como resultado que la *justicia y la rectitud de Dios dominarán (Sal 93; 96; 99). En última instancia, los dos énfasis de Dios como creador y soberano se unen en la esperanza escatológica de un nuevo cielo y una nueva tierra, por lo que la soberanía de Dios hace culminar sus propósitos para la creación (Is 65:17; 66:22). Puesto que Dios es justo, cabe esperar un *juicio sobre el mal o la maldad (o, más precisamente, los malvados) incluso aunque las circunstancias actuales hagan que resulte difícil ver que los propósitos justos de Dios se estén llevando a cabo (Job; Lm 3:1–19). Una vez más, el carácter y la acción de Dios constituyen la base de la conducta del pueblo de Dios. Es debido a que Dios es fiel, recto y justo, que el pueblo de Dios ha de ser fiel unos con otros, demostrando justicia, integridad y rectitud en su trato con los demás (de las numerosas referencias bíblicas que exigen justicia e integridad a los seres humanos, véase Gn 18:19; 1 Sm 26:23; 2 Sm 22:21; 1 Re 3:6; 8:32; 10:9; Prov 8:20; 10:2; 11:4–6, 18–19; 12:28; 13:6).

La tradición judía comparte y a veces elabora los énfasis bíblicos en la soberanía de Dios, particularmente a la luz de la continua subyugación del pueblo de Dios a los poderes paganos. Debido a sus convicciones en la justicia de Dios, los autores judíos tuvieron dificultades a la hora de entender la destrucción de *Jerusalén y su templo en el año 70, y en última instancia atribuyeron tanto la supremacía de Roma como la destrucción de Jerusalén a la providencia de Dios (*pronoia*) y sus propósitos soberanos (Josefo, *Bell.* 2.390; 6.250, 267–268; *Ant.* cf. 4.47). Los autores de tratados apocalípticos como *2 Baruc* y *4 Esdras*, que atribuyeron la caída de Jerusalén al castigo de Dios por el *pecado de Israel, también previeron la caída final de *Roma como castigo por su iniquidad (*4 Esd* 11–12; *2 Bar* 39–40). En último término la justicia de Dios finalmente prevalecería.

En los Evangelios, la soberanía de Dios se expresa principalmente en la proclamación de Jesús del reino de Dios, que anticipa tanto el gobierno benévolo de Dios en el presente como el definitivo cumplimiento concreto de los propósitos de Dios para su pueblo y para el mundo. La orden Jesús a sus discípulos para que oraran «Venga tu

reino, hágase tu voluntad» (Mt 6:10), presagia tanto la encarnación presente como la personificación futura de la voluntad de Dios entre su pueblo (Mt 6:10; 26:42; Mc 14:36). Los Evangelios también apuntan a la libertad soberana de Dios de hacer cumplir sus propósitos de manera que sigan siendo inescrutables para los seres humanos o se encuentren fuera de las normas humanas de juicio (véase Mt 11:25–27; 20:1–16; Lc 10:21; también la cita de Is 6:9–10 en Mt 13:13–15; Mc 4:10–12; Lc 8:10; Jn 12:40).

2.1.4. Misericordioso, compasivo, fiel. Por encima de todo, a Dios se le concebía como «misericordioso y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad» (Ex 34:6 [cf. Nm 14:18; Neh 9:17; Sal 86:15, 103:8, 145:8; Joel 2:13; Jon 4:2; Nah 1:3]). Una forma concreta que adopta la compasión de Dios es el perdón de los pecados (Sal 103:12). Como muestran numerosas referencias bíblicas adicionales, Dios fue fiel a su pueblo, su alianza y sus promesas (Gn 24:27; 32:10; Dt 32:4; Sal 25:10; 30:9; 36:5; 40:10–11; 54:5 [ya menudo en otros lugares a lo largo de los Salmos]; Jr 31:3; Lm 3:23; Miq 7:20; Zac 8:8). La provisión y el cuidado de Dios hacia su pueblo podría resumirse en la designación de Dios como un Padre que provee (Dt 32:4–6; Jr 3:18–19; 31:9) y como una madre que consuela a sus hijos (Is 49:15; 66:13).

No es sorprendente que las características bíblicas de Dios aquí reseñadas continuaran desempeñando un papel importante en las representaciones de Dios en la literatura y el pensamiento judíos. De particular interés es el desarrollo de la «doctrina» de los dos atributos, o medidas (*middot*), de Dios, que se desarrolla más a fondo en el pensamiento rabínico. Así, por ejemplo, en *Mekilta* 3:74–77 se dice que Dios trató a Moisés de acuerdo con «el atributo de la misericordia», pero a sus padres de acuerdo con «el atributo de la justicia». De hecho, los dos «nombres» de Dios, «Yahvé» y «Elohim», se pensaba que hacían referencia a Dios como misericordioso y Dios como justo, respectivamente (*Mek*. 4:96–101; en otros lugares, los escritos rabínicos hablan del «atributo del castigo» y el « atributo de la bondad»). Ambos rasgos, la misericordia y la justicia, se reflejan en los Evangelios.

La provisión y la bondad de Dios se convierten en los Evangelios en la base para la exhortación a confiar en este que provee, que envía la lluvia y el sol (Mt 5:45), que viste las aves del cielo y la hierba del campo (Mt 6:26–30; Lc 12:24–28), y sabe cuando cae un pajarillo (Mt

10:29–31; Lc 12:6–7). En los Evangelios las diversas *parábolas sobre la cosecha, o sobre la separación entre buenos y malos, son parábolas acerca del juicio final (Mt 13:24–30, 47–50; 25:31–46). El sorprendente veredicto de Dios, sin embargo, a menudo se expresa en forma de misericordia, como demuestra la generosidad mostrada a los que apenas habían trabajado en la viña (Mt 20:1–15), o en el trato generoso a un hijo menor irreflexivo (Lc 15:11–32), o en la justificación de un recaudador de impuestos que pidió clemencia a Dios (Lc 18:13). De hecho, los Evangelios a menudo ilustran implícitamente lo que Santiago hará explícito más adelante: «la misericordia triunfa sobre el juicio» (Sant 2:13). En el Evangelio de Juan el amor de Dios por el mundo resalta todo el ministerio de Jesús (Jn 3:16–17). Si la misericordia y la justicia se pensaba que estaban enfrentadas entre sí, entonces el testimonio bíblico, confirmado y perfilado en los Evangelios, es que la misericordia y el amor de Dios son la última palabra dirigida al mundo.

2.2. El contexto del mundo grecorromano. Las afirmaciones del Antiguo Testamento y la tradición judía acerca de Dios conforman el contenido de los Evangelios, porque Jesús era un judío del primer siglo, y los Evangelios ofrecen, ante todo, relatos interpretativos de su ministerio y enseñanza. Por lo tanto, la sustancia del retrato que hacen los Evangelios de Dios manifiesta, explícita e implícitamente, las convicciones fundamentales sobre Dios que se encuentra en las Escrituras de Israel. Pero muchos de los primeros lectores de los Evangelios probablemente vivían fuera de los límites de las áreas geográficas en las que Jesús vivió y enseñó, y más allá incluso de las fronteras del judaísmo de la Diáspora. Estos lectores trajeron consigo creencias y prácticas sustancialmente distintas a la lectura de los Evangelios. Para los primeros creyentes gentiles, convertirse en discípulo de Jesús requería la conversión a la adoración exclusiva del Dios de Israel, dejando atrás la diversidad de prácticas, cúlticas y de otro tipo, que eran una parte tan importante de la identidad étnica y política de los ciudadanos y habitantes del antiguo Imperio Romano (véase DIOSES GRIEGOS Y ROMANOS).

No resulta fácil hacer un breve resumen que sirva para describir los puntos de vista sobre las deidades y lo divino en el mundo antiguo. El mundo pagano se caracterizaba por el pluralismo religioso. La religión antigua no era exclusiva. Permitía una diversidad de cultos y maneras de

adorar en varios templos y santuarios, en honor de distintas deidades. La religión era tanto privada como pública, e incluía la participación en festivales, juegos y procesiones, así como sacrificios, oraciones y exvotos (dedicatorias por los favores recibidos, sobre todo por las curaciones) en los numerosos santuarios y templos dedicados a las deidades antiguas. Se podía acudir a los dioses en busca de sanidad (Esculapio) o para conocer el futuro (el oráculo de Apolo en Delfos). Las prácticas de culto a menudo estaban muy localizadas debido a que iban ligadas a un santuario específico en un determinado lugar, pero estos cultos podían ser trasladados a otros lugares con los devotos. Los cultos mistéricos prometían a sus iniciados una visión de lo divino a través de ritos secretos y quedaban unidos al servicio de una deidad para siempre (por ejemplo, Apuleyo, *Metamorfosis*). El culto imperial floreció en diferentes momentos y lugares, sobre todo en zonas orientales del imperio, durante el siglo I (Price).

Pero el mundo del antiguo Imperio Romano también pone de manifiesto puntos de vista filosóficos que son considerablemente menos antropomórficos que las descripciones de los dioses que se encuentran en Homero y los mitos griegos. El estoicismo, por ejemplo, negó enfáticamente que la representación de los dioses hecha por Homero reflejara la divinidad tal como era realmente. Los dioses o Dios son buenos, benevolentes, inmutables e inmortales, y no los seres sobrehumanos caprichosos y a veces malévolos que nos encontramos en el religión popular griega. El estoicismo, además, cultiva una especie de monoteísmo o unidad de la esfera divina que podría, no obstante, parecerle al lector moderno al mismo tiempo panteísta y politeísta (dado el hecho de que los estoicos hablan alternativamente de «Dios» y «los dioses»). Al leerlos en medio de esos contextos, los Evangelios no sólo sirven para presentar a Jesús a sus lectores, sino para socializar a sus lectores en una visión del mundo que entraña una deidad única cuyos propósitos rigen el mundo e inciden sobre toda la humanidad, y que es el único que debe ser adorado. Así pues, los Evangelios no son sólo relatos del ministerio público, vida y muerte de Jesús de Nazaret, sino una llamada a la lealtad exclusiva a este Dios que se ha dado a conocer en las Escrituras de Israel.

3. Dios en los cuatro Evangelios

Los Evangelios tienen mucho en común en sus declaraciones explícitas e implícitas acerca de Dios y la presentación que hacen del mismo. Ese estado de cosas no resulta particularmente sorprendente, dada la constancia en la representación de la identidad, el carácter, la actividad y los atributos de Dios en las Escrituras, en la que todos los Evangelios y las tradiciones reflejadas en ellos tanto se basan. Por otra parte, la literatura del judaísmo del Segundo Templo había tendido a aprovecharse y hacer hincapié en ciertos aspectos de la descripción bíblica de Dios, incluyendo a Dios como único, viviente y eterno, creador y soberano, recto y justo, misericordioso y perdonador, que cumpliría sus propósitos para la salvación de Israel y del mundo. A continuación vamos a analizar cada uno de los Evangelios de manera individual, teniendo en cuenta los rasgos distintivos de la terminología utilizada para referirse a Dios en cada Evangelio, así como la descripción de la identidad, atributos, acciones y exigencias de Dios tal como se vienen a expresar dentro de la narración de cada uno de ellos. En gran medida, las diferencias entre las presentaciones de Dios que hace cada Evangelio residen en los énfasis y variaciones que encontramos en los distintos relatos de la vida y ministerio de Jesús.

3.1. Mateo. El Evangelio de Mateo presenta a Dios como el Dios de Israel, cuya misión de reunir a su pueblo Israel se desborda con la inclusión final de los gentiles. De principio a fin, el ministerio de Jesús demuestra que Dios está con su pueblo (Mt 1:23) y con el mundo (Mt 28:19), cuidando de ellos como un padre cuida de sus hijos, ofreciendo misericordia y perdón, y esperando que el comportamiento de los hijos de Dios refleje el carácter mismo de Dios.

Mateo usa *theos* en referencia a Dios cuarenta y seis veces, un número algo menor que los otros Evangelios, ya que Mateo casi siempre utiliza el circunloquio «reino de los cielos» en lugar de «reino de Dios». Este Dios es el Señor (Mt 4:7, 10), rey (Mt 5:34), Dios de Israel (Mt 15:31) y de Abraham, Isaac y Jacob (Mt 22:32), viviente (Mt 16:16), y poderoso (Mt 22:29; 26:64). Mateo también utiliza a menudo «Padre» para hablar de Dios, mostrando una clara preferencia por las formas posesivas y presentando a un Jesús que emplea la expresión «mi Padre» y «vuestro Padre», en alusión a sus discípulos, cerca de quince veces cada uno. Mateo es el único Evangelio que utiliza habitualmente «Padre en los cielos» (14×), así como «Padre celestial» (6× [cf. Lc 11:13]). Las

frecuentes referencias personales de Mateo a «vuestro padre» o «vuestro Padre celestial» subrayan la identidad de Dios como un padre y su carácter como el de alguien que conoce y provee para las necesidades de sus hijos.

La primera aparición de la palabra «Dios» en el Evangelio de Mateo se encuentra en la interpretación del nombre «Emanuel» como «Dios está con nosotros» (Mt 1:23; cf. Is 7:14; 8:8). Pero Dios ya ha estado activo, aunque entre bastidores, en los hechos asumidos por este Evangelio: el ángel de Dios comunica la voluntad de Dios a José (Mt 1:20; cf. Mt 2:13, 19), y el Espíritu de Dios obra para llevar a efecto el *nacimiento de Jesús (Mt 1:18, 21). El Evangelio de Mateo comienza con la promesa de que el nacimiento de Jesús señala que «Dios está con nosotros» (Mt 1:23), recordando la promesa de Dios a Israel, y concluye con la promesa de que el Jesús resucitado, que ha recibido toda la autoridad de Dios, estará con su pueblo, que va a todo el mundo, «hasta el fin del mundo» (Mt 28:20). Dios se identifica como aquel que está presente con el pueblo de Israel, pero también con y en el mundo, y este movimiento de Israel al mundo se produce como consecuencia y a través del ministerio de Jesús.

Por lo tanto, la promesa del Jesús resucitado de estar presente con su pueblo «hasta el fin del mundo» forma una inclusión con la promesa de que la identidad de Jesús como «Emanuel» señala que «Dios está con nosotros». Así pues, abarcando todo el Evangelio tenemos la promesa de la presencia de Dios y del Señor resucitado, que está presente «donde dos o tres se reúnen» en su nombre (Mt 18:20). Pero las últimas palabras del Evangelio de Mateo también contienen una comisión: ir por «todo el mundo», y hacer discípulos a «todas las naciones», un mandato que Jesús puede dar porque ha recibido «toda autoridad» en el cielo y en la tierra, presumiblemente e implícitamente de Dios (Mt 28:19; cf. Mt 11:27). En el Nuevo Testamento en general, y en Mateo en particular, «todas las cosas» (*panta*) normalmente resume el alcance del propio poder y la autoridad de Dios (por ejemplo, Mt 19:26, 28; Jn 1:3; 3:35; Hch 17:25; Rom 11:36; 1 Cor 15:27–28; Ef 1:10). Jesús resucitado ha recibido no sólo una parte de la autoridad de Dios, sino «toda autoridad». Dios quiere ser identificado con la persona y ministerio de Jesús, ligando así el reconocimiento de Dios, e incluso su identidad, indisolublemente al reconocimiento de Jesús.

Paralelamente a la encomendación de sus discípulos para que vayan por todo el mundo, el Señor resucitado les dice que bauticen «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Esta comisión culminante compendia todo el Evangelio de Mateo. Jesús, cuyo nacimiento señala que «Dios está con nosotros», había sido concebido por el Espíritu (Mt 1:18–23); cuando fue bautizado, el Espíritu de Dios descendió sobre él, y Dios lo declaró su Hijo amado (Mt 3:16–17); enviado por el Espíritu al desierto, el Hijo de Dios es tentado con respecto a su fidelidad a Dios (Mt 4:1–11); cuando los discípulos son odiados por causa de Jesús, el «Espíritu de vuestro Padre» hablará a través de ellos para dar testimonio (Mt 10:19–22); El Espíritu de Dios está en Jesús para que él pueda «proclamar justicia a las naciones» (Mt 12:18); y echa fuera demonios por el «Espíritu de Dios» (Mt 12:28). El Espíritu de Dios marca tanto a Jesús de principio a fin que une en una sola las obras del Padre, el Hijo y el Espíritu: es en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu que los discípulos posteriormente van al mundo para anunciar y testificar de esa obra.

Fijándonos en el principio de Mateo, vemos que Jesús, que es hijo de Abraham e hijo de David, se presenta también como el Hijo de Dios (Mt 3:17) cuando el Espíritu de Dios, activo en su concepción, desciende sobre él en su bautismo. Igual que Israel es amado por Dios, también se designa a este Hijo como «el amado». Pero el Hijo amado es llevado posteriormente por el Espíritu de Dios al desierto, para ser *tentado a dejar de confiar incondicionalmente en Dios (Mt 4:1–10). Jesús confía en un Dios de quien las Escrituras prometen que va a sustentar e instruir a su pueblo (Mt 4:4), que es de fiar (Mt 4:7), y que es digno de adoración exclusiva (Mt 4:10). El Dios de Israel, conocido a través de las Escrituras que han sido habladas por Dios (cf. Mt 15:3–5; 22:31), que demanda la adoración exclusiva de Israel, es el Dios en quien Jesús confía plenamente.

A lo largo del Evangelio de Mateo Jesús llamará a sus discípulos a la misma confianza radical, obediencia a la voluntad y los caminos de Dios, y devoción y adoración incondicionales. Los puros de corazón, los que profesan una devoción total a Dios, verán a Dios (Mt 5:8). Este Dios justo y santo requiere que la gente camine en el camino de la justicia (Mt 5:6; 6:33; 21:32), como Jesús mismo hace (Mt 3:15), una justicia que «excede» a la de la *escribas y *fariseos (Mt 5:20).

Pero el Dios que lo pide todo es un Padre amoroso que provee para sus hijos. Al principio de Mateo leemos que Dios está ocupado en levantar *hijos (Mt 3:9) que vivan conforme a la voluntad del Padre celestial y de este modo sean hermanos y hermanas de Jesús, el Hijo de Dios (Mt 5:8; 12:48–50). Al presentar a Dios como Padre y a los discípulos de Jesús como hijos de Dios, Mateo muestra el ministerio de Jesús como el cumplimiento de las esperanzas expresadas en las Escrituras de que Dios dirigiría a sus hijos fuera del *exilio en Babilonia, reuniéndolos, rescatándolos de «manos demasiado fuerte para él» (Jr 31:11) (Mt 1:11–12, 17; Jr 3:4, 18–19; 31:9–11). Como Padre celestial, Dios cuida de sus hijos, igual que lo hace con la hierba del campo y las aves del cielo (Mt 6:25–32). Porque Dios lo ve todo (Mt 6:4, 6, 18; 10:29–30) y es todopoderoso (Mt 19:26), responde a las oraciones (Mt 6:1–8) y devuelve a los muertos a la vida (Mt 22:29).

El Evangelio de Mateo refleja repetidamente los temas del Antiguo Testamento de la misericordia y el perdón de Dios (Mt 1:21; 26:28). Los que son misericordiosos con los demás recibirán misericordia de Dios (Mt 5:7); aquellos que perdonan a los demás, recibirán perdón (Mt 6:12, 14–15; 18:21–35). Como proclamaron los profetas del Antiguo Testamento, Dios quiere misericordia más que sacrificios (Mt 9:13; 12:7, citando Os 6:6). De hecho, Dios es sorprendentemente generoso y trata a las personas con misericordia en lugar de juicio, derramando sobre ellas bendiciones inmerecidas. Por lo tanto, su pueblo no debería envidiar su generosidad, sino más bien mostrarse igualmente generoso (Mt 20:15). Este Dios generoso hace brillar el sol y hace llover sobre justos e injustos; y a semejanza de este Dios generoso y misericordioso, el pueblo de Dios debe amar no sólo a sus amigos, sino también a sus enemigos (Mt 5:43–45). De esta manera será «perfecto» como su Padre celestial (Mt 5:48). Este pueblo ha de buscar el reino de los cielos por encima de todo (Mt 6:33); darle a Dios todo lo que le pertenece (Mt 22:21); amar a Dios con todo su corazón, alma y mente (Mt 22:37). Porque nadie puede servir a dos señores (Mt 6:24), y el pueblo de Dios debe servir únicamente a Dios. Por tanto, Mateo subraya el testimonio veterotestamentario del único Dios, mostrando cómo ese Dios único obra a través de Israel y del Mesías de Israel, Jesús, en pro de la salvación de todo el mundo, convocando a un pueblo que amará y adorará a ese único Dios.

3.2. Marcos. El Evangelio de Marcos destaca el carácter misterioso de los caminos de Dios, que llevan a la crucifixión del Hijo y el Mesías de Dios en una cruz romana. En contraposición al juicio humano, el camino de la cruz es el camino de Dios. Los caminos de Dios siguen siendo inescrutables, y su pueblo lucha por comprender cómo el Hijo de Dios, ungido por el Espíritu, debió encontrarse con su final en una cruz. Sin embargo, es precisamente aquí que Dios demuestra que ha abierto los cielos por la mitad, ha descendido con poder y actúa para que ese poder influya en las vidas de las personas para su curación y redención.

El lenguaje que emplea Marcos para referirse a Dios es escaso en muchos sentidos. Las distintas formas de la palabra griega *theos* aparecen cuarenta y seis veces; *kyrios*, cuando se usa en alusión a Dios, siete veces; y *patēr*, cuatro. Los pocos epítetos y circunloquios descriptivos de Marcos, identificando a Dios como el poderoso, único, Dios vivo, que es concretamente el Dios de Israel, dependen en gran medida del AT; por ejemplo, Dios Altísimo (Mc 5:7), el Dios de Abraham, Isaac y Jacob (Mc 12:26), Dios de los vivos (Mc 12:27), el Bendito (Mc 14:61), el Poder (14:62). Una vez más, basándose en el testimonio bíblico, Dios es un Dios que perdona los pecados (Mc 2:7), que creó el mundo (Mc 10:6; 13:19) y que une a marido y mujer para que sean una sola carne (Mc 10:6, 9). Todas las cosas son posibles para este Dios poderoso (Mc 10:27; 12:24; 14:36), el único que es bueno (Mc 10:18), quien es glorificado (Mc 2:12) y digno de absoluta lealtad (Mc 10:18, 12:17, 12:28–29).

Sin embargo, el Evangelio de Marcos contiene bastantes declaraciones que contienen el genitivo de *theos* (*theou*) modificando o describiendo otro sustantivo, incluidos «Hijo», «evangelio» (Mc 1:14), «reino» (frecuentemente), «el Santo» (Mc 1:14), «casa» (Mc 2:26), «voluntad» (Mc 3:35), «mandamiento» (Mc 7:8–9), «palabra» (Mc 7:13) y «camino» (Mc 12:14). Estos cuatro últimos —voluntad, mandamiento, palabra, camino— encajan con la presentación marcana de un Dios único que tiene autoridad para mandar la lealtad definitiva de los seres humanos, pero cuyos caminos son a menudo misteriosos, ocultos a los seres humanos, y difíciles de discernir y seguir.

Desde el comienzo del Evangelio de Marcos, la persona y el ministerio de Jesús están relacionados con Dios. Jesús es presentado y declarado como Hijo de Dios (Mc 1:1, 11), que proclama el evangelio de Dios (Mc 1:14), anunciando que el reino de Dios se ha acercado (Mc

1:15). Al citar de las Escrituras de Israel, este Evangelio deja claro desde el principio, siquiera de forma implícita, que «Dios» es el Dios de Israel (Mc 1:2, citando Mal 3:1; Mc 1:3, citando Is 40:3), un aspecto que se subraya más adelante con la cita de shemá de Deuteronomio 6:4 (Mc 12:29–30), llamando a Israel a honrar y amar al único Dios. Marcos es el único libro en el NT que cita este pasaje. El Dios cuyo reino y evangelio Jesús proclama es el único Dios del testimonio veterotestamentario.

El poder de Dios en Jesús se manifiesta inmediatamente en el exorcismo de espíritus que Marcos llama «inmundos» (*akathartos*) (Mc 1:23, 26, 27; 3:11, 30; 5:2, 8, 13; 6:7; 7:25; 9:25 [algunas traducciones traducen *akathartos* como «malignos»]). Al reprender y echar fuera los espíritus inmundos, Jesús demuestra que el Espíritu Santo de Dios expulsa a las poderosas fuerzas hostiles a Dios y a su pueblo, y extiende todavía más los límites de la santidad de Dios en el mundo. La santidad de Dios ahora se demuestra no principalmente en la observancia de las ordenanzas de culto con el fin de proteger la santidad del templo y el pueblo de Dios, sino en el poder purificador del Hijo de Dios que fluye de él a los demás. Al igual que Juan bautizó o purificó con agua, también Jesús bautiza, o purifica, con el Espíritu Santo (santificador) de Dios.

Pero aunque el poder de Dios en Jesús expulse a los espíritus inmundos como una señal de la venida del reino, la manifestación plena de ese reino permanece como algo futuro. En la actualidad la labor del reino permanece misteriosamente oculta, y se puede comparar con una semilla que crece en secreto o con una pequeña semilla de mostaza. Un día, estas semillas darán una cosecha, pero en la actualidad no se sabe cómo crecen, y siempre están en peligro de morir y ser destruidas (Mc 4:1–11). En otras palabras, a pesar de que Dios actúa poderosamente a través de Jesús para la curación y purificación de su pueblo, los caminos de Dios siguen teniendo algo de misterio oculto que requiere de fe y confianza.

Jesús se encomienda a este poderoso Dios, cuyos inescrutables y misteriosos caminos no siempre resultan comprensibles para los seres humanos. Donde mejor se ilustra esta realidad es en el hecho de que el camino del Hijo de Dios y Mesías conduce a la cruz. La resistencia de Pedro a la crucifixión de Jesús demuestra el pensamiento «humano», que supone que los caminos de Dios se caracterizan por el poder y el triunfo.

Sin embargo, «las cosas de Dios» (Mc 8:33) se trazan a lo largo de una trayectoria que conduce a la crucifixión de Jesús y al llamamiento a sus discípulos de que igualmente se nieguen a sí mismos, tomen su cruz y le sigan (Mc 8:34). No es extraño que los caminos de Dios sean inescrutables.

Tampoco son fáciles. En *Getsemaní, cuando Jesús ora antes de su detención, implora a Dios que aparte la copa del sufrimiento y la muerte que son su destino. Aquí, por única vez en todos los Evangelios, Jesús implora a Dios como «Abba, Padre». Como se señaló anteriormente, Marcos usa «Padre» en referencia a Dios cuatro veces (Mc 8:38; 11:25; 13:32; 14:36), pero este es el único pasaje en todos los Evangelios que contiene el término arameo *abba*, traducido para el lector como *patēr*, la palabra griega habitual para «padre». Esta conocida oración dice así: «Abba, Padre, para ti todo es posible; aparta de mí esta copa; más no lo que yo quiero, sino lo que tú». La oración pone de relieve la voluntad y el poder supremos de Dios. Dios tiene el poder de librar a Jesús de la muerte, pero no lo hace. El camino misterioso de Dios incluye el hecho de que Jesús beba la copa de la muerte.

En el Evangelio de Marcos Jesús muere con las palabras del Salmo 22:1 en los labios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?». Este grito, conocido como el grito de abandono, no se puede leer como si Dios abandonara a Jesús, porque aquí se están cumpliendo los caminos y propósitos de Dios. La totalidad de este Evangelio ha ido llevando hasta este momento culminante, cuando «el Hijo del hombre va, según está escrito de él» (Mc 14:21). Pero aún así, eso no puede disminuir el sufrimiento de aquellos, incluido el propio Jesús, que se encuentran recorriendo senderos increíblemente difíciles, aunque misteriosamente dentro de la providencia de Dios. Marcos presenta a un Jesús que clama por la liberación en medio de la agonía de la muerte, igual que clamó el salmista en medio de la desesperación, igual que clamó el pueblo de Israel cuando Jerusalén fue saqueada y destruida, igual que iban a clamar a Dios los santos perseguidos con desesperación. Pero el Dios que ha enviado a su poderoso Espíritu sobre su Hijo, para anunciar y encarnar la obra salvadora del reino de Dios, no abandona a Jesús a la muerte. Al final del Evangelio de Marcos Jesús no está en la tumba; más bien, llama a sus discípulos a que continúen siguiéndole mientras prosigue la obra del reino de Dios.

3.3. Lucas. El Evangelio de Lucas es, en primer lugar, una descripción narrativa del ministerio de Jesús, pero también es parte de una obra de dos volúmenes que muestra cómo se llevó a cabo la misión de Dios de traer salvación a todas las personas durante el ministerio de Jesús y posteriormente tras su muerte y resurrección. En el Evangelio de Lucas, los propósitos bondadosos de Dios consisten en traer salvación, paz, sanidad y restauración a todos aquellos que se encuentran «dentro» y «fuera» de los límites percibidos del pueblo de Dios. Hay fuerzas y personajes poderosos que se oponen a la obra salvadora de Dios, incluidos los espíritus demoníacos, los gobiernos y autoridades humanos e incluso los líderes religiosos de la época. Pero Dios actúa tanto a través como a pesar de esta oposición con sus mensajeros escogidos con el fin de que sus buenos propósitos para Israel y todo el mundo se cumplan.

Aunque Lucas-Hechos se suele considerar como una obra en dos volúmenes, aquí nos centraremos principalmente en el Evangelio de Lucas, echando ocasionalmente algún vistazo a cómo el relato que empezó en Lucas continúa desarrollándose en Hechos. El vocabulario que Lucas emplea para referirse a Dios es rico y variado. Como es típico de los Evangelios y del Nuevo Testamento, la designación más frecuente para Dios es *theos* (Lucas 122×, Hechos 168×). Además se identifica a Dios como el Altísimo (Lc 1:32–35, 76; 6:35, 8:28; Hch 7:48, 16:17), el Salvador que nos libra de nuestros enemigos (Lc 1:47), el Poderoso (Lc 1:49), el Señor (Lc 4:18), Señor Dios (Lc 1:32), Señor del cielo y de la tierra (Lc 10:21), el Dios de Israel (Lc 1:16; 1:68) y, por tanto, «vuestro Dios» (Lc 4:8, 12; 10:27). Lucas también usa frecuentemente *kyrios* («Señor») para hablar de Dios (32×), pero incluso con mayor frecuencia «Señor» o «el Señor» (38×) para referirse a Jesús (véase Rowe 2006). Con esta terminología, Lucas destaca el poder y la autoridad de Dios, y estas características encajan con la representación narrativa de Dios como aquel que dirige el curso de la historia con el fin de lograr sus propósitos bondadosos. Varias de las denominaciones de Dios se aplican o amplían a Jesús: Él es el Salvador (Lc 2:11) e incluso el Señor de todos (Lc 2:11; Hch 10:36) ya que es él a través de quien se cumplen los propósitos salvíficos de Dios.

Este Dios es el Padre de Jesús y también de sus discípulos. Jesús se refiere a Dios como «mi Padre» (Lc 2:49; 10:22; 22:29; 24:49), «vuestro Padre» (Lc 6:36; 12:30) y «el Padre» (Lc 9:26; 10:22; Hch 1:4, 7), una

designación que Pedro adopta posteriormente en su discurso de Pentecostés (Hch 2:33; nótese también «Padre celestial» en Lc 11:13). Dirigiéndose directamente a Dios, Jesús usa simplemente «Padre» (Lc 10:21; 11:2; 22:42; 23:34, 46). Nadie más se dirige a Dios como «Padre», aunque Jesús enseña a sus discípulos a dirigirse a Dios en oración de esa manera. En el Evangelio de Lucas Jesús habla de Dios como «mi Padre» en contextos que subrayan su papel de mediación o de ofrecer a los discípulos lo que el Padre le ha dado a él (Lc 10:21–22; 11:13; 12:32; 22:29; 24:49; Hch 1:4). Por otra parte, Dios cuida, vigila, y es generoso con los que que son el «pequeño rebaño» de Dios y objetos de la buena voluntad del Padre (Lc 11:5–13; 12:32).

Desde el comienzo, el Evangelio de Lucas presenta los propósitos bondadosos de Dios (Lc 1:30, 68), su favor (Lc 1:30, 1:68) y misericordia (Lc 1:68, 72, 75, 77) para traer la salvación para Israel y todas las personas. Para lograr estos fines, deben suceder ciertas cosas (*dei*, «es necesario» [Lc 4:43; 9:22; 12:12; 13:16, 33; 15:32; 17:25; 21:9; 22:7, 37; 24:7, 26, 44; también Hch 1:16, 21; 3:21]). El plan de Dios (*boulē*) debe llevarse a cabo (Lc 7:30; también Hch 2:23; 4:28; véanse también las formas del verbo afín *boulomai* en Lc 10:22, 22:42, 23:51); la voluntad de Dios (*thelēma*) se cumplirá (Lc 12:47; 22:42). Una serie de palabras con el prefijo *pro* («antes»), que se encuentran sobre todo en Hechos, señala que las cosas que ocurrieron en relación con el ministerio de Jesús habían sido predichas (*prolegō* [Hch 1:16], *prokatangellō* [Hch 3:18; 7:52]), conocidas de antemano (*prognōsis* [Hch 2:23]), previstas (*prooraō* [Hch 2:31], *proorizō* [Hch 4:28]) (Verde; Squires).

La providencia (*pronoia* [véase Hch 24:2]), el destino (*heimarmenē*) y la fortuna (*tychē*) eran temas tratados con frecuencia en la literatura filosófica de los tiempos de Lucas, a menudo en debates que se ocupaban de la libertad humana. Pero para Lucas, «necesidad» tiene poco que ver con el inexorable desarrollo de los acontecimientos de acuerdo a un destino o fortuna predeterminados, y todo que ver con la voluntad misericordiosa de Dios, quien supervisa la historia y logra sus propósitos para la salvación de toda carne (Lc 1:77; 2:32, 3:8; Hch 15:14–17). Los propósitos de Dios se habían anunciado previamente en las Escrituras y ahora están en proceso de realizarse en y a través del ministerio de Jesús (e.g., Lc 4:17–19) y de los acontecimientos posteriores a su vida (Hch 2:17–21). Estos propósitos todavía no se han cumplido al final del

Evangelio de Lucas, con la resurrección de Jesús, o incluso con el final de los Hechos, con Pablo predicando el Evangelio en Roma (Hch 28:31); lo que hacen es anticipar la continua propagación de la «palabra de Dios» por todo el mundo.

Dios supervisa y dirige el curso de la historia y el ministerio de Jesús. En efecto, Dios da a conocer sus propósitos de diversas maneras: envía varios mensajeros, incluyendo *ángeles de su presencia (Lc 1:19, 26) y, especialmente, profetas (Lc 1:70; 6:23, 26; 10:24; 11:47, 49, 50; 13:28, 34; 16:1, 29, 31; 24:25, 27, 44). De hecho, Lucas habla con frecuencia de la Escritura como «la ley y los profetas» (Lc 16:16; Hch 13:15) o «Moisés y los profetas» (Lc 16:29, 31; 24:27; 24:44 incluye «y los salmos»), ligando los propósitos de Dios no sólo a las Escrituras, sino también a estos beneméritos de la antigüedad y la historia de Israel. Particularmente característica en Lucas-Hechos es la frase «palabra de Dios» (Lc 3:2; 5:1, 8:11, 21; 11:28; cf. Lc 1:2, 38; 2:29; 8:13, 15; 22:61; 24:19), utilizada aquí no como referencia a la Escritura, sino más bien a la comunicación de Dios y al hecho de que ha dado a conocer su voluntad a través de Jesús y, posteriormente, a través de los apóstoles que comisionó.

Dado que Dios da a conocer su voluntad a través de su palabra, la gente debe «escuchar» y «retener» la palabra de Dios, «hacerla» y arrepentirse (Lc 8:21; 11:28, 31–32). El *arrepentimiento es un tema destacado en el Evangelio de Lucas (Lc 2:38; 3:8; 5:32; 10:13; 11:32; 13:3, 5; 15:7, 10; 16:30; 17:3–4; 24:47), ya que la voluntad de Dios sirve como piedra de toque de la conducta humana. Aún así, Dios es generoso con el perdón (Lc 1:77; 5:20–24; 6:37; 7:47–49; 11:4; 17:3–4; 23:34; 24:47; también Hch 2:38; 5:31; 10:43; 13:38; 26:18) y se regocija por los pecadores que se arrepienten (Lc 15:7, 10) y espera que su pueblo haga lo mismo. De hecho, Jesús llama a las personas a reflejar la misericordia y la generosidad de Dios (Lc 6:35–36; 11:4), sirviendo a aquellos que no pueden devolver el favor (Lc 14:12–24), porque el reino de Dios pertenece e incluye a tales personas. El logro de los propósitos de Dios suscitar alabanza y *adoración, *gozo y alegría (Lc 1:64; 2:14, 20, 28, 38); Dios debe ser glorificado (Lc 5:25–26; 7:16); él ha visitado a su pueblo (Lc 7:16), y de hecho todos están asombrados de la grandeza de Dios (Lc 9:43). Jesús exhorta al pueblo a amar a Dios (Lc 10:27) y reprende a aquellos que no lo hacen (Lc 11:42). Aquí encontramos el

retrato de un Dios generoso, misericordioso y perdonador, que llama a las personas a arrepentirse de sus pecados y a volverse a los caminos de Dios y manifestar una generosa misericordia similar. Hacer lo contrario es no estar en sintonía con los propósitos de Dios.

Pero mientras Lucas subraya que los propósitos de Dios, tal como prefiguran las Escrituras y anunciaron los profetas, sin duda se llevarán a cabo, también deja claro que los caminos de Dios no dejan de tener oposición, un aspecto que se une a la obra del Espíritu de Dios. El cántico de alabanza de María, el Magnificat (Lc 1:46–55), celebra el acto de salvación de Dios por medio de Jesús, concebido por el Espíritu (Lc 1:35), un acto que se manifestará no sólo en la exaltación de los humildes, sino también en el derrocamiento de los soberbios y poderosos. Algunos son llenados, pero otros son enviados con las manos vacías (Lc 1:53). El Espíritu Santo de Dios no sólo actúa en la concepción de Jesús, sino también para inspirar la declaración profética de Simeón (Lc 2:25–27), quien anuncia a María que su hijo está «destinado [*keimai*] para levantamiento y caída de muchos» y para «oposición» (Lc 2:34). El Espíritu designa a Jesús como el Hijo amado de Dios (Lc 3:22), que luego es tentado a abandonar el camino de Dios; el Espíritu faculta la proclamación de Jesús (Lc 4:1–14, 18), pero la palabra de Dios es rechazada o ignorada (Lc 8:13). El Espíritu de Dios que está en y sobre Jesús encuentra la oposición de otros espíritus (Lc 4:33; 8:29; 9:39), y finalmente el Hijo ungido por el Espíritu va a sufrir y ser muerto (Lc 9:22; 24:7). Nada de esto está fuera del plan de Dios, como está escrito en las Escrituras (Lc 24:25, 27). El Dios Altísimo, el Señor del cielo y de la tierra, no consigue sus propósitos por la fuerza. Dios desea la paz para la tierra (Lc 1:79; 2:11, 29; 7:50; 8:48; 10:5–6; 19:38, 42; 24:36), pero los caminos de Dios hacia la paz no están exentos de oposición (Lc 12:51).

3.4. Juan. El Dios del Evangelio de Juan es el Dios que hizo el mundo y que le da vida a él y a todo lo que hay en él. Este es el Dios de Abraham, de Jacob (Israel), de Moisés. Por lo tanto, este Dios no es un desconocido. Y sin embargo, este Evangelio se plantea continuamente la cuestión de cómo se conoce a Dios y, en concreto, de qué forma la vida, hechos, palabras, y muerte y resurrección de Jesús dan testimonio de este Dios. Dado que el Evangelio de Juan dice que a Dios ahora se le conoce por medio de Jesús, y que sin la revelación de Dios en Jesús no

hay verdadero conocimiento de Dios, el relato de la vida de Jesús sirve como un prisma a través del cual se debe ver a Dios para poder comprenderlo plenamente. Por encima de todo, Dios se revela como el Dios que, movido por su amor por el mundo, da vida a todos por medio de la obra vivificante de la Palabra (véase LOGOS), encarnada como Jesús de Nazaret.

La descripción de Dios que más predomina en el Evangelio de Juan es la del Padre; más concretamente, Dios es el Padre de Jesús, el Hijo. Juan usa «Padre» unas 120 veces, con mayor frecuencia que todos los demás Evangelios juntos. En comparación, «Dios» (*theos*) aparece en Juan 108 veces. Pero el patrón de las referencias es aún más revelador de la importancia de «Padre» en Juan. Dios se presenta específicamente como el Padre del único (*monogenēs*, «singular») Hijo, Jesús (Jn 1:14, 18). Además, a Jesús se le llama *huios* («hijo») en lugar de *teknon* («niño, hijo»), el término que se utiliza de manera más general para referirse a los «hijos de Dios». Las referencias posteriores a Dios como Padre se encuentran en este Evangelio casi exclusivamente en las palabras de Jesús, que se refiere a Dios como «mi Padre», o como «el Padre», y más claramente como «el Padre que me envió». Algunas referencias a Dios como Padre se encuentran en comentarios editoriales, donde de nuevo la filiación única de Jesús está presente. Por ejemplo, en Juan 5:18 el autor afirma que Jesús fue acusado de llamar «a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios» (véase también Jn 8:27). Juan también ejemplifica el patrón, que también se encuentra en los otros Evangelios, consistente en que sólo Jesús se dirige a Dios como «Padre». No hay más que una o dos excepciones a este patrón. En Juan 8 «los judíos» argumentan que no tienen a Dios como Padre (Jn 8:41), pero esto es una afirmación que Jesús pone en duda (Jn 8:42). Las ocasiones en que Jesús se dirige a Dios como Padre siguen siendo distintivas y evocan la oposición en el Evangelio de parte de aquellos que niegan la pretensión de Jesús de tener esta relación tan peculiar con Dios.

Este Dios es «el Padre viviente» (Jn 6:57), una refundición de la habitual frase bíblica «el Dios vivo» (Dt 5:26; Jos 3:10; 1 Sm 17:26, 36; 2 Re 19:4; Sal 84:2; Es 37:4, 17; Jr 10:10; Dn 6:20, 26; Os 1:10 [en el NT véase Mt 16:16; 26:63; Hch 14:15; 2 Cor 3:3; 6:16; 1 Tes 1:9; Heb 3:12; 9:14; 10:31; 12:22; Ap 7:2]). Este Dios se caracteriza o describe como verdadero (Jn 3:33), espíritu (Jn 4:24) y «único» (Jn 5:44). Por lo

demás, se observa una sorprendente falta de epítetos, adjetivos y otro tipo de descripciones de Dios (por ejemplo, como el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Altísimo, omnipotente, celestial). Pero la descripción que hace Juan de Dios como «Padre viviente» y «Padre» aúna dos aspectos de la caracterización de Dios en este Evangelio que son cruciales para la comprensión del relato sobre Jesús: no sólo es el Dios único el Padre del Hijo, sino que también este Dios es el Dios de la vida, el que vive, el creador por cuyos actos llegaron a ser todas las cosas a través de la Palabra (Jn 1:1–13). Esta presentación de Dios subraya el retrato de Jesús que vemos en este Evangelio como aquel a través del cual se da vida a todo el mundo. El Dios que le dio al mundo la vida en el principio sigue dándosela a través del Hijo.

Aunque no aparece como personaje en la narración, el Padre, sin embargo, se mantiene activo. Con pocas excepciones, el Padre actúa a través de y con respecto al Hijo. Así, leemos que el Padre busca adoradores verdaderos (Juan 4:23); obras (Jn 5:17, 19–20); ama al Hijo (Jn 5:20; 10:17; 15:9; 17:23, 26); le muestra al Hijo lo que está haciendo (Jn 5:20); resucita a los muertos y les da vida (Jn 5:21); le da al Hijo la autoridad de tener vida (Jn 5:26) y ejecuta juicio (Jn 5:27); da sus obras al Hijo para que las lleve a cabo (Jn 5:36); envió al Hijo (Jn 5:37, 38; 6:29, 39, 57; 8:16, 18, 26; 11:42); da testimonio de Jesús (Jn 5:37; 8:18); puso su sello sobre el Hijo del Hombre (Jn 6:27); da verdadero pan del cielo (Jn 6:32); se lo da «todo» al Hijo (Jn 6:37; 13:3; 17:2, 7); «atrae» a las personas a Jesús y las enseña (Juan 6:44–45, 65); juzga (Jn 8:16); instruye a Jesús (Jn 8:28); está con Jesús (Jn 8:29); busca la gloria de Jesús (Jn 8:50, 54); conoce al Hijo (Jn 10:15); consagró al Hijo (Jn 10:36); escucha al Hijo (Jn 11:41); honra a los que sirven a Jesús (Jn 12:26); glorifica su propio nombre (Jn 12:28); vendrá y «morará» con los creyentes (Jn 14:23); enviará el Espíritu Santo (Jn 14:26); poda la vid (Jn 15:2); ama a los discípulos (Jn 16:27; 17:23); glorifica a Jesús (Jn 17:1, 24); «guarda» lo que se le ha dado al Hijo (Jn 17:11, 15); santifica a los creyentes en la verdad (Jn 17:17). Dios está actuando continuamente.

Y debido a que la acción y la iniciativa de Dios se dirigen hacia y a través del Hijo, Dios se da a conocer a través de la persona y la obra de Jesús, en sus palabras y señales que dan sustento, sanidad y vida (Jn 1:18). Aunque Jesús es el *encarnación del Verbo de Dios, Dios rara vez

habla en el Evangelio de Juan. En una ocasión «una voz de los cielos» (es decir, Dios) promete que Dios ha glorificado y va a glorificar su nombre. Como es habitual en Juan, los espectadores no entienden la voz, y mucho menos la toman como la voz del mismo Dios (Jn 12:28–29). Aunque Dios habla y actúa, tal actividad reveladora de parte de Dios no garantiza necesariamente que la revelación vaya a ser percibida, debido en parte a que la manifestación de Dios está velada por la carne y en parte porque los seres humanos necesitan la instrucción del Espíritu para comprender «toda la verdad», incluida la verdad acerca de la encarnación y acerca de Dios.

El Evangelio de Juan pone un gran énfasis en la vista, pero también niega enfáticamente que Dios haya sido visto alguna vez por los mortales (Jn 1:18; 5:37; 6:46). El único que ha visto a Dios es el Hijo; Por lo tanto, el Hijo puede darlo a conocer (Jn 1:18; 6:46). Cuando Felipe pide: «Muéstranos al Padre» (Jn 14:8), la respuesta de Jesús: «El que me ha visto a mí [el Hijo], ha visto al Padre», no equiparara simplemente al Hijo con el Padre, sino que presenta al Hijo como la encarnación genuina de la palabra reveladora de Dios y como aquel que verdaderamente puede manifestar a Dios en el mundo. La visión de Dios deseada por Felipe y otros no se puede separar de la percepción de Jesús como el que da a conocer a Dios.

Uno de los rasgos más llamativos de Evangelio de Juan es la descripción de la Palabra preencarnada (Jn 1:1) y del Jesús resucitado (Jn 20:18) como *theos* («dios»). Además, la designación *kyrios* («Señor»), la traducción que hacen la LXX de *yhwh*, se aplica en Juan exclusivamente a Jesús (excepto en Jn 12:38, donde se cita el AT). La importancia de estas designaciones aún debe determinarse a la luz de las referencias de Juan al «único que es Dios» (Jn 5:44) o «el único Dios verdadero» (Juan 17:3). Los *theos* predicados no se limitan simplemente a equiparar la Palabra o el Jesús resucitado con el Dios de Israel, o a identificar a Jesús como Dios. Tampoco el hecho de llamar a Jesús «Señor» implica negar la soberanía suprema de Dios. Por utilizar términos joánicos, el Hijo (la Palabra) no es el Padre (Dios). Dios es conocido en y a través de Jesús, pero no simplemente como Jesús; el poder y las prerrogativas de Dios, sobre todo la de dar vida, son conferidos y ejercidos por Jesús. La identificación de la Palabra como Dios y la aclamación de Jesús resucitado como «Señor mío y Dios mío»

requieren la reconfiguración de las propias convicciones acerca de Dios, de modo que esta Palabra se incluya dentro de esa identidad divina (Bauckham; Hurtado 1998). Es decir, en el pensamiento joánico uno no puede conocer, honrar o creer en Dios sin también conocer, honrar y creer en Jesús, ya que él es el Verbo (*logos*) encarnado de Dios, que hace que Dios sea conocido y que es el mediador de la vida de Dios para el mundo.

4. Jesús y Dios

Una de las preguntas perennes con respecto a la identidad de Dios tiene que ver con la relación de Jesús con Dios, sobre todo cuando se considera a la luz de los credos ecuménicos de la iglesia y sus formulaciones cristológicas y trinitarias. Los Evangelios fueron escritos y leídos en contextos eclesiales donde Jesús fue confesado como el Señor resucitado (Rom 10:9; 1 Cor 12:3; 2 Cor 4:5; véase también Hch 2:36; 10:36; Rom 14:11; Flp 2:11; y téngase en cuenta las referencias habituales del NT al «Señor Jesús», a «Jesús, nuestro Señor», al «Señor Jesucristo» y muchas otras variaciones). Es decir, el contexto de los Evangelios incluye no sólo el Antiguo Testamento, los desarrollos judíos a partir del mismo y el mundo grecorromano, sino también las confesiones cristianas primitivas sobre Jesús y las prácticas de rendirle culto, el mismo tipo de culto que las Escrituras piden que se le dé exclusivamente al Señor Dios. Este contexto ha conformado los Evangelios y también a los lectores de los mismos. Así, los Evangelios dan testimonio del estatus de Jesús como Señor en la identificación prácticamente fija que hacen de él como «Señor» o «el Señor».

Dado que a lo largo de los Evangelios «Dios» se refiere casi exclusivamente al único Dios de Israel, cualquiera que sea la interpretación que se haga de la relación de Jesús con Dios, ese constructo siempre debe tener en cuenta la insistencia en la unidad y la singularidad de Dios en el Antiguo Testamento y el pensamiento judío. En debates recientes sobre patrones de pensamiento y la clase de devoción que caracterizaba al cristianismo primitivo, los especialistas han hablado del «patrón diádico» de la devoción (Hurtado 1998) y de la inclusión de Jesús en la identidad divina del Dios de Israel (Bauckham). Los primeros creyentes en Jesús no eran diteístas, creyentes en dos dioses; estaban más profundamente influenciados por las convicciones

bíblicas y judías que por el politeísmo pagano de sus contextos. Jesús no se presenta como un Dios junto con el Dios de Israel, sino más bien como incluido propiamente en la identidad divina del Dios de Israel. El Evangelio de Juan deja esto de lo más claro cuando presenta a Jesús como el Verbo de Dios encarnado.

Puesto que Jesús fue concebido, identificado, facultado y conocido por el poder del Espíritu de Dios, las cuestiones (cristológicas) acerca de la identidad de Jesús son inseparables de las cuestiones (trinitarias) acerca de la relación de Dios Padre, Jesús el Hijo y el Espíritu Santo de Dios. Diversas afirmaciones tripartitas no sistematizadas y relatos evangélicos, incluyendo la concepción virginal de Jesús, su bautismo y sus obras milagrosas y exorcismos, aunque no sólo esos, plantean la cuestión de cómo debe entenderse conjuntamente a Dios, su Hijo Jesús y el Espíritu. En los Evangelios, este material traza una trayectoria hacia formulaciones teológicas posteriores sin describir Jesús o la relación entre Padre, Hijo y Espíritu en términos que sean simplemente idénticos a los de las formulaciones posteriores. Sin embargo, las formulaciones y las descripciones de Jesús que aparecen en los Evangelios se encuentran entre los datos neotestamentarios que presionaron a la iglesia primitiva para que pensara detenidamente sobre la identidad de Jesús, lo que condujo en última instancia a sus confesiones y credos ecuménicos.

Véase también DIOSES GRIEGOS Y ROMANOS; ESPÍRITU SANTO; ENCARNACIÓN; HIJO DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Barr**, «“Abba’ Isn’t ‘Daddy”», *JTS* 39 (1988) 28–47; **J. M. Bassler**, «God in the NT», *ABD* 2:1049–55; **R. Bauckham**, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament’s Christology of Divine Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **D. Chen**, *God as Father in Luke-Acts* (SBL 92; Francfort: Peter Lang, 2006); **F. W. Danker**, *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field* (St. Louis: Clayton, 1982); **A. A. Das y F. J. Matera**, eds. *The Forgotten God: Perspectives in Biblical Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2002); **R. Feldmeier y H. Spieckermann**, *God of the Living: A Biblical Theology*, trad. M. E. Biddle (Waco, TX: Baylor University Press, 2011); **J. B. Green**, *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); **L. W. Hurtado**, «Dios», *DJE* 270–76; ídem, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (2ª ed.; Edimburgo: T &

T Clark, 1998); ídem, *God in New Testament Theology* (LBT; Nashville: Abingdon, 2010); **J. Jeremias**, *The Prayers of Jesus* (SBT 6; Londres: SCM, 1967); **E. Krentz**, «God in the New Testament», en *Our Naming of God: Problems and Prospects of God-Talk Today*, ed. C. E. Braaten (Mineápolis: Fortress, 1989) 75–90; **P. W. Meyer**, «"The Father": The Presentation of God in the Fourth Gospel», en *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*, ed. R. A. Culpepper y C. C. Black (Louisville: Westminster John Knox 1996) 255–73; **S. R. F. Price**, «Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult», *JHS* 104 (1984) 79–95; **C. K. Rowe**, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (BZNW 139; Berlín: de Gruyter, 2006); ídem, *World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age* (Oxford: Oxford University Press, 2009); **J. T. Squires**, *The Plan of God in Luke-Acts* (SNTSMS 76; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); **M. M. Thompson**, *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 2000); ídem, *The God of the Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

M. M. Thompson

DIOSES GRIEGOS Y ROMANOS

Recientemente ha vuelto a surgir un renovado interés en la función de Jesús dentro de la religión de los primeros cristianos, sobre todo en relación con cuestiones cruciales que han sido ignoradas en gran medida desde la publicación de la obra de W. Bousset *Kyrios Christos* (1913 [trad. ing. 1970]) y la *religionsgeschichtliche Schule*. Este movimiento protestante alemán (c. 1880–1930) trató de entender la religión del Antiguo y Nuevo Testamento en el contexto de otras religiones (véase Klauck 2003, 2–7). Últimamente se ha hablado del establecimiento de una «nueva escuela de la historia de las religiones» (véase Fossum 1991), es decir, un «grupo [internacional] de autores contemporáneos con un interés común en la investigación histórica de los inicios de la devoción a Jesús en el contexto del entorno religioso de la época romana, que comparte la misma convicción de que la matriz religiosa judía del movimiento cristiano es más crucial de lo que había reconocido la *religionsgeschichtliche Schule*» (Hurtado 2003, 12).

En realidad, esta nueva escuela, como así se la denomina, representa una reacción contundente contra las influyentes opiniones de Bousset,

quien se hizo famoso por sostener que el culto a Cristo, o la adoración a Jesús como ser divino, surgió por primera vez en círculos «gentiles helenistas». En este entorno pagano y politeísta, especialmente las comunidades helenísticas en Antioquía, Damasco y Tarso, el culto a diversas deidades como *kyrioi* ya era bien conocido, como lo fue de hecho por toda Asia Menor, Egipto y Siria. Este marco podría haber aportado la atmósfera fundamental, el modelo y la influencia para la práctica cristiana primitiva (Bousset, 119–52). Por el contrario, L. W. Hurtado, uno de los principales defensores del nuevo enfoque, pretende demostrar que la adoración a Jesús como uno con Dios surgió y floreció en la iglesia primitiva y en el contexto del dedicado monoteísmo judeocristiano, no en un cristianismo gentil sincretista que habría roto con ella (Hurtado 2003; 2005). Para Hurtado, los judeocristianos primitivos ya estaban pensando en adorar a Cristo, y de hecho lo hacían, en términos binitarios (la creencia en un Dios en dos personas), un desarrollo que fue una «mutación» singular del monoteísmo judío. Últimamente ha aparecido una versión más matizada de este argumento, avanzada por J. J. Collins y A. Y. Collins, quienes sostienen que «las ideas acerca de Jesús como preexistente y divino se originaron en un contexto judío, con la convicción de que él era el Mesías, si bien posteriormente se fueron transformando a medida que el cristianismo se fue difundiendo por el mundo gentil» (Collins y Collins, xiv).

En nuestro contexto actual, muchos de los paralelos grecorromanos que la *religionsgeschichtliche Schule* intentó aplicar a la tradición sobre Jesús ya no se consideran válidos, y el énfasis en las raíces judías del NT en general y de Jesús en particular, ha ganado protagonismo por derecho propio en tiempos más recientes, sobre todo desde el descubrimiento de los *Rollos del Mar Muerto. Parecería, pues, que ha llegado el momento de reconsiderar el contexto grecorromano general de la tradición sobre Jesús. Una primera razón es que se reconoce ampliamente que en el siglo I A. D. el judaísmo en sí ya estaba helenizado, en mayor o menor medida, incluso en sus formas palestinas (véase Hengel 1974, un estudio clásico). En segundo lugar, puede que resulte imposible separar los orígenes judíos de la idea de la divinidad de Jesús de su posterior desarrollo y transformación en el mundo del cristianismo gentil (para un argumento similar en relación con el Jesús histórico y las reflexiones cristianas posteriores sobre Jesús, véase

Allison). Además, como ha demostrado J. Z. Smith, los estudiosos que hacen hincapié exclusivamente en los trasfondos veterotestamentario y judío del Nuevo Testamento a menudo albergan supuestos tácitos sobre las raíces puras de la fe cristiana y no son conscientes de los conflictos latentes de épocas pasadas que afectan y orientan sus prejuicios.

1. Consideraciones metodológicas
2. Jesús y Dioniso

1. Consideraciones metodológicas.

Al ocuparnos de la comparación entre la presentación de Jesús en los Evangelios y las deidades del mundo grecorromano, en particular entre Jesús y Dioniso, hay que tener presente varias consideraciones metodológicas.

En primer lugar, no estamos buscando necesariamente los «orígenes» de la imagen de Jesús en los Evangelios. De hecho, con respecto a los paralelos de la historia de las religiones (es decir, los que están fuera del AT y el judaísmo antiguo), probablemente lo mejor sea evitar los argumentos sobre la dependencia de una religión de la otra. A. Evans es un buen ejemplo de este tipo de argumento genealógico, tan característico de la *religionsgeschichtliche Schule* original pero que ahora debería evitarse: «El concepto de Dioniso tal como se desarrolló en la antigua religión griega, y en particular en la obra *Bakkahi* de Eurípides, estaba destinado a jugar un papel importante en la formulación de los mitos que convirtieron al Jesús histórico de Nazaret en un dios» (A. Evans, 145). J. Z. Smith propone más bien que se comparen analógicamente las religiones bíblicas con otras religiones, donde el objetivo no es encontrar relaciones directas. El proceso comparativo sirve para poner de manifiesto las similitudes y las diferencias. Las conexiones se encuentran en la mente del intérprete y ayudan a este a entender cómo podrían reimaginarse o redescribirse las cosas. La comparación se lleva a cabo en torno a un conjunto concreto de opciones especificadas por el intérprete. Este enfoque no excluye el préstamo de aspectos de una religión por parte de otra. Sin embargo, en vez de limitarse a explicar los orígenes, Smith propone que la yuxtaposición de varias facetas de dos religiones conduce a un mayor conocimiento y conciencia de cada una. No obstante, hay que subrayar que estas comparaciones no se encuentran tan sólo en la mente del

intérprete. Como mínimo, la tradición sobre Jesús habrá sido oída en el contexto no sólo del judaísmo de la época, sino también del mundo grecorromano en el que los autores y sus lectores vivían, respiraban y tenía su ser (véase más adelante).

En segundo lugar, al hacer comparaciones el intérprete tiene que respetar los horizontes antiguos y modernos. Las perspectivas retrospectivas y globales son un constante impedimento para la correcta interpretación de los materiales antiguos; son una forma de «contaminación» de nuestras fuentes que tenemos que trabajar duro por evitar. Por ejemplo, la comprensión antigua del dios grecorromano del vino, Dioniso, en el que nos centramos especialmente en este artículo, debe ser protegida de las interpretaciones incorrectas actuales del dios (véase Henrichs 1984; 1993).

También existe la posibilidad de contaminación de (posteriores) doctrinas cristianas (a menudo se apela a esa contaminación en los estudios sobre Dioniso debido a sus muchas similitudes con las ideas cristianas [véase, por ejemplo, Edmonds]). Por ejemplo, en el prefacio de su importante obra *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* [Rituales y poder: el culto imperial romano en Asia Menor], S. R. F. Price cuenta lo siguiente: «Al crecer en la casa de una catedral anglicana, naturalmente adquirí un interés en la importancia de la religión establecida. Así que, cuando terminé mi licenciatura en literatura clásica y comencé mi investigación, decidí estudiar el culto oficial del emperador romano, un tema que normalmente se descartaba como mera política sin sentido religioso alguno» (Price 1984b, xi). Con la relación ontológica entre los miembros de la divina Trinidad como punto de partida predeterminado, quizás no sorprenda que el estudio de Price fuera criticado por tratar el tema de la «divinidad» del emperador romano en la línea de la relación ontológica entre el César y los dioses tradicionales (véase Witulski, 32–36; S. J. Friesen escribe: «los cultos de los emperadores no eran una cuestión de la ontología divina. Antes bien, eran una señal de que los emperadores operaban como dioses en la organización de la vida social… Si nos preguntamos si los cultos imperiales concebían a un emperador divino o humano, ya hemos enmarcado la cuestión de manera inapropiada. Las preguntas sobre el estatus ontológico no eran desconocidas en el mundo romano, pero eran relativamente poco importante en los contextos de culto imperial. El

tema fundamental era el papel de la autoridad imperial a la hora de crear el tipo de sociedad que agradaba a los dioses» [Friesen, 152]).

Otro ejemplo de la contaminación de la doctrina cristiana viene de los supuestos paralelismos entre Dioniso y Jesús en referencia a los llamados sacramentos. Como explica D. Obbink, según una teoría bien conocida, no sólo el sacrificio orgiástico, sino también el consumo de vino ritual en honor a Dioniso, tenía un carácter sacramental. Según esta teoría, el sacrificio dionisíaco es considerado como la comunión, en la que los seres humanos comparten la fuerza vital del animal consumido, o en el caso de libación y consumo de vino, en la «sangre» de la uva. En paralelo con el pan que Jesús partió e identificó con su cuerpo (Mc 14:22 par.), El sacrificio dionisíaco incluía el *esparagmos* (la desmembración ritual de la víctima sacrificial) y la *omofagia* (el consumo ritual de carne cruda), que E. R. Dodd consideró la culminación del ritual y una especie de comunión cristiana: los adoradores devoraban a su propio dios. Obbink sostiene, sin embargo, que hay pocas pruebas de que la teofagia se asociara en algún momento con la omofagia dionisíaca (para profundizar sobre todo este asunto, véase Henrichs 1993, 28–29).

Si clasicistas e historiadores de la religión tienen dificultades para dejar a un lado los presupuestos cristianos a la hora de ocuparse de su materia puramente no cristiana, ¡cuánto más los eruditos del Nuevo Testamento tendrán que esforzarse por evitar importar de forma anacrónica suposiciones injustificadas en sus textos, especialmente si luego tratan de comparar esos textos con paralelos grecorromanos (véase, por ejemplo, Klauck 1986 sobre las comparaciones de la tradición de la Cena del Señor [1 Cor 10–11; Mc 14:22–25 par.] con materiales helenísticos). Todo puede convertirse en un círculo vicioso si no se es muy cuidadoso en el respeto a los contextos independientes y los horizontes más limitados de los textos implicados en ambos frentes.

En tercer lugar, si, como se dijo antes, los Evangelios habrán sido escuchados en el contexto general del mundo grecorromano en el que sus autores y audiencias vivieron, entonces existe la posibilidad de una «doble codificación» en nuestros textos. La «doble codificación» (un concepto introducido en la teoría arquitectónica en la década de 1980 por C. Jencks, que hace referencia a la combinación de técnicas modernas con la construcción tradicional con el fin de que la arquitectura se comunique con el público y una minoría interesada, por

lo general otros arquitectos) permite que el autor antiguo se comunique simultáneamente con una masa, la audiencia grecolatina a través de códigos populares (esp. la mitología) y una audiencia minoritaria de élite (por ejemplo, los cristianos judíos) a través de la incorporación de tradiciones veterotestamentarias y judías (una doble codificación similar la encontramos ya en el Egipto ptolemaico [véase Stephens]).

En una sociedad en la que la mitología era moneda cultural, la mitología grecorromana proporciona un marco global de referencia para la experiencia romana cotidiana. Particularmente los emperadores romanos solían utilizar alusiones mitológicas para describirse ante el público en general, y el pueblo romano estaba acostumbrado a ver a sus gobernantes representados en todas partes como personajes de mitos bien conocidos (véase, por ejemplo, Champlin 2003, 84–111 sobre «el poder del mito» utilizado por Nerón y otros gobernantes en la sociedad romana imperial). Y cada vez que se utilizaban los mitos de esta manera, no se esperaba que se ajustaran exactamente a la vida real; se consideraba que una adecuación superficial era más que suficiente.

En este contexto de la mitología como moneda cultural, hay buenas razones para sospechar que los Evangelios retrataron a Jesús en formas que hubieran apelado a la propensión de sus audiencias a ver alusiones mitológicas, a pesar de que el conducto principal de significado en el texto era, sin duda, el AT y la tradición judía. Por ejemplo, en la frase titular que da inicio al Evangelio de Marcos, hay varios ejemplos posibles de este tipo de doble codificación. Ya la palabra *«evangelio» (*euangelion*) en Marcos 1:1 admite dos trasfondos simultáneos. Por un lado, el término se refiere principalmente a la «buena noticia» del Antiguo Testamento y la esperanza judía de restauración que Jesús vino a encarnar y predicar con el *reino de Dios y el retorno del exilio (cf. Is 52:1–12) (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN); este era un conocimiento bastante especializado que tal vez solamente habría apreciado el lector judío mejor informado. Al mismo tiempo, sin embargo, *euangelion* (aunque en plural) es bien conocido como un término técnico del culto imperial, tal como se ve por su uso en la inscripción del calendario Priene, donde se anuncia la «buena noticia» del nacimiento de César Augusto como benefactor universal y «salvador» y como un «dios» (véase C. A. Evans). Por lo tanto, en la medida en que la inscripción de Priene se refiere al César Augusto reinante como *theos* en el contexto del culto

imperial (véase Witulski, 31–32), atribuirle el «evangelio» a Jesucristo equivale a llamarle *theos*, a la par con el emperador. Como bien observa G. N. Stanton, «El culto imperial no fue *la fuente* del uso cristiano primitivo del grupo de palabras [*euangel*-], pero sí fue el *trasfondo* en el que se forjó y se escuchó por primera vez su uso distintivamente cristiano» (Stanton, 2). Podría decirse que fue el eco secundario del término que ayudó a propagar el evangelio entre un público más amplio.

El término *«hijo de Dios» (*huios theou*), suponiendo que sea parte original del texto, subraya aún más el caso de doble codificación en Marcos 1:1. Por un lado, el término debe leerse aquí, al igual que en todo el Evangelio de Marcos, sobre todo a la luz de AT y la tradición judía, donde se aplica al Mesías de Israel (véase Collins y Collins; Collins 2000). Una vez más, esta comprensión requiere el conocimiento de «élite» del iniciado judío. Al mismo tiempo, sin embargo, y sobre todo en el contexto inmediato de *euangelion*, el término «hijo de Dios» habría sido leído por un público grecorromano a la luz de su aplicación al emperador romano (nótese, por ejemplo, *I. Olympia* 53 [Elis, antes del 4 A. D.]: «Dado que el emperador César, hijo de Dios [*theou huios*], dios Sebastos [*theos Sebastos*], ha superado mediante sus obras de caridad a todos los hombres, e incluso superado a los dioses del Olimpo [*tous Olympious theous*]…»).

2. Jesús y Dioniso.

El resto del presente artículo se centra en la comparación del retrato de Jesús en los Evangelios con un particular dios grecorromano, Dioniso. El enfoque aquí es similar al adoptado por D. E. Aune, quien trata de las supuestas comparaciones entre Cristo y Heracles (Hércules), el héroe épico que alcanzó el apoteosis después de la muerte. Mientras Aune llega a una conclusión negativa sobre las comparaciones con Heracles («No hay pruebas convincentes de que la imaginería de Heracles jugara un papel significativo en la formulación de episodios legendarios sobre Jesús que aparecen en los Evangelios canónicos» [Aune, 19]), considero que las comparaciones entre Dioniso y Jesús resultan más convincente (sobre el vínculo frecuente entre Dioniso y Hércules en la tradición grecorromana, incluida la de la Galilea de tiempos romanos, véase, Freyne 2004).

Aune comienza señalando que ya a mediados del siglo II A. D.

Justino Mártir reconocía la existencia de paralelismos formales entre las carrera de Jesús y una serie de dioses y héroes griegos, incluido Heracles. Los paralelos incluyen la concepción virginal, muerte, resurrección y ascensión. En otros lugares Justino, al parecer sintiéndose amenazado por tales paralelos, defiende la singularidad de Cristo con el argumento de que las similitudes entre Heracles y Cristo eran el resultado de la imitación: «Y cuando ellos dicen que Heracles era fuerte y viajó por todo el mundo, y que fue engendrado por Zeus de Alcmena, y ascendió al cielo cuando murió, ¿acaso no entiendo que cuando la Escritura habla de Cristo, "fuerte como un gigante para correr su carrera", ha sido de igual manera imitada?» (Justino *Dial.* 69.3). Más tarde, Celso enumera personas importantes de la mitología que los griegos pensaban que eran originalmente mortales y que finalmente se convirtieron en inmortales o dioses (los Dioscuros, Heracles, Asclepio, Dioniso) pero cuya divinidad era rechazada por los cristianos (Orígenes, *Cels.* 3.22.); Orígenes, usando las estrategias tradicionales de los apologetas cristianos, intenta refutar la divinidad de cada uno de ellos (Orígenes, *Cels*. 3,42). Aune sostiene que esta evidencia indica que durante los siglos II y III, tanto cristianos como paganos veían a Heracles y Cristo como rivales religiosos.

2.1. La tradición cristiana primitiva sobre Jesús y Dioniso. De la misma manera, tanto los primeros cristianos como los paganos reconocieron paralelismos entre Jesús y Dioniso, en una rivalidad religiosa que data al menos del siglo II y continúa hasta la Antigüedad tardía (véase Orígenes, *Cels*. 2.34; véase también Kessler-Dimin; A. Henrichs escribe: «Después de la aparición del cristianismo, Dioniso había surgido como el antagonista principal pagano de Cristo. Dioniso y Cristo tenían mucho en común. Ambos habían vencido a la muerte, los dos habían oscurecido la distinción entre la sangre y el vino, y ambos prometieron a sus seguidores la salvación después de la muerte» [Henrichs 1984, 212–13]).

Dioniso era uno de los dioses más destacados y ubicuos del mundo grecorromano. Como señala A. Henrichs, «Ningún otro dios griego tenía tal número de seguidores o dejó un registro igualmente abrumador. Decenas de miles de líneas de poesía griega y latina… cientos de pasajes de obras en prosa e incontables inscripciones y objetos de arte de todas las épocas y rincones del mundo antiguo versaban sobre Dioniso y temas

dionisíacos» (Henrichs 1979, 6) (para repasos generales muy útiles, véase Cole; Henrichs 1982; Seaford; *LIMG*, sv «dionysos»). Una razón de su extrema popularidad era su condición de ser divino-humano, lo que le hizo el más accesible y simpático de todos los dioses grecorromanos. Henrichs llama especialmente la atención sobre «la cruda tensión entre lo humano y lo divino que abunda en el registro dionisíaco: "la identidad contradictoria del dios que es mortal"» (Henrichs 1993, 18). De hecho, el mito de Dioniso Zagreus «lleva al límite la concepción antropomórfica de los dioses griegos. Dioniso como dios queda reducido a una dimensión extremadamente humana, que incluye el sufrimiento e incluso la muerte; pero al final se confirma su inmortalidad… La llamativa correlación conceptual de víctima de homicidio y dios inmortal que define a Dioniso como un *mortal inmortal*, un dios que ha experimentado la mortalidad humana pero cuya inmortalidad última confirma su estatus divino» (Henrichs 1993, 26–27 [la cursiva es nuestra]).

Así pues, no es de extrañar que en el siglo II A. D., como muy tarde, veamos signos de que los cristianos consideraban a Dioniso y su culto como una fuerza definitiva con la que contar. Los apologetas cristianos comienzan a articular cómo Cristo y su culto superan a Dioniso y su culto como los verdaderos misterios. Por ejemplo, Justino Mártir se sintió obligado a dar cuenta de las similitudes entre la figura de Jesús y las deidades griegas, en particular, Dioniso, mediante la introducción de la doctrina de la «imitación diabólica», que había ocurrido siglos antes del nacimiento de Jesús: los demonios dijeron «que Dioniso había sido el hijo de Zeus, y transmitieron que él había sido el descubridor de la vid e incluyeron el vino entre sus misterios, y enseñaron que, habiendo sido despedazado, ascendió al cielo. Y puesto que a través de la profecía de Moisés no se había manifestado expresamente si el que había de venir sería el Hijo de Dios, y si, montado en un potro, permanecería en la tierra o ascendería a los cielos, y dado que el nombre "potro" podía significar el potro de un asno o un caballo, ellos, sin saber si el que había sido profetizado traería el potro de un asno o de un caballo como señal de su venida, ni si era el Hijo de Dios o de un hombre, como hemos dicho antes, dijo que Belerofonte, un hombre nacido de los hombres, había subido a los cielos sobre el caballo Pegaso» (Justino, *1 Apol*. 54). Del mismo modo, Clemente de Alejandría se burla de una larga lista de misterios (Clement, *Protr*. 2.12.1–13.5), incluidos los de Dioniso; sin

embargo, al promocionar el cristianismo (Clemente, *Protr*. 12.120.1–2), es capaz de tratar de reemplazarlos solamente usando el vocabulario de las religiones mistéricas, en particular los misterios dionisíacos representados en las *Bacchae* de Eurípides (véase Hanson, 927–28).

2.2. La tradición judía sobre Dioniso y el Dios de los judíos. Nos encontramos con un enfoque similar al de Dioniso ya en los albores de la tradición judía. Desde 2 Macabeos, en el siglo II a. C., a la Quinta Sibila, siglo II A. D., encontramos pruebas del Dios de los judíos triunfando sobre Dioniso y su culto, superando o venciendo a Dioniso en sus propios términos, es decir, siendo «mejor Dioniso» que el propio Dioniso. Este triunfalismo es más importante aún, si cabe, porque en el mundo grecorromano en general se identificaba al Dios de los judíos con Dioniso (véase J. M. Scott, 2008, 48–54). Por ejemplo, Plutarco y Tácito aportan pruebas independientes de la amplia identificación del Dios de los judíos con Dioniso en el mundo grecorromano (Plutarco, *Quaest conv*. 4.6.1–2; Tácito, *Hist.* 5.5.4–5), que se basaba en las comparaciones entre los actos de adoración en los dos cultos. Tal vez consciente de tales comparaciones, los judíos helenístico, tanto en la diáspora como en la patria palestina, trataron de demostrar la superioridad de su Dios sobre Dioniso (véase J. M. Scott, 2008, 50n55).

Por ejemplo, después de la guerra de independencia de los seléucidas, 2 Macabeos afirma que los judíos celebraron la purificación del *templo llevando *thyrsoi* en una procesión que marcaba un nuevo festival a semejanza de Sucot (2 Mac 10:7). Mediante el uso del término *thyrsos*, un emblema dionisíaco muy extendido que estaba compuesto generalmente de hiedra, en el contexto de una procesión durante un festival, el texto alude claramente al contexto precedente. Allí se describe el inicio de la persecución de Antíoco IV Epífanes, cuando los judíos fueron obligados a llevar guirnaldas de hiedra y a andar en procesión durante un festival en honor de Dioniso (2 Mac 6:7). Por lo tanto, 2 Macabeos enmarca el período de la crisis haciendo claras referencias a Dioniso y su culto. El nuevo festival judío evidentemente pretende ser una especie de celebración de la victoria antidionisíaca para demostrar que el Dios de los judíos había sido «mejor Dioniso» que Dioniso y sus devotos. El Dios de los judíos es más grande que Dioniso, y el judaísmo es los verdaderos misterios dionisíacos.

Otro ejemplo de este triunfalismo se encuentra en 3 Macabeos, cuya

fecha es, por desgracia, objeto de disputa e incluso podría datar de la época del reinado del emperador Cayo Calígula. En cualquier caso, la propia historia está ambientada en los tiempos de Ptolomeo IV Filopator, un reconocido devoto de Dioniso que promovió el culto a Dioniso con gran entusiasmo. Cuando Filopator regresó de Jerusalén y buscó una manera de vengar el trato que había recibido allí, comenzó una persecución sistemática de los judíos de Alejandría, incluyendo la iniciación forzada en los misterios dionisíacos: «"Todos los judíos serán registrados en un censo y tendrán la condición de esclavos. Los que se opongan a esto deberán ser tomados por la fuerza y ajusticiados; aquellos que estén registrados también serán marcados a fuego con el símbolo de la hoja de hiedra de Dioniso en sus cuerpos, y también quedarán reducidos a su anterior estatus limitado". Con el fin de no aparecer como un enemigo de todos, inscribió a continuación: "Pero si alguno de ellos prefieren unirse a los que han sido iniciados en los misterios, tendrá la misma ciudadanía que los alejandrinos"» (*3 Mac* 2:28–30). A medida que se va desarrollando la historia, los múltiples intentos de Filopator por perseguir a los judíos de Alejandría y luego matar a los judíos de Egipto en general se ven frustrados por la intervención divina. 3 Macabeos alude a las *Bacantes* de Eurípides con el fin de destacar a Ptolomeo IV como un *theomachos* o «luchador contra Dios», al estilo de Penteo, y hacer hincapié en que el Dios de los judíos ha superado al perseguidor volviendo contra el rey los mismos emblemas e instrumentos de Dioniso con los que había tratado de destruir a los judíos. Al final, Filopator da un giro radical: reconoce al Dios de los judíos y ofrece un festival para los judíos, quienes de esto modo se salvan, usando emblemas dionisíacos para celebrar su triunfo.

Por último, podemos mencionar brevemente la obra de Filón de Alejandría *De vita contemplativa* como un ejemplo más de la tendencia que estamos observando (véase J. M. Scott, 2008), aunque esta vez no tiene nada que ver con los perseguidores seléucidas o ptolemaicos que tratan de imponer el culto de Dioniso sobre los judíos. Más bien, Filón retrata a los terapeutas como iniciados judíos ejemplares en los verdaderos misterios dionisíacos que aspiran a la visión beatífica de Dios. Como dice Filón: «Llevados por una pasión amorosa enviada del cielo, permanecen absortos y poseídos como bacanales o coribantes hasta que vea el objeto de su anhelo» (Filón, *De Vita Cont.* 12). El

alejandrino contrasta explícitamente a los terapeutas, con sus sobrias y ordenadas vidas contemplativas y tranquilas, con el desenfreno alcohólico que acompaña a menudo a la bebida ritual en simposios y el lujo material que suele ir asociado a la celebración de los misterios dionisíacos. En la parte positiva, sin embargo, Filón describe a los terapeutas como «iniciados en los misterios de la vida santificada» (Filón, *De Vita Cont.* 25) a través de su estudio diario en sus cámaras individuales, y cuando se reúnen como grupo, celebran juntos una fiesta repleta de música coral. Como describe el propio Filón: «Entonces, cuando cada coro ha participado por separado en la fiesta, y tras haber bebido como en los ritos de Baco la fuerte bebida del amor de Dios, se mezclan y juntos se convierten en un solo coro, una copia del coro formado en la antigüedad junto al Mar Rojo en honor a las maravillas que allí tuvieron lugar» (Filón, *De Vita Cont.* 85). Con el fin de garantizar que su judaísmo de la Diáspora sigue siendo competitivo y atractivo en el mercado de las demás opciones religiosas, Filón adopta el lenguaje y las ideas de los misterios dionisíacos en la descripción de un grupo que, para él, es un ejemplo de sus propios ideales, pero lo hace sin comprometer en lo fundamental sus propias creencias y prácticas. Al contrario, de este modo expresa la superioridad del culto judío sobre el dionisíaco.

Estos tres ejemplos de la antigua tradición judía, junto con los ejemplos antes mencionados de la tradición cristiana posterior, revelan una tendencia: el Dios de los judíos y su culto son similares, pero mucho mejores, que Dioniso y su culto. De hecho, en varios de los enfrentamientos, el Dios de los judíos y su culto vencen a la competencia.

2.3. Jesús y Dioniso en el Evangelio de Marcos. En vista de todo lo dicho hasta este punto, es conveniente analizar aquí si, además de la matriz evidente y fundamental del AT y la tradición judía del Evangelio de Marcos, la presentación marcana de Jesús también contiene alusiones dionisíacas destinadas a atraer a una amplia audiencia grecorromana. En consonancia con las expectativas culturales generales que el público estaba acostumbrado a detectar, esperamos encontrar alusiones naturales y sutiles, aunque no se correspondan necesariamente con la realidad de una manera exacta. Si bien no hay ninguna declaración directa de que Jesús sea el nuevo Dioniso, es la imagen compuesta de Jesús en el

Evangelio de Marcos la que hace posible que se esté comparando implícitamente a Jesús con Dioniso. Cuanto más sabemos acerca de Dioniso, más fácil es ver una acumulación de estas asociaciones en el Evangelio. A continuación se ofrecen dos ejemplos de lo que estoy sugiriendo, con la advertencia de que sería necesario hacer un estudio completo del Evangelio de Marcos para apreciar el alcance de las posibles alusiones.

En primer lugar, dada la doble codificación que observamos en Marcos 1:1, desde el principio el retrato marcano de Jesús yuxtapone implícitamente a este con el emperador romano como un dios y como el hijo de un dios. En ese caso, puede que sea significativo que los emperadores romanos, como los monarcas helenísticos antes que ellos (véase Henrichs 1999, 246–48), a menudo se identificaban con Dioniso. Por ejemplo, Filón critica que el emperador Gayo pretenda autoidentificarse con Dioniso, es decir, «la asunción más atea de la divinidad» (Filón, *De Legat.* 77), en virtud de la cual comenzó a compararse a sí mismo con los llamados semidioses, Dioniso, Heracles y los Dioscuros (Filón, *De Legat.* 78). Según Ateneo, Gayo, al igual que Antonio y muchos monarcas helenísticos antes que él, fue llamado el «nuevo Dioniso», y de hecho se puso el traje dionisíaco completo y salió en público y se sentó en el tribunal vestido de esa manera (Ateneo, *Deipn.* 4.148 b-d; sobre las pretensiones dionisíacas de Gayo, véase Dion Casio, *Hist.* 59.26.5–9; sobre la crítica de Plutarco a Nerón por identificarse como Dioniso, entre otros dioses [Plutarco, *Adul amic.* 56e], véase K. Scott, 1929, 121–22).

En segundo lugar, la representación marcana de Jesús guarda un gran parecido con el papel de Dioniso como el Extraño divino. La idea de que los dioses grecorromanos a veces viajaban por ahí en forma humana y se encontraban con personas desprevenidas es, por supuesto, un lugar común en la antigüedad (cf. Hch 14:8–18 [véase Flückiger Guggenheim]). Sin embargo, la historia de Dioniso es bastante peculiar, en tanto que trata de un dios que es un mortal por nacimiento y cuya característica habitual es el sufrimiento. Normalmente, los descendientes de los dioses y las mujeres humanas eran considerados como semidioses o héroes en la tradición griega (véase Burkert, 203–8). Había una «separación radical entre la esfera de los dioses y la esfera de los muertos, entre los olímpicos y los ctónicos. El que moría no era un dios;

el que era honrado como alguien que moraba en su tumba terrenal debía ser un mortal… Los dioses son seres elevados como un grupo exclusivo que habita en el Olimpo ideal; todo lo que queda detrás es subsumido bajo la categoría de semidioses» (Burkert, 205). Pero hay una excepción muy importante a esta regla general: Dioniso, que nació de Zeus a través de una mujer mortal, Sémele. En la *Teogonía* de Hesíodo, Dioniso se convierte en el último de los hijos del Olimpo de Zeus después de la ascensión de este último al poder supremo, y el único olímpico con una madre mortal. Dioniso es, pues, un descendiente ilegítimo de Zeus.

En virtud de las circunstancias inusuales de su doble nacimiento (tanto de Sémele como, secundariamente, de Zeus), Dioniso tiene un estatus marginal. Como señala J. S. Clay: «Dionysos, como el último de los olímpicos y, al mismo tiempo, el primer producto de una unión tal, puede considerarse marginal desde el principio» (Clay, 84–85). Una indeterminación intensa acosa a Dioniso. «Casi todas las historias sobre Dioniso siguen el mismo patrón: el nuevo dios llega como el Extraño (incluso, o sobre todo, en su nativa Tebas); no es reconocido y se niega su divinidad; es objeto de abusos, cacerías y confinamientos. Los que finalmente reconoce su poder y aceptan su divinidad son recompensados, mientras que sus oponentes se vuelven locos y son destruidos, por lo general de una manera espantosa. Sean quienes sean sus oponentes, Licurgo, Penteo, Icario, los marineros tirrenos o las hijas de Preto, la historia, haciendo gala de una terrible regularidad, es siempre la misma» (Clay, 85). Clay describe «el *leitmotiv* de la mitología dionisíaca» como «las innumerables dificultades con que se encuentra el nuevo y extraño dios a la hora de afirmar su divinidad» (Clay, 91).

La relevancia de este material comparativo para el Evangelio de Marcos es clara: Jesús, el Hijo de Dios, también aparece en escena como un Extraño divino (cf. Mc 1:1–11); va de un lugar a otro afirmando su autoridad divina, en busca de reconocimiento y aceptación de su identidad divina; sin embargo, su público, incluso sus discípulos más íntimos y los habitantes de su propia ciudad natal de Nazaret, no entienden quién es, y él los reprende por su obstinación y falta de percepción; finalmente, es perseguido, acosado, detenido y asesinado, pero no antes de haber prometido volver en triunfo y juicio. El patrón básico es el mismo en cada caso. Curiosamente, observaciones similares fueron hechas de manera independiente por el clasicista J. Taylor en su

reciente obra *Classics and the Bible: Hospitality and Recognition* [Los clásicos y la Biblia: hospitalidad y reconocimiento] (Taylor, 61–68).

Sabemos que los cristianos posteriores y los paganos leían las presentaciones que hacen los Evangelios de Jesús a la luz de Dioniso. La pregunta sigue siendo si alguno de los Evangelios pretendió presentar a Jesús de esta manera (véase Freyne 2000; Hengel 1987; 1995). Las similitudes estructurales entre el argumento del Evangelio de Marcos y el patrón y leitmotiv antes citados de la mitología dionisíaca sugieren una fuerte posibilidad de doble codificación intencionada por parte del primer Evangelio. En ese caso, es posible preguntarse incluso si la presentación marcana de Jesús contiene algún atisbo del triunfalismo que observamos anteriormente en la tradición judía y cristiana.

Véase también CRISTOLOGÍA; HELENISMO; ROMA.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison Jr.**, *The Historical Christ and the Theological Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **D. E. Aune**, «Heracles and Christ: Heracles Imagery in the Christology of Early Christianity», en *Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, ed. D. L. Balch, E. Ferguson y W. A. Meeks (Mineápolis: Fortress, 1990) 3–19; **W. Bousset**, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trad. J. E. Steely (Nashville: Abingdon, 1970); **W. Burkert**, *Greek Religion: Archaic and Classical*, trad. J. Raffan (Oxford: Blackwell, 1985); **E. Champlin**, *Nero* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003); **J. S. Clay**, «Fusing the Boundaries: Apollo and Dionysos at Delphi», *Métis* 11 (1996) 83–100; **S. G. Cole**, «Finding Dionysus», en *A Companion to Greek Religion*, ed. D. Ogden (Oxford: Blackwell, 2007) 327–41; **A. Y. Collins**, «The Worship of Jesus and the Imperial Cult», en *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, ed. C. C. Newman, J. R. Davila y G. S. Lewis (JSJSup 63; Leiden: E. J. Brill, 1999) 234–57; ídem, «Mark and His Readers: The Son of God Among Greeks and Romans», *HTR* 93 (2000) 85–100; **A. Y. Collins y J. J. Collins**, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **R. Edmonds**, «Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin», *ClAnt* 18 (1999) 35–73; **A. Evans**, «Dionysos and Christ», en *The God of Ecstasy: Sex-Roles and the Madness of Dionysos* (Nueva York: St. Martin's

Press, 1988) 145–73; **C. A. Evans**, «Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel», *JGRCJ* 1 (2000) 67–81; **D. Flückiger-Guggenheim**, *Göttliche Gäste: Die Einkehr von Göttern und Heroen in der griechischen Mythologie* (EH 3/237; Berna: Peter Lang, 1984); **J. E. Fossum**, «The New religionsgeschichtliche Schule: The Quest for Jewish Christology», *SBLSP* 30 (1991) 638–46; **S. Freyne**, «Jesus the Wine-Drinker: A Friend of Women», en *Transformative Encounters: Jesus and Women Re-viewed*, ed. I. R. Kitzberger (BIS 43; Leiden: E. J. Brill, 2000) 162–80; ídem, «Dionysos and Herakles in Galilee: The Sepphoris Mosaic in Context», en *Religion and Society in Roman Palestine: Old Questions, New Approaches*, ed. D. R. Edwards (Londres: Routledge, 2004) 56–69; **S. J. Friesen**, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family* (RGRW 116; Leiden: E. J. Brill, 1993); **R. P. C. Hanson**, «The Christian Attitude to Pagan Religions Up to the Time of Constantine the Great», *ANRW* II.23.2 (1980) 910–73; **M. Hengel**, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (2 vols.; Filadelfia: Fortress, 1974); ídem, «The Interpretation of the Wine Miracle at Cana: John 2:1–11», en *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, ed. L. D. Hurst y N. T. Wright (Oxford: Clarendon Press, 1987) 83–112; reimpr. como «The Dionysiac Messiah», en M. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edimburgo: T & T Clark, 1995) 293–331; **A. Henrichs**, «Greek and Roman Glimpses of Dionysos», en *Dionysos and His Circle: Ancient Through Modern*, ed. C. Houser (Cambridge, MA: Fogg Art Museum, Harvard University, 1979) 1–11; ídem, «Changing Dionysiac Identities», en *Jewish and Christian Self-Definition*, 3: *Self-Definition in the Greco-Roman World*, ed. B. F. Meyer y E. P. Sanders (Filadelfia: Fortress, 1982) 137–60; ídem, «Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard», *HSCP* 88 (1984) 205–40; ídem, «"He Has a God in Him": Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus», en *Masks of Dionysus*, ed. T. H. Carpenter y C. A. Faraone (Myth and Poetics; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993) 13–43; ídem, «Demythologizing the Past, Mythicizing the Present: Myth, History, and the Supernatural at the Dawn of the Hellenistic Period», en *From Myth to Reason: Studies in the Development of Greek Thought*, ed. R. Buxton (Oxford: Oxford University Press, 1999) 223–48; **L. W. Hurtado**,

Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Señor Jesucristo (Salamanca: Sígueme, 2008); ídem, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005) - existe edición castellana: ¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? (Salamanca: Sígueme, 2005); **E. Kessler-Dimin**, «Tradition and Transmission: Hermes Kourotrophos in Nea Paphos, Cyprus», en *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, ed. G. Gardner y K. L. Osterloh (TSAJ; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008) 255–81; **H.-J. Klauck**, *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtlicher Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (2ª ed.; NTAbh 15; Münster: Aschendorff, 1986); ídem, *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*, trad. B. McNeil (Mineápolis: Fortress, 2003); **J. Leipoldt**, «Dionysos und Christus», en *Dionysos* (Angelos Beiheft 3; Leipzig: Eduard Pfeiffer, 1931) 43–73; **D. Obbink**, «Dionysus Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation», en *Masks of Dionysus*, ed. T. H. Carpenter y C. A. Faraone, (Myth and Poetics; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993) 65–86; **S. R. F. Price**, «Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult», *JHS* 104 (1984a) 79–95; ídem, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984b); **J. M. Scott**, «Dionysus in Filón of Alexandria: A Study of *De Vita Contemplativa*», *SPhilo* 20 (2008) 33–54; ídem, *BACCHIVS IVDAEVS: A Denarius Commemorating Pompey's Victory over Judea* (NTOA; SUNT; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht; Friburgo: Academic Press, de próxima aparición); **K. Scott**, «Plutarch and the Ruler Cult», *TAPA* 60 (1929) 117–35; **R. Seaford**, *Dionysos* (GHAW; Londres: Routledge, 2006); **J. Z. Smith**, *Drudgery Divine: On Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990); **G. N. Stanton**, *Jesus and the Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); **S. A. Stephens**, *Seeing Double: Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria* (HCS 37; Berkley: University of California Press, 2003); **J. Taylor**, *Classics and the Bible: Hospitality and Recognition* (CLS; Londres: Duckworth, 2007); **T. Witulski**, *Kaiserkult in Kleinasien: Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius* (NTOA; SUNT 63; Gotinga: Vandenhoeck &

Ruprecht; Friburgo: Academic Press, 2007).

J. M. Scott

DISCÍPULO AMADO

«Discípulo amado» es el título que se suele utilizar para el *discípulo a quien el narrador joánico se refiere como «el discípulo [*mathētēs*] a quien Jesús amaba [*agapaō/phileō]»* (Jn 13:23; 19:26; 20:2; 21:7, 20).

1. Pertinencia del título
2. El «otro discípulo»
3. Los contextos joánicos del uso
4. Importancia del aparente final en Juan 20:30–31
5. Función del Discípulo amado en el epílogo
6. Identificación del Discípulo amado

1. Pertinencia del título.

Aunque conveniente, el título oscurece la conexión con las personas que describe la expresión amado por Jesús: «el que [Lázaro] amas [*phileis*] [es decir, Jesús]» (Jn 11:3); «Mirad cómo le [Lázaro] amaba [*ephilei*] [esto es, Jesús]» (Jn 11:36); «Y amaba [*ēgapa*] Jesús a Marta, a su hermana y a Lázaro» (Jn 11:5). El solapamiento en estas referencias sugiere que no se hace distinción alguna entre *phileō* y *agapaō*. Esto es importante a la hora de valorar la referencia a «el discípulo a quien Jesús amaba» en Juan 20:2, donde se utiliza *phileō*. Al igual que en otros contextos en Juan, estos dos verbos se emplean de forma intercambiable en relación con el Discípulo amado. Lo que distingue al Discípulo amado de otros de quienes se dice que eran amados por Jesús es que a este discípulo no se le nombra, mientras que de quienes se dice que eran amados por Jesús se cita el nombre pero no se les llama discípulos. La referencia del narrador a que Jesús «como había amado [*agapēsas*] a los suyos que estaban en el mundo, los amó [*ēgapēsen*] hasta el fin» (Jn 13:1) complica todavía más el asunto. El uso de *mathētēs* en Juan incluye a los Doce, aunque probablemente no se limita a estos (véase Jn 4:1; 6:60–61, 66). En Juan 13:1 el amor de Jesús por «los suyos» parece ser una referencia a un grupo más amplio de discípulos. A uno discípulo en concreto se le identifica como «el discípulo a quien Jesús amaba». ¿Pertenece este discípulo al grupo más reducido o más amplio? ¿Es «discípulo» una referencia a aquellos que lo dejan todo para seguir a Jesús, como los Doce, pero a un grupo ligeramente más extenso?

¿Forman parte los «otros dos discípulos», a quienes no se identifica en Juan 21:2, de los Doce? Probablemente no, ya que de lo contrario se les habría identificado. Si es válida la observación de que los discípulos son «seguidores», entonces quedan excluidos aquellos que se nombra y de quienes se dice que fueron amados por Jesús, ya que no se les describe como discípulos, sino más bien como partidarios a quienes Jesús visita. Habida cuenta de que el Discípulo amado no puede ser Pedro, debe tratarse de alguno de los otros seis discípulos que se mencionan en Juan 21:2.

2. El «otro discípulo».

En Juan 20:2 María Magdalena, al encontrar la tumba vacía, «corrió, y fue a Simón Pedro y al otro discípulo, aquel al que amaba Jesús [*pros ton allon mathētēn hon ephilei ho Iēsous]».* El uso intercambiable de *hon ephilei* en Juan 20:2 y *hon ēgapa* en Juan 13:23 se ve confirmado por un estudio más general del Evangelio de Juan (cf., e. g., Jn 3:35 [*agapā*] con Jn 5:20 [*philei*]). Con esta variación, Juan 20:2 también presenta *ton allon mathētēn,* «al otro discípulo». El artículo determinado se hace necesario porque no se trata simplemente de «otro» discípulo, sino «del otro discípulo a quien Jesús amaba». La referencia señala un emparejamiento de Pedro y este otro discípulo.

Ya en Juan 13:23 se presenta al Discípulo amado dialogando con Pedro. Juan 20:2 presenta una segunda aparición con Pedro. La conexión entre los dos la encontramos también en Juan 21:7, 20. Pedro sólo está ausente en Juan 19:26, donde se empareja al Discípulo amado con la madre de Jesús junto a la cruz. Desde la cruz Jesús le dice a su madre: «Mujer, he aquí tu hijo», y al Discípulo amado: «He aquí tu madre». Uno esperaría que en esta referencia el hijo mayor le encomendara la responsabilidad de cuidar de su madre a Jacobo (Santiago), probablemente el mayor de sus hermanos (*véase* Tabor), y hay algunas pruebas para identificar a Judas, otro hermano. En cada uno de estos episodios el Discípulo amado aparece como contrapunto para otro personaje de la narración.

Debido a que al Discípulo amado se le llama «el otro discípulo» en relación a Pedro en Juan 20:2, se ha propuesto que podría tratarse del discípulo anónimo que está junto a Andrés (Jn 1:35–42). Aunque allí no se le llama «el otro discípulo», Juan 1:41 indica que Andrés «primero»

(*prōton*) encontró a su hermano (Simón Pedro), lo que podría dar a entender que entonces el discípulo anónimo encontró a su hermano, creando así una escena comparable al llamamiento de las dos parejas de hermanos en los Sinópticos (Mc 1:16–20 par.). Si bien es posible, se trata de una hipótesis muy débil, ya que el Discípulo amado aparece por primera vez de forma explícita tan sólo en Juan 13:23.

Asimismo, en Juan 18:15–16 Pedro y «otro discípulo» (*allon mathētēn)* siguen a Jesús a casa del sumo sacerdote, y debido a que «el otro discípulo» (*ho mathētēs ho allos)* era conocido del sumo sacerdote, pueden acceder. Hay dos aspectos de la narración que favorecen la identificación del Discípulo amado. En primero lugar, hay una aparición junto a Pedro. Segundo, hay una referencia explícita «al otro discípulo». En contra de la identificación está la ausencia de referencias al Discípulo amado y la referencia inicial a «otro discípulo» a quien posteriormente se denomina «el otro discípulo» para distinguirlo de Pedro, no para identificar al Discípulo amado. En Juan 18:15 no se ha avisado al lector de la relación de este lenguaje con la referencia al Discípulo amado en Juan 20:2. Pero al menos aquí la referencia se produce después de la aparición del Discípulo amado y en un contexto en el que su permanente presencia no resultaría sorprendente.

3. Los contextos joánicos del uso.

El Discípulo amado aparece por primera vez en Juan 13:23. Por consiguiente, el papel del Discípulo amado durante el ministerio de Jesús se limita a *Jerusalén y la última semana. Esta observación encaja con la orientación judía/jerosolimitana de este Evangelio en comparación con los Sinópticos. La perspectiva se ve reforzada si se identifica al Discípulo amado con el otro discípulo que está con Pedro en Juan 18:15–16. Este discípulo parece ser un conocido cercano del sumo sacerdote, lo que implicaría que estaría radicado en Jerusalén.

En la cena se presenta al Discípulo amado en una posición de privilegio (Jn 13:23), reclinando en la misma relación con Jesús que la del *monogenēs theos* con el Padre (en Jn 1:18). En el siguiente episodio del Discípulo amado se le presenta con la madre de Jesús (a la que no se cita por su nombre en Juan) y a Jesús desde la cruz dirigiéndose a ambos (Jn 19:26–27). Aunque no se hace explícito, solamente puede ser el Discípulo amado en Juan 19:35 el que ve cómo la lanza atraviesa el

costado de un Jesús ya fallecido y la efusión de agua y sangre. Esto es lo que ha visto y de lo que ha dado testimonio, «y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice verdad, para que vosotros también creáis» (véase la conclusión del autor en Jn 20:31, que comparte las palabras finales, *hina hymeis pisteu[s]ēte,* incluida la misma variante textual sobre el tiempo del verbo). Esto podría indicar que el Discípulo amado ya tiene un papel de autor en este Evangelio.

La última referencia al Discípulo amado antes del epílogo (Jn 21) se encuentra en Juan 20:2–10. Es a Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba a quienes acude María Magdalena tras encontrar la piedra removida y ver que el cuerpo de Jesús no está en la tumba (*véase* Resurrección). Aunque el Discípulo amado corre más que Pedro, no entra hasta que Pedro lo hace en primer lugar. Sólo entonces «el otro discípulo» entra. Aparentemente ve lo que había visto Pedro, pero sólo de él se dice que «vio y creyó». No se dice qué creyó. Podría estar implícito que creyó lo que María les había contado: «Se han llevado el cuerpo». Pero este significado no encaja ni con que se señale al Discípulo amado como el que creyó ni con el uso joánico de «creyó» en este contexto. El siguiente versículo hace constar que «aún no habían entendido la Escritura, que era necesario que él resucitase de los muertos», lo cual parece descartar la fe en que Jesús había resucitado. No obstante, podría querer decir que aquel acontecimiento creó una fe que le llevó a descubrir la prefiguración o predicción bíblica. El contraste del Discípulo amado con Pedro parece demandar algún tipo de significado de esta índole.

4. Importancia del aparente final en Juan 20:30–31.

Si el Evangelio de Juan terminaba con Juan 20, los lectores probablemente considerarían Juan 20:30–31 como una conclusión adecuada. Expresa el mensaje y propósito del Evangelio de Juan de una manera memorable y convincente. Sin embargo, no hay evidencias textuales de que el libro circulara en algún momento sin Juan 21. Es posible que el Evangelio de Juan fuera publicado o circulara tan sólo después de la muerte del Discípulo amado. Esto es lo que podría dar a entender Juan 21:23 juntamente con Juan 21:24–25. En primer lugar, la muerte del Discípulo amado hizo necesario aclarar que Jesús no había dicho que el Discípulo amado sobreviviría hasta que él volviera.

Después, las palabras finales de aquellos que finalmente publicaron el Evangelio de Juan atestiguan el fiel testimonio del Discípulo amado encarnado en él. Parece claro que estas palabras pretenden identificar al Discípulo amado como el autor sustancial. Si esto es cierto, podría ser que estos «editores» hubieran añadido la referencia al Discípulo amado al cuerpo de este Evangelio porque, aunque no imposible, parece improbable que un autor se refiriera a sí mismo en estos términos. El solapamiento de Juan 19:35 con las palabras de Juan 20:31 podría implicar que el Discípulo amado es el autor, y esto se hace más o menos explícito en Juan 21.

5.Función del Discípulo amado en el epílogo.

Inexplicablemente, tras las dos arrolladoras apariciones del Jesús resucitado al grupo de los discípulos, Juan 21 regresa a *Galilea y a una expedición pesquera con siete de los discípulos en el Mar de Galilea. A tres se les nombra (Simón Pedro, Tomás y Natanael), a dos se les identifica como los hijos de Zebedeo, y a otros dos no se les identifica. A uno de estos últimos, que no puede ser Pedro, se le identifica como el Discípulo amado, que es el primero en reconocer a Jesús en la orilla y anunciarlo a los demás que están en la barca (Juan 21:7). Más adelante, el Discípulo amado se convierte en objeto de la discusión entre Jesús y Pedro (Jn 21:20–23), que sirve para aclarar un malentendido. Si el Discípulo amado hubiera sido el autor de Juan 1–20, eso explicaría que se diera fe de la fiabilidad de su testimonio en Juan 21:23–24. Pero esto resultaría paradójico, ya que estaríamos ante un testigo anónimo que atestigua sobre la fiabilidad del Discípulo amado, que implícitamente es un testigo autoritativo, lo que podría dar a entender que esta figura autoritativa dentro de la narración joánica eran tan anónima para sus primeros lectores como lo es para los lectores de hoy día.

6. Identificación del Discípulo amado.

Juan 21 sugiere que el Discípulo amado es uno de siete discípulos. Pedro está excluido, y de los otros cuatro que nos resultan conocidos, sólo a Santiago el hermano de Juan no se le ha propuesto como el Discípulo amado. Teniendo en cuenta que también había dos discípulos sin identificar, la lista se ha ampliado para incluir a otros miembros de los Doce y a alguno más. Entre los Doce están Juan, Felipe, Natanael, Andrés, Tomás y Matías, el que sustituyó a Judas. Más allá de los Doce

se encuentran, por ejemplo, Lázaro, Pablo, Juan Marcos y Juan el Anciano. H. Waetjen piensa que el Discípulo amado era *Lázaro en Juan 1–20, pero Juan en Juan 21. Los argumentos en contra de cualquiera de estos dos se pueden considerar sólidos, y el asunto se complica más debido al estatus incierto de Juan 21. ¿Se trata de una parte integral del Evangelio de Juan o de un epílogo añadido por otras manos para enviarlo tras la muerte del autor? Esto último parece probable ya que es improbable que el autor se refiriera a sí mismo como el «Discípulo amado». Es posible que esa designación se añadiera al cuerpo de este Evangelio al mismo tiempo que el epílogo, que explícitamente lo identifica como el autor, aunque tal vez ya lo insinúe Juan 19:35; 20:31. Incluso así, el Discípulo amado y el autor de este Evangelio siguen siendo anónimos.

Este Evangelio se publicó bajo el nombre de Juan (*kata Iōannēn),* si bien la fecha de los títulos de los Evangelios es incierta. No está claro si la identificación del Discípulo amado como Juan se vio influenciada por el título o si el título fue una consecuencia de la identificación. Juan el hijo de Zebedeo era uno de los siete discípulos de Juan 21. Puede que hubiera otro Juan, uno de los dos discípulos cuyos nombres no se mencionan. Ireneo opinaba que Juan el hijo de Zebedeo era el Discípulo amado y el autor de este Evangelio (*Haer.* 3.1.1). Esta parte de la opinión de Ireneo no fue cuestionada por Eusebio, quien no obstante sí se basó en Papías (Eusebio, *Hist. eccl.* 3.39) para sostener que un segundo Juan, Juan el Anciano, había escrito el libro del Apocalipsis. Algunos especialistas recientes han invertido el argumento para defender que Juan el Anciano escribió este Evangelio, una tesis que no cuenta con apoyos antiguos. El carácter anónimo del Discípulo amado ha llevado a tratar su figura como un ideal o un símbolo (Bauckham, 73–92), pero esta interpretación se ve debilitada por el modo en que el Discípulo amado es el contrapunto de Pedro y de la madre de Jesús. Es difícil saber cómo tomarse este anonimato intencionado.

Véase también APÓSTOL; DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; JUAN, EVANGELIO DE.

BIBLIOGRAFÍA. **C. K. Barrett,** *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (2ª ed.; Filadelfia: Westminster, 1978); **R. Bauckham,** *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*

(Grand Rapids: Baker Academic, 2007); **J. H. Charlesworth,** *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995); **R. A. Culpepper,** *John the Son of Zebedee: The Life of a Legend* (Columbia: University of South Carolina Press, 1994) 56–88; **V. Eller,** *The Beloved Disciple: His Name, His Story, His Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987); **P. S. Minear,** «The Beloved Disciple in the Gospel of John: Some Clues and Conjectures», *NovT* 19 (1977) 105–23; ídem, «The Original Function of John 21», *JBL* 102 (1983) 85–98; ídem, *John: The Martyr's Gospel* (Nueva York: Pilgrim Press, 1984); **J. D. Tabor,** *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity* (Nueva York: Simon & Schuster); **H. C. Waetjen,** *The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions* (Nueva York: T & T Clark International, 2005).

J. Painter

DISCÍPULOS Y DISCIPULADO

El mundo del siglo I mostraba una variedad de líderes religiosos, filosóficos y políticos, y todos ellos tenían seguidores comprometidos con sus causas, enseñanzas y creencias. Aunque había varios términos para designar a estos seguidores, uno de los que se empleaban con mayor frecuencia era el de *discípulo*, o *discipulado* en referencia al proceso de crecimiento y desarrollo de una persona como discípulo. Estos términos también llegaron a ser los más utilizados para designar a los seguidores de Jesús, hasta el punto de que en la Gran Comisión de Jesús (Mt 28:19–20) el objetivo de su misión mundial era «hacer discípulos» a todas las naciones.

Este artículo se centra en primer lugar en la naturaleza singular de los discípulos de Jesús en comparación con otro tipo de discípulos y de discipulado en el mundo antiguo. Posteriormente compara el cuadro de Jesús y sus discípulos que presentan los cuatro Evangelios con el objeto de apreciar la perspectiva peculiar del discipulado que pretendió ofrecer cada evangelista a su comunidad.

1. Terminología y conceptos
2. Discípulos de Jesús
3. El carácter singular del discipulado de Jesús
4. Los énfasis de los autores de los Evangelios
5. Conclusión

1. Terminología y conceptos.

El término castellano *discípulo* normalmente sirve para designar a un «seguidor», «adepto» o «estudiante» de un gran maestro, líder religioso o profesor. En el antiguo mundo grecorromano, *discípulo* es la palabra que se emplea más habitualmente para traducir el vocablo griego *mathētēs* y los términos hebreos *talmîd* y *limmûd* (Wilkins 1988, caps. 1–3).

1.1. Trasfondo veterotestamentario. La terminología del «discípulo» es sorprendentemente escasa en el AT, pero existen otras pruebas que apuntan a una relación maestro-discípulo en el seno de la vida nacional de Israel. La única vez que aparece *talmîd* en el AT (*mathētēs* no se encuentra en la LXX) señala a un estudiante o aprendiz que aprende música (1 Cr 25:8). El profeta Isaías se refiere a un grupo reunido en torno a él como «mis discípulos» (*limmûday* [Is 8:16]), y su relación se caracteriza por un proceso educativo centrado en hablar y escuchar (*limmûdîm* [Is 50:4]). El término *limmûdîm* se usaba para especificar los «discípulos» de Yahvé (Is 54:13), indicando que los *limmûdîm* podían ser discípulos tanto de Yahvé como de un maestro humano.

La existencia de una relación maestro-discípulo dentro de la estructura social de Israel está atestiguada en y a través de los profetas relacionados con Samuel (1 Sm 19:20–24), los hijos de los profetas relacionados con Eliseo (2 Re 4:1, 38; 9:1), los profetas escritores Jeremías y Baruc (Jr 36:32), Esdras y la tradición de los escribas (Esd 7:6, 11) y los consejeros sabios dentro de la tradición sapiencial (Prov 22:17; 25:1; Jr 18:18). Cada una de estas instituciones estaba involucrada en el proceso de comunicación de la revelación de Yahvé (profecía, ley, sabiduría), y la intimidad que sugiere la relación indica un apoyo mutuo entre maestro y discípulo en la tarea de revelar la palabra de Dios a la nación.

No obstante, podemos observar con claridad un forma peculiar de discipulado en el AT en el modo en que Israel se relaciona con Dios y en que el pueblo sigue a Dios: «y andaré entre vosotros, y yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo» (Lv 26:12). Cuando la nación cumple su compromiso con la alianza, se dice que está siguiendo a Dios (e. g., Dt 4:1–14; 1 Sm 12:14) y andando en sus caminos (e. g., Dt 10:12). Los líderes del pueblo, como Josué (Nm 32:12) y Caleb (Nm 32:12; Jos 14:8, 9, 14), eran evaluados según el criterio de si seguían o no a Dios y

andaban en sus caminos. David es el ejemplo supremo de rey cuya vida se caracterizó por seguir a Dios: «David mi siervo, que guardó mis mandamientos y anduvo en pos de mí con todo su corazón, haciendo solamente lo recto delante de mis ojos» (1 Re 14:8). El tema veterotestamentario de Dios en compañía de su pueblo prepara el énfasis de Mateo en Jesús como Emanuel, «Dios con su pueblo» (Mt 1:23), que daría lugar a un seguimiento por parte de discípulos singulares como correspondía a su estatus mesiánico (Wilkins 1992, 51–69).

1.2. El mundo heleno. El discipulado era un fenómeno habitual en el antiguo mundo mediterráneo. En la literatura griega clásica más antigua se utilizaba *mathētēs* de tres maneras: (1) en un sentido general de «aprendiz», relacionado morfológicamente con el verbo *manthanō*, «aprender» (e. g., Isócrates, *Panat.* 16.7); (2) en un sentido técnico de «adepto» de un gran maestro o enseñanza (e. g., Jenofonte, *Mem.* 1.6.3.4); (3) y en un sentido más restringido de «alumno institucional» de los sofistas (e. g., Demóstenes, *Lacr.* 35.41.7). Sofistas como Protágoras estuvieron entre los primeros en establecer una relación institucional en la que el maestro impartía virtud y conocimiento al discípulo a través de un proceso educativo de pago.

Sócrates y Platón objetaron a esta forma de discipulado basándose en argumentos epistemológicos, abogando en su lugar por una relación en la que el maestro dirigía el diálogo para que aflorara el conocimiento innato de sus seguidores. Por lo tanto, Platón presenta a Sócrates (y a aquellos que se oponían a los sofistas) resistiéndose a utilizar el término *mathētēs* para sus seguidores con el fin de evitar toda conexión sofista (Platón, *Sof.* 233.B.6-C.6). Pero usaba el término de forma libre para referirse a «aprendices» (Platón, *Crat.* 428.B.4) y «adeptos» (Platón, *Symp.* 197.B.1), allí donde no había peligro que se malinterpretara. Hipócrates rechazó asimismo cobrar un estipendio por transmitir su conocimiento médico, pero creó el famoso juramento hipocrático según el cual, de la misma manera que sus maestros y dioses le habían transmitido a él el arte de la medicina, «por precepto, lección y cualquier otro modo de instrucción, yo impartiré un conocimiento del Arte a mis propios hijos, y a los de mis maestros y a los discípulos».

En el período helenístico de los tiempos de Jesús, *mathētēs* continuaba utilizándose con la connotación general de «aprendiz» (Diodoro Sículo, *Bib. hist.* 23.2.1.13, 26), pero se empleaba más

habitualmente para referirse a un «adepto» (Dion Crisóstomo, *Regn.* 1.38.6). El tipo de adhesión lo determinaba el maestro, y abarcaba desde ser seguidor de un gran pensador y maestro del pasado como Sócrates (Dion Crisóstomo, *Hom.* 1.2), a ser alumno de un filósofo como Pitágoras (Diodoro Sículo, *Bib. hist.* 12.20.1.3) o ser devoto de un maestro religioso como Epicuro (Plutarco, *Suav. viv.* 1100.A.6). La relación presuponía el desarrollo de un compromiso continuo del discípulo hacia el maestro y su particular enseñanza o misión, y la relación se extendía a la imitación de la conducta del maestro en la medida en que esta impactaba la vida personal del discípulo.

1.3. El judaísmo en tiempos de Jesús. Dentro del judaísmo del siglo I A. D. había diversas clases de individuos a los que se les llamaba «discípulos», usando los términos básicamente equivalentes de *mathētēs* y *talmîd* (Wenthe). Estos términos designaban adeptos o seguidores que se habían comprometido con un líder, maestro o movimiento reconocido. Las relaciones abarcaba todo el espectro, desde lo filosófico (Filón, *Sacr.* 7; 64; 79) a lo técnico (escribas rabínicos [*m. ʾAbot* 1:1; *b. Šabb.* 31a), pasando por lo sectario (*fariseos en Josefo, *Ant.* 13.289; 15.3, 370) o lo *revolucionario (nacionalistas parecidos a los zelotes en *Midr. Šir Haširim Zûta*). Aparte de los discípulos de Jesús, los Evangelios nos presentan a los «discípulos de los fariseos» (e. g., Mt 22:15–16; Mc 2:18), que posiblemente pertenecían a una de las escuelas (cf. Hch 5:34; 22:3); los «discípulos de Juan el Bautista» (Mc 2:18), aquellos hombres y mujeres valerosos que habían abandonado el status quo de la sociedad judía para seguir a aquel *profeta escatológico llamado *Juan el Bautista; y los «discípulos de Moisés» (Jn 9:24–29), judíos que se centraban en su posición de privilegio como aquellos a los que Dios se había revelado a sí mismo por medio de *Moisés.

La relación farisea entre maestro y discípulo es la precursora de la posterior relación talmúdica entre maestro y discípulo que evolucionó y se convirtió en un sistema educativo formal para la formación de rabinos que entrañaba especialmente la transmisión de la ley oral (e. g., Neusner, 22–23). Esto es lo que se escucha en un dicho atribuido a la Gran Sinagoga, que llegó ser una norma de Israel: «Sé paciente en [la administración de la] justicia, educa muchos discípulos y levanta una valla alrededor de la Torá» (*m. ʾAbot* 1:1).

Jesús tomó un fenómeno habitual —un maestro con sus discípulos—

y lo utilizó como expresión del tipo de relación que iba a desarrollar son sus seguidores, pero lo moldearía y le daría una forma singular para una clase peculiar de discipulado, muy distinto a los demás. Algunos enfatizan demasiado las similitudes entre Jesús y otras formas de relación maestro-discípulo. Por ejemplo, a veces se emplean relaciones rabínicas posteriores entre maestros y discípulos para explicar la relación que Jesús tenía con sus discípulos (e. g., Neudecker). Jesús detentaba una autoridad como escriba versado en las Escrituras, pero no se derivaba de una educación formal recibida dentro de las tradiciones rabínicas o de escribas (véase Keith, 189–92). Existía un amplio espectro de otros tipos de relación entre maestro y discípulo que posiblemente fuera más relevante para comprender el tipo de discipulado de Jesús (Hengel, 42–57). Juan el Bautista y sus discípulos parecen estar más estrechamente relacionados con Jesús y sus discípulos que con el sistema fariseo o el posterior sistema rabínico. Pero aun comparándolo con Juan y sus discípulos, Jesús desarrolló una relación con sus discípulos que fue única, como corresponde a su estatus de *Hijo de Dios mesiánico, y sus discípulos finalmente acabarían *adorándole, un acto que el pueblo reservaba exclusivamente para Dios (Mt 28:16–17).

2. Discípulos de Jesús.

2.1. Primeros seguidores. Desde el comienzo de su ministerio público Jesús tuvo seguidores. Sus primeros seguidores, según la tradición joánica, eran originalmente discípulos de Juan el Bautista. Puesto que el ministerio del Bautista preparaba el camino para Jesús, es natural que algunos de los discípulos de Juan hicieran la transición y pasaran a ser seguidores de Jesús. Los primeros discípulos de Juan en llegar a ser seguidores de Jesús fueron Andrés y otro discípulo anónimo (posiblemente el apóstol Juan). Andrés, convencido de que Jesús era el Mesías (*véase* Cristo), llevó a su hermano, Simón Pedro, a Jesús. Seguidamente Felipe, otra persona de la misma localidad que Andrés y Pedro, fue llamado por Jesús, y él a su vez trajo a Natanael a Jesús (Jn 1:35–49). Estos primeros seguidores probablemente fueron los «discípulos» (Jn 2:2) que luego viajaron con Jesús a la boda de Caná, experimentaron la primera señal milagrosa y creyeron en Jesús (Jn 2:11).

Este primer movimiento de seguidores de Jesús fue ganando impulso

a medida que las noticias acerca de Jesús iban extendiéndose a través de las relaciones sociales en una zona relativamente localizada. Dado que Jesús centró su ministerio en la región de *Galilea, los primeros discípulos procedían de una red de parientes ya existente (e. g., hermanos: Andrés y Simón Pedro, Juan y Santiago), socios (e. g., Pedro y Andrés eran socios en el negocio de la pesca de Santiago y Juan [Lc 5:10]) y vecinos y conocidos (la mayoría de los doce discípulos eran de Capernaum y Betsaida).

El movimiento de Jesús aceleró rápidamente. En las primeras etapas de su ministerio hubo una gran multitud de discípulos que se unieron a Jesús (Lc 6:17; 10:1; Jn 6:60). Jesús atraía a multitud de personas, y una oleada de seguidores vino a él para convertirse en discípulos suyos. Pero al parecer los primeros discípulos formaban un grupo variopinto. En el Evangelio de Juan aparece un relato singular de unos discípulos que habían seguido a Jesús durante cierto período de tiempo y que después de un discurso de Jesús que les pareció especialmente difícil de aceptar, dejaron de seguirle (Jn 6:60–66). Parece ser que habían seguido a Jesús porque les había entusiasmado como nuevo *taumaturgo y *maestro (cf. Jn 2:23–25). Tenían algún tipo de compromiso con Jesús, pero cuando su enseñanza no se correspondió con sus expectativas, lo abandonaron. Tenían un grado de compromiso un tanto libre con el movimiento (Wilkins 1992, cap. 6; Meier, cap. 25).

2.2. Los discípulos y las multitudes. Durante gran parte del ministerio de Jesús estuvieron presentes dos grupos: los discípulos y la «multitud» o «multitudes» (*hoi ochloi*) (Wilkins 1992, cap. 6; Meier, cap. 24) (*véase* Gente, multitud). Los discípulos eran aquellos que respondían al llamamiento de Jesús a seguirle. Creían en Jesús como su maestro (Mc 1:16–20; cf. Lc 5:1–11) y se habían comprometido con su misión de establecer el *reino de Dios y la *salvación que ofrecía (Mt 19:16–29).

Las multitudes eran aquellos a quienes Jesús continuaba llamando. Las multitudes eran un grupo neutral, aunque curioso, que no tenía un compromiso serio con Jesús. Aunque seguían a Jesús (Mt 4:25), no evidenciaban los dos prerrequisitos para el discipulado: el coste de renunciar a la vida antigua y comprometerse con Jesús (e. g., Mc 8:34–38). Seguían a Jesús solamente en un sentido físico, no en el auténtico sentido de dedicarle sus vidas. Eran el pueblo de *Israel objeto del ministerio evangelístico de Jesús.

2.3. Los Doce. Los cuatro Evangelios dan fe de que durante las subidas y bajadas en popularidad del movimiento de Jesús hubo un núcleo de doce discípulos que fueron llamados por Jesús para tener una relación especial con él (McKnight; Wilkins 1992, cap. 8; Meier, caps. 26–27) (*véase* Apóstol). Aunque los Doce son discípulos, ejemplos de lo que significa ser un creyente en Jesús, también se les designa como líderes entre los discípulos. Lucas dice que Jesús «llamó a sus discípulos, y escogió a doce de ellos» (Lc 6:13). La distinción entre el grupo general de discípulos y el grupo concreto de los Doce tiene que ver con la función o el papel, no con el estatus o el valor. Todos los discípulos son iguales en relación con su discipulado, que habla de su entrada en la salvación y el reino de Dios. El papel de los Doce también está orientado al liderazgo en cuanto a función. Pero esta función no los elevó a un estatus más elevado; el llamamiento al liderazgo es un llamamiento a convertirse en siervos (Mc 10:45; Lc 22:24–30). Los Doce son ejemplos de lo que Jesús logra hacer en los creyentes, pero también son apartados como los líderes de este nuevo movimiento (Nelson, 255–64).

2.4. Los doce discípulos y los demás discípulos. Marcos ofrece pruebas de la existencia de discípulos de Jesús fuera del círculo de los Doce (Mc 3:13–15), y Mateo habla de ellos específicamente (Mt 8:19, 21), haciendo alusión a un círculo más amplio de discípulos (Mt 10:24, 25, 42) e incluso reconociendo a través del verbo *mathēteuō* que José de Arimatea «se había convertido en discípulo de Jesús» (Mt 27:57). Lucas indica que Jesús escogió a los Doce de entre un número mucho mayor de discípulos (Lc 6:13–17), y Juan afirma que de este grupo numeroso de discípulos muchos dejaron su compromiso con Jesús y le abandonaron (Jn 6:60–66).

«Seguir a Jesús» es una expresión técnica para referirse al hecho de ser su discípulo. Algunos discípulos seguían físicamente a Jesús como discípulos en su ministerio itinerante (e. g., los Doce), mientras que un grupo más amplio de discípulos seguía a Jesús en un sentido más figurado. Este último estaba formado, entre otros, por gente del pueblo llano (Lc 6:13), diversos hombres y mujeres (Lc 8:2–3; 23:49, 55; 24:13, 18, 33), recaudadores de impuestos (Lc 19:1–10), *escribas (Mt 8:18–21) y líderes religiosos (Mt 27:57; Jn 19:38–42). La diferencia entre los Doce y el grupo amplio de discípulos es el papel que habían sido llamados a desempeñar. Los Doce habían sido llamados a ser colaboradores de

Jesús, y abandonarlo todo para seguir a Jesús era un sacrificio necesario para poder unirse a él en la proclamación del reino (Mt 10:1–15) y como período de formación para su futuro papel como apóstoles en la iglesia (Mt 19:23–30).

2.5. Las mujeres que seguían a Jesús. Tanto los Evangelios como Hechos destacan a varias *mujeres que eran discípulas de Jesús (Meier, 73–80). Estas mujeres formaban parte de un grupo más amplio de discípulos que estaba alrededor de él, pero algunas de ellas acompañaban físicamente a Jesús durante su ministerio itinerante. En un recorrido de predicación a través de Galilea Jesús tenía «con él» a los Doce y a varias mujeres que habían sido sanadas por Jesús y que ahora estaban contribuyendo con su apoyo a Jesús y los Doce (Lc 8:1–3). Si bien se pueden encontrar paralelismos de mujeres que apoyan a las sinagogas, los rabinos y sus discípulos con su propio dinero, propiedades o alimentos (e. g., Josefo, *Ant.* 17.41–44; véase Cohick, caps. 5, 9), el texto indica que estas mujeres eran discípulas de Jesús (Lc 8:19–21; cf. Mt 12:49–50). Que un gran maestro tuviera discípulas era algo inusual en la Palestina del siglo I, y sin embargo estas mujeres mostraban esas dos características propias de los discípulos de Jesús: habían abandonado su vida anterior y se habían comprometido personalmente con Jesús (cf. Mc 8:34–38). Este mismo grupo de mujeres siguió a Jesús hasta *Jerusalén, presenció la crucifixión y fueron las primeras en llegar a la tumba vacía (Mc 15:41, 47; 16:1; Lc 23:49, 55; 24:9).

Más adelante, en el libro de Hechos, las mujeres desempeñaron papeles importantes en la iglesia primitiva. Lucas utiliza la forma femenina de la palabra discípulo (*mathētria* [Hch 9:36]) de un modo informal, indicando que las mujeres creyentes eran denominadas habitualmente «discípulas».

2.6. La iglesia primitiva. El término *mathētēs* se suele emplear regularmente en Lucas-Hechos para designar a aquellas personas que han depositado su *fe en Jesús el Mesías. En Lucas 6:13, 17 se hace referencia a una gran multitud de discípulos. Estos discípulos de Jesús eran creyentes convencidos de la condición de Jesús como Mesías y se les contrasta con la «gran multitud de gente» (Lc 6:17), que estaba interesada en Jesús pero no había manifestado un compromiso con él. Esto se puede comparar con el uso que hace Lucas de *mathētēs* en Hechos, donde habla de la multitud de «creyentes» (Hch 4:32) y la

multitud de «discípulos» (Hch 6:2). En los escritos de Lucas las expresiones «aquellos que creen» y «los discípulos» se refieren al mismo grupo de personas (Hch 6:7; 9:26; 11:26; 14:21–22). Tal como se registra en Hechos, en tiempos de la iglesia primitiva el término *discípulo* se había convertido en sinónimo de verdadero creyente: todos aquellos que confesaban a Jesús como el Mesías, o, tal como se les llamó por primera vez en Antioquía, «cristianos» (*christianoi* [Hechos 11:26]).

3. El carácter singular del discipulado de Jesús.

El ministerio de Jesús, consistente en llamar, formar y enviar discípulos se presenta como un fenómeno histórico cautivador. Ha habido muchos intentos de clasificar su ministerio en función de otros tipos de movimientos sociales o religiosos del siglo I A. D. (e. g., como un carismático itinerante, un forajido zelote, un filósofo *cínico, un separatista de Qumrán (un *esenio), un rabino judío, un escriba *apocalíptico, una figura *profética israelita), que probablemente hayan sacado a relucir algunos paralelismos característicos auténticos (e. g., Wenthe). A simple vista, los discípulos de Jesús parecían similares a otras formas de discípulos judíos porque adoptó un fenómeno que se daba habitualmente —la relación entre un maestro y su discípulo— y la utilizó como una expresión de su tipo de relación con sus seguidores. Sin embargo, la forma concreta de discipulado de Jesús sigue resistiéndose a cualquier clasificación basada en comparaciones con otros paradigmas existentes en el siglo I A. D. A continuación esbozamos las maneras en que Jesús desarrolló una forma única de discipulado, que se inauguró con su anuncio de la llegada del reino de Dios y la invitación a hombres y mujeres para que se convirtieran en seguidores suyos.

3.1. Llamado por Jesús.

3.1.1. Respondiendo a la invitación a vivir la vida del reino. Jesús tenía muchas de las características de un rabino judío. Enseñó en sus *sinagogas y en *sábado, enseñó de acuerdo con las costumbres judías, se le rindió el respeto debido a un maestro de la *ley, sus discípulos le seguían dondequiera que iba, e incluso se le llama «rabí» (Mt 26:49; Mc 9:5; Jn 1:49). El patrón habitual en Israel parece haber sido que un discípulo en potencia se acercara a un rabino y le pidiera estudiar con él. Josué ben Perajia dijo: «Búscate un maestro y lógrate un condiscípulo» (*m. ’Abot* 1:6), frase de la que se hizo eco Gamaliel al afirmar: «Búscate

un maestro y mantente lejos de la duda» (*m. 'Abot* 1:16 [cf. Mt 8:19]). Posteriores discípulos rabínicos seguían a sus maestros dondequiera que iban y a menudo imitaban físicamente la enseñanza del maestro sobre la Torá, ya que imitar al maestro era imitar el modo en que Moisés imitó a Dios (Neusner, 7).

Pero a medida que se va desarrollando el ministerio de Jesús, este comienza a establecer un tipo de discipulado que no se parece a la de los rabinos. En el caso de Jesús la iniciativa está en su llamada (Mt 4:19; 9:9; Mc 1:17; 2:14; cf. Lc 5:10–11, 27–28) y en su elección (Jn 15:16) de aquellos que llegarían a ser sus discípulos. La respuesta a la invitación implica el reconocimiento y la creencia en la identidad de Jesús (Jn 2:11; 6:68–69), la obediencia a su llamamiento (Mc 1:18, 20) y considerar el precio de una lealtad plena a él (Lc 14:25–28; Mt 19:23–30). Su llamada es el comienzo de algo nuevo. Significa perder la vida antigua que uno tenía (Mc 8:34–37; Lc 9:23–25) y encontrar una nueva vida en la familia de Dios a través de la obediencia a la voluntad del Padre (Mt 12:46–50) (véase Keener, 196–213).

3.1.2. Considerar el coste. Durante la vida de Jesús el llamamiento a convertirse en discípulo implicaba considerar el coste de lo que suponía serle leal; pero esto adoptaba diversas formas. Los Doce fueron llamados a dejarlo todo, incluidas la familia, la profesión y las propiedades, y seguir a Jesús en su ministerio itinerante. Este fue su período de formación para su futuro papel en la iglesia primitiva (Mt 19:23–30). Parece ser que otros, además de los Doce, también fueron llamados a esta vida itinerante (Lc 8:2–3; 23:49, 55; Jn 6:66). Pero mientras que todos los discípulos eran llamados a calcular el coste que supondría su lealtad (Mt 8:18–22; Lc 14:25–33), el hecho de abandonarlo todo y seguir a Jesús no era para todos (e. g., Mc 5:18–19). Nicodemo y José de Arimatea al parecer se convirtieron en seguidores de Jesús en algún momento de su ministerio (Jn 3:1–14; 19:38–42), y sin embargo presumiblemente permanecieron dentro de su institución religiosa y conservaron su riqueza. Cuando se hizo necesario demostrar su fe y su lealtad a Jesús, dieron un paso al frente pidiendo el cuerpo de Jesús y proveyéndole de una sepultura (Mt 27:57–60).

3.1.3. Jesús derriba las barreras del estatus, la religión, el género y la nacionalidad. A diferencia de algunos grupos sectarios dentro del judaísmo, Jesús derribó las barreras que separaban a los *puros de los

impuros, a los obedientes de los pecadores. Llamó tanto al pescador como al recaudador de impuestos, e incluso a un zelote revolucionario. Indicó que judíos y gentiles se unirían a él en el banquete que se celebraría en el futuro reino (Mt 8:10–12) (*véase* Comunión de mesa). Entre sus seguidores más cercanos había tanto hombres como mujeres (e. g., Lc 8:1–3; 23:55). Un factor decisivo en esta clase de discipulado es que Jesús llamó hacia sí a aquellos que, a ojos de los sectarios, no parecían estar suficientemente cualificados como para tener comunión con él (Mt 9:9–13; Mc 2:13–17). Al llamar a los despreciados (Mt 9:9), sentarse a comer con los recaudadores de impuestos y *pecadores (Mt 9:10), y tener mujeres entre su círculo de discípulos (Mt 12:49–50), Jesús demuestra que han sido adoptados para ser discípulos suyos y tener comunión con *Dios (Dunn, cap. 4).

3.2. Siguiendo a Jesús. Durante el ministerio terrenal de Jesús los discípulos debían «seguir» a Jesús, una forma de lealtad hacia su persona que se considera como el acto decisivo, tanto si se trata de un apego literal como figurado.

3.2.1. Apego a Jesús: un discípulo de Jesús es siempre un discípulo de Jesús. Los discípulos judíos seguían a sus maestros y con frecuencia les imitaban. La meta de los discípulos judíos era convertirse algún día en maestros, o rabinos, y contar con sus propios discípulos que les siguieran. Pero los discípulos de Jesús debían seguir siendo discípulos de su maestro y seguirle sólo a él (Mt 23:1–12). Para Jesús, el discipulado no era simplemente un programa académico o religioso. El discipulado era una vida que había comenzado como una relación con él como maestro y que afectaba todas las áreas de su experiencia. Aunque a los discípulos se les debía enseñar a obedecer todo lo que Jesús había mandado (Mt 28:20), y es probable que memorizaran gran parte de su enseñanza y la transmitieran como la tradición de la iglesia, los discípulos estaban más comprometidos con su persona que con su enseñanza (Rengstorf, 447). Seguir a Jesús significa estar junto a él y servirle en su *misión.

3.2.2. Seguir considerando el coste. Si bien el hecho de comprometerse inicialmente con Jesús ya demandaba que el futuro discípulo considerara el coste, seguir a Jesús requiere que los discípulos continúen ponderando el coste (Mc 8:34). Los discípulos deben negarse a sí mismos cada día, tomar la cruz y seguir a Jesús (Lc 9:23). Es posible que alguien no sea un

verdadero discípulo de Jesús aunque externamente esté viajando con él (e. g., Judas Iscariote). Por tanto, el desafío no va dirigido únicamente a la multitud, sino también a los discípulos (Mt 10:37–39; 16:24–26; Mc 8:34–9:1; Lc 9:23–27).

3.2.3. Haciéndose como Jesús. Jesús declaró que ser un discípulo es convertirse en alguien como el maestro (Mt 10:24–25; Lc 6:40). Llegar a ser como Jesús incluye salir al mundo con el mismo mensaje, ministerio y compasión (Mt 10:5–42), practicando las mismas tradiciones religiosas y sociales (Mt 12:1–8; Mc 2:18–22), perteneciendo a la misma familia de obediencia (Mt 12:46–49), ejerciendo el mismo servicio de siervo (Mt 20:26–28; Mc 10:42–45; Jn 13:12–17), y experimentando el mismo sufrimiento (Mt 10:16–25; Mc 10:38–39). Este aspecto del discipulado de Jesús prepara el camino para el lenguaje de la «transformación» que aparece de manera destacada en las epístolas paulinas, a medida que los creyentes son transformados a imagen de Cristo (Rom 8:29; 2 Cor 3:18; Gal 4:19).

3.2.4. Creciendo en el discipulado. Los evangelistas testifican unánimemente de las imperfecciones de los discípulos, tanto del grupo más amplio como de los Doce. Pero al propio tiempo dan fe del crecimiento de los discípulos. Los evangelistas ofrecen una imagen realista de los rasgos buenos y malos de los discípulos, y sin embargo también muestran cómo Jesús los enseñó (Mc 4:10–12), corrigió (Mt 16:5–12), amonestó (Mt 17:19–20), apoyó (Lc 22:31–34), reconfortó (Jn 20:19–22) y restauró (Jn 21:15–19). A su vez, los discípulos podían convertirse en ejemplos de lo que Jesús desea hacer por la *iglesia (Mt 28:19–20). Todos aquellos que de verdad creyeron fueron llamados «discípulos» en tiempos de Jesús, y son ejemplos de cómo los cristianos de hoy pueden y deberían crecer en el discipulado (Lunde).

3.3. Comisionados por Jesús. Jesús dedicó su ministerio terrenal a «hacer discípulos» dentro de Israel (Jn 4:1), y les encomendó a sus discípulos que «hicieran discípulos» entre las naciones (Mt 28:16–20). «Hacer discípulos» consiste en proclamar el mensaje del evangelio entre aquellos que todavía no han recibido el perdón de sus pecados, con la intención de que se conviertan en discípulos de Jesús (cf. Lc 24:46–47; Jn 20:21). Este mandamiento encuentra un cumplimiento extraordinariamente literal en las actividades de la iglesia primitiva (e. g., Hch 14:21), donde los discípulos fueron desde Jerusalén hasta Judea,

luego a Samaria y después hasta lo último de la tierra proclamando el mensaje de Jesús y haciendo discípulos (*véase* Misión). En la iglesia primitiva, creer en el mensaje del evangelio era convertirse en discípulo (cf. Hch 4:32 con Hch 6:2).

4. Los énfasis de los autores de los Evangelios.

Cada uno de los cuatro Evangelios presenta el registro de la vida de Jesús desde una perspectiva distinta. Asimismo, cada Evangelio ofrece una perspectiva diferente sobre sus acompañantes más próximos, esto es, sus discípulos. Cada Evangelio se centra en aspectos característicos que nos ayudan a comprender el propósito de Jesús al llamar y formar a sus discípulos. Cuando combinamos todos estos bosquejos de los discípulos en cada Evangelio obtenemos una visión completa de lo que Jesús pretendía que significara el discipulado.

4.1. Mateo: ejemplos con una comisión. Mateo considera a los discípulos de Jesús desde perspectivas alternativas que subrayan sus propósitos teológicos. En ocasiones Mateo deliberadamente proyecta una imagen muy positiva de los discípulos incluyendo el término «discípulos» cuando este está ausente en los pasajes paralelos (Mt 12:49), pero otras veces incluye el término de tal manera que los discípulos aparecen señalados por algo negativo que no se especifica en los mismos pasajes de los demás Evangelios (Mt 26:56). A veces Mateo omite referirse al hecho de que los discípulos comparten la culpa de Pedro (Mt 16:23), mientras que en otras ocasiones se les señala como partícipes de su culpa (Mt 14:31). Hay veces en que parece que Mateo intencionadamente transmite la conexión tradicional de los discípulos con el título apostólico de «los Doce» (Mt 10:1), pero otras da a entender que se trata de un círculo más amplio de discípulos (Mt 8:21; 12:49–50; 27:55–57).

4.1.1. Comprendiendo la enseñanza de Jesús. Mateo ha organizado su material sobre los discípulos de manera que se acentúe el papel de Jesús como maestro de sus discípulos. Cada uno de los discursos principales va dirigido primordialmente a los discípulos (Mt 5:1; 10:1; 13:10, 36; 18:1; 23:1; 24:1–3), y a menudo las secciones didácticas se transforman en perícopas explícitas de enseñanza a los discípulos mediante la inclusión del término «discípulo» (Mt 8:21, 23; 9:27; 10:42; 12:49; 13:10; 15:23; 16:5; 17:6, 10; 18:1; 19:10; 21:20; 24:3; 26:8, 40, 45). En al menos tres ocasiones la enseñanza de Jesús acaba en una declaración explícita que

los discípulos entienden (Mt 13:51; 16:12; 17:13), mientras Marcos dice que los discípulos no lo comprenden (Mc 6:52; 8:21; 9:10, 32). Algunos especialistas toman este contraste entre la «comprensión» de los discípulos en Mateo y la «incomprensión» en Marcos como una indicación de que Mateo ha idealizado a los discípulos omitiendo o rebajando cualquier aspecto peyorativo sobre ellos. Pero es más bien lo contrario; aunque no se centre en el fracaso de los discípulos (e. g., Mt 8:25; 13:16; 14:23), Mateo habla explícitamente de lo deficiente de su fe (Mt 14:31; 16:8, 22–23; 17:20) y de hecho presenta aspectos negativos de los discípulos (e. g., Mt 26:8, 56). La censura de Jesús hacia sus discípulos resalta su continua incomprensión, pero también le asegura al lector que la continua presencia y enseñanza de Jesús estará con la comunidad para llevarla a un discipulado más auténtico (Brown; *contra* Luz, cap. 7).

4.1.2. Ejemplos de existencia cristiana. Mateo no ha pretendido que los discípulos sean un paradigma idealista. Muestra rasgos tanto positivos como negativos. El aspecto positivo, que está especialmente presente en las enseñanzas sobre el discipulado, muestra lo que les sucederá a los verdaderos discípulos que obedecen y siguen plenamente a Jesús. Los rasgos negativos señalan lo que puede sucederle a los discípulos que no se identifican con Jesús en su obediencia a la voluntad del Padre (e. g., tropiezan [Mt 16:23], huyen [Mt 26:56], se duermen [Mt 26:40, 45], actúan con una audacia atrevida [Mt 26:35]). Los discípulos, a los que se presenta de manera positiva y negativa (Mt 15:23; 16:5–12, 19; 17:6–7; 19:13–15), se convierten en ejemplos de seguidores imperfectos de Jesús a los que se enseña cómo crecer en su solidaridad con Jesús. Y como ejemplo para la iglesia de Mateo, se convierten en una demostración muy práctica y realista de lo que significa que a uno le llamen «discípulo» (Mt 28:16, 19).

4.1.3. Con Jesús o contra él. Hay tres grupos —los discípulos de Jesús, las multitudes y los líderes judíos— que sirven de trasfondo a la historia mateana de Jesús. Los dirigentes judíos son los antagonistas, aquellos que están en contra de Jesús y que comparten la responsabilidad con los romanos por la crucifixión de Jesús. Las multitudes son básicamente un grupo neutral que es objeto del ministerio de predicación, enseñanza y curaciones de Jesús, pero como grupo no deposita su fe en él. Al principio las multitudes se maravillan de la enseñanza y los milagros de

Jesús (Mt 7:28–29; 9:8) y reciben la atención compasiva del Maestro (Mt 9:35–38; 14:13–14), aparentemente tomando partido por él. Acudían a él para ser sanados (Mt 15:29–31) y escuchar su enseñanza (Mt 5:28–29), pero cada vez más demuestran su terquedad (cf. Mt 13:2–3, 10–17, 34–36), hasta que al final los líderes judíos persuaden a las multitudes para que pidan la muerte de Jesús (Mt 27:15–25).

Los discípulos son los verdaderos seguidores de Jesús, los verdaderos creyentes. Sólo los discípulos están «con» Jesús como seguidores suyos tras la resurrección, incluidas las mujeres, que son los primeros testigos (véase Love, 186–219). Después de su *resurrección Jesús envía a los discípulos a las naciones para que hagan discípulos de ellas (Mt 28:16–20).

4.1.4. Simón Pedro. Dado que los discípulos operan en el Evangelio de Mateo como un ejemplo, tanto positivo como negativo, de lo que significa ser un discípulo, el retrato de Simón Pedro que aparece en el Evangelio de Mateo proporciona un ejemplo personalizado de discipulado para la iglesia mateana. La mayor parte del tiempo Mateo presenta a los discípulos como una unidad colectiva anónima, sin rostro. Pedro destaca muchísimo frente a este fondo de anonimato, siendo el único discípulo mencionado por nombre que se convierte en centro de especial atención. Su papel es muy parecido al que tiene los discípulos como grupo: el de ejemplo. En sus puntos fuertes y sus debilidades puede ser un ejemplo para la iglesia de Mateo; de manera que Mateo acentúa el elemento auténticamente humano en Pedro. La iglesia encontraría muchas cosas en común con las características típicamente humanas de Pedro. En su parecido con los creyentes corrientes, con sus altibajos, sirve como medio para instruir a la iglesia en la senda del discipulado.

Asimismo, Pedro desempeña esta función para los líderes de la iglesia mateana. En su éxito y su fracaso como líder, Pedro es un caso práctico muy instructivo para el liderazgo de la iglesia de Mateo. En varias ocasiones las preguntas y respuestas de Pedro a Jesús en nombre del resto de los discípulos eran asuntos que todavía resultaban relevantes para la iglesia de los tiempos de Mateo (e. g., Mt 15:15; 17:24–25; 18:21). Mientras Jesús instruye a Pedro, también imparte instrucción para la iglesia y sus dirigentes. Pedro desempeñará un papel fundacional en el establecimiento de la iglesia, pero el foco sigue colocándose sobre

Jesús, quien afirma: «Yo edificaré mi iglesia» (Mt 16:18). Del mismo modo que Jesús había llamado a Pedro, le había corregido e instruido, así también lo haría con la iglesia (Wilkins 1992, cap. 5; Meier, 221–45; de forma más general sobre Pedro, véase Wiarda).

4.1.5. Encomendados a hacer discípulos. Mateo concluye su Evangelio con la comisión de Jesús de «hacer discípulos» entre las naciones (Mt 28:18–20). La orden es dada al menos a los once discípulos restantes (Mt 28:16–17), y al mandarlos a «hacer discípulos de todas las naciones», Jesús les está diciendo que continúen con la tarea de hacer discípulos que él había comenzado con ellos.

El imperativo «hacer discípulos» (*mathēteusate*) implica tanto la llamada al discipulado como el proceso de crecimiento en el mismo. Mientras los hombres y las mujeres son llamados de entre las naciones a comenzar la vida como discípulos, a su vez deben seguir a Jesús a través del bautismo y de la obediencia a su enseñanza. Los participios «bautizando» (*baptizontes*) y «enseñando» (*didaskontes*) describen actividades a través de las cuales el nuevo discípulo crece en su discipulado. El crecimiento en el discipulado incluye tanto la identificación con la muerte y resurrección de Jesús (bautismo) como la obediencia a todo lo que Jesús mandó a los discípulos durante su ministerio en la tierra (enseñándoles a obedecer todo lo que Jesús ordenó).

Jesús concluye la comisión con el elemento crucial del discipulado: la presencia de su maestro («Y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» [Mt 28:20]). Mientras el nuevo discípulo es bautizado y enseñado a obedecer todo lo que Jesús mandó, Jesús está presente. Aquellos que obedecen el mandamiento se sienten reconfortados al saber que el Jesús resucitado continuará transformando a todos sus discípulos. Jesús, el maestro, está siempre presente para que sus discípulos le sigan.

4.1.6. Un manual sobre el discipulado. El Evangelio de Mateo es, al menos en parte, un manual sobre el discipulado. Durante el proceso de transmisión de su tradición sobre los discípulos, Mateo exalta a Jesús como el supremo *Señor y maestro de los discípulos históricos y de la comunidad pospascual. Aunque los discípulos son susceptibles de no comprender (como ocurre en Marcos), Mateo hace hincapié en que la enseñanza de Jesús podía traer comprensión si tan sólo obedecían. Hay

varios factores que apuntan a la intención de Mateo de proporcionar en su Evangelio recursos para el discipulado: (1) los discursos principales van dirigidos, al menos parcialmente, a los discípulos (Mt 5:1–2; 10:1–2; 13:10; 18:1; 23:1–3); (2) la mayoría de los dichos dirigidos a los discípulos son, de hecho, enseñanzas sobre el discipulado; (3) se presenta a los discípulos de una manera básicamente positiva, aunque también realista; y (4) los discípulos son llamados, formados y comisionados para que desempeñen el mandamiento crucial de «hacer discípulos» (Mt 28:19). Se define claramente cuál es la meta de la vida de fe del creyente y se equipa al discípulo para que haga más discípulos.

4.2. Marcos: siervos del siervo redentor.

4.2.1. Perfiles opuestos. Marcos revela los perfiles opuestos de los discípulos, lo que le lleva a retratarlos de un modo que tal vez resulte el más ambiguo de todos los relatos evangélicos (véase Henderson, 3–27; Wilkins 2004, 51–53). Por otro lado, se ofrece una imagen positiva de los discípulos cuando se les presenta como personas especialmente seleccionadas y comisionadas con *autoridad por Jesús (Mc 1:16–20; 3:13–19a) para oír los secretos del reino (Mc 4:10–12) y promover su ministerio (Mc 3:14–15; 6:7–13, 35). Empoderados por Jesús para desarrollar su ministerio en Israel, los discípulos hacen lo que hace Jesús: predican, *sanan y echan fuera *demonios.

Por otra parte, los discípulos se presentan en términos poco favorecedores cuando, a pesar de haber sido iluminados y empoderados, se ve que siguen sin entender. No comprenden la enseñanza de Jesús mediante parábolas (Mc 4:13; 7:17–18), no llegan a entender la verdadera identidad de Jesús como el *Hijo de Dios que calma el mar (Mc 4:35–41; 6:45–52) y no perciben el potencial de Jesús para alimentar a las multitudes de forma sobrenatural (Mc 6:34–44; 8:1–10). Y lo que es peor aún, los discípulos no entienden de verdad la naturaleza del ministerio o la enseñanza de Jesús (Mc 8:14–21), que en esencia llevan implícito el camino de la cruz (Mc 8:31–33; 9:30–32) a través del servicio (Mc 10:32–45). Esta incomprensión finalmente lleva a Judas a traicionar a Jesús (Mc 14:43–46), a los discípulos a abandonarle (Mc 14:50) y a Pedro a negarle (Mc 14:54, 66–72). En la tumba vacía «solamente tres mujeres representan a una escasa minoría de seguidores fieles» (Henderson, 248).

4.2.2. Pensando en las cosas de Dios. Si bien Marcos tiene en alta

estima a los discípulos, emplea sus fallos para instruir a su comunidad (Best, 15–16). Así, Marcos se ocupa de un hecho histórico: durante la vida de Jesús aquí en la tierra los discípulos no llegaron a entenderlo completamente. Marcos utiliza a los discípulos históricos para mostrar a sus lectores lo difícil que resulta el misterio de Jesús y la cruz. A través del desarrollo de su trama, Marcos establece un contraste entre dos puntos de vista fundamentalmente opuestos en cuando a su mensaje evangélico: «pensar en las cosas de Dios» y «pensar en las cosas de los hombres» (cf. Mc 8:33). La respuesta de los discípulos a Jesús ocupa una parte importante de la trama. Ellos habían sido especialmente llamados para seguir a Jesús y responder a él como el único que efectivamente proclama el «evangelio de Dios» (Mc 1:14). A ellos se les concedió el misterio del reino; ellos experimentaron en sus propias vidas la actividad redentora de Dios. Aun estando al corriente de una enseñanza especial y siendo incluso empoderados para actuar en el nombre de Jesús para predicar el *evangelio, sanar, exorcizar y enseñar, no acabaron de comprender. Llegaron a estar confusos y temerosos. Cuando llegó la adversidad, los discípulos manifestaron incredulidad y dureza de corazón. Esta confusión socavó la percepción básica de quién era Jesús, así como las implicaciones de la identidad de Jesús para la vida de discipulado (Guelich, 434). Sin embargo, la escena de la resurrección da cumplimiento a las predicciones de Jesús (Mc 9:9; 14:28) y obliga al lector a proyectar la reconciliación de los discípulos y Pedro con Jesús, ya que le verán en Galilea, tal como les dijo (Mc 16:7). La convocatoria en Galilea ofrece la seguridad de que Pedro y los discípulos, a pesar de negar y abandonar a Jesús, no han sido rechazados por el Señor resucitado. Deben continuar pensando en las cosas de Dios (Hooker, 11–28).

4.2.3. La grandeza de ser siervo. Aunque Jesús ha venido como el Hijo real, ungido por el Espíritu y prometido por Dios para anunciar e inaugurar el reino, Marcos escribe para corregir a aquellos que se sienten tentados a contemplar la *gloria de la consumación final del reino en lugar de sus vulnerables inicios. El reino está aquí de un modo oculto, y Jesús el Mesías, el Hijo de Dios (Mc 1:1), debe ser entendido desde el punto de vista del sufrimiento y de la cruz (Mc 8:31–33; 9:30–32; 10:32–34). La afirmación fundamental del servicio en Marcos 10:45 declara la esencia del ministerio de Jesús (*véase* Siervo de Yahvé). Si comprenden

esto, los discípulos entenderán la esencia del discipulado como servicio, incluidos su motivación, posición, ambición, expectativas y ejemplo (cf. Mc 9:33–37; 10:35–45 dentro de la sección general sobre el discipulado de Mc 8:27–10:45). El discípulo que tiene el privilegio de ser un miembro del reino de Jesús es un siervo, lo que significa pensar los pensamientos de Dios (Mc 8:31–33), andar en pos de la vida de la cruz (Mc 8:34–38) a través del mensaje (Mc 9:1–8) y el ejemplo de Jesús (Mc 9:9–32), y por lo tanto rechazando el estatus (Mc 9:33–37), el exclusivismo (Mc 9:38–10:16) y los tesoros de este mundo (Mc 10:17–31). En el Evangelio de Marcos, los discípulos son miembros privilegiados del reino de Dios, y su incomprensión procede de sus expectativas mundanas. La instrucción sobre el discipulado los lleva a pensar a la manera de Dios, al camino del sufrimiento y la cruz a través del servicio. Como único maestro de sus discípulos, Jesús proporciona el verdadero paradigma del discipulado. L. Hurtado lo dice muy bien: «Marcos convierte a Jesús en el único modelo adecuado de discipulado» (Hurtado, 25 [véase también Danove]).

4.3. Lucas: seguidores que recorren un camino costoso. Para percibir la manera que tiene Lucas de entender el discipulado hace falta tomar en consideración el uso literario tanto en el Evangelio como en Hechos, así como comparar el Evangelio de Lucas con los otros Sinópticos.

4.3.1. Distintivos lucanos. El uso del término «discípulo» en el Evangelio de Lucas prefigura su uso en Hechos. A la gran multitud de discípulos en Lucas 6:13, 17 se la distingue de la «gran multitud de gente» (Lc 6:17). En contraste con las multitudes, a las que se podría denominar «los curiosos», los discípulos son creyentes convencidos en Jesús. En Hechos, «discípulo» (Hch 6:1–2, 7; 9:10, 26; 11:26; 14:21–22; 15:10; 16:1) se utiliza como sinónimo de «creyentes» en Cristo (cf. «creyentes» [Hechos 4:32]; «discípulos» [Hechos 6:2]). Discípulos son todos aquellos que confiesan a Jesús como el Mesías. El término se emplea como sinónimo de «cristianos» (Hch 11:26; 26:28), «santos» (Hch 9:13, 32, 41) y «nazarenos» (Hch 24:5).

La imagen de los discípulos en el Evangelio de Lucas presenta muchas similitudes con las que encontramos en Mateo y Marcos, pero también se producen diferencias. Las diferencias más notables son: (1) los relatos del llamamiento de los primeros seguidores de Jesús (Lc 5:1–

11; cf. Mt 4:18–22; Mc 2:16–18); (2) la mención de un gran número de discípulos que nunca aparecen en Mateo o Marcos (Lc 6:13, 17, 19; 19:37–39); (3) el hecho de que Jesús envía no sólo a los Doce (Lc 9:1–6; cf. Mc 6:6b-13; Mt 10:1–15) sino también a otros setenta (y dos) (Lc 10:1–16); (4) un viaje de predicación a través de Galilea durante el cual Jesús no sólo tenía «con él» a los Doce sino también a varias mujeres seguidoras suyas a las que había sanado y que ahora contribuían apoyándolos a él y a los Doce (Lc 8:13); (5) el escándalo de la negación de Pedro se ve un tanto atemperada por la *oración de Jesús por Pedro y la insinuación de su futuro papel como reforzador de los demás discípulos (Lc 22:31–32); (6) la omisión de la devastadora declaración de que todos los discípulos abandonaron a Jesús y huyeron cuando se produjo la traición en *Getsemaní (Lc 22:53–54; cf. Mt 26:56; Mc 14:50); (7) su inclusión de una declaración sobre un grupo de hombres que conocían a Jesús y estaban con las mujeres de Galilea en la crucifixión (Lc 23:49: *pantes hoi gnōstoi* [masc. pl.]; cf. Mt 27:55–56; Mc 15:40–41) (véase Fitzmyer, 117–45).

4.3.2. Seguidores del Camino. «Seguir a Jesús» es una expresión sinónima para el discipulado, pero Lucas hace una descripción singular de ese fenómeno: los discípulos de Jesús son seguidores en «el camino». Para Lucas, la propia salvación es «el camino» (*hē hodos*), un tipo de vida revelado por Dios. Esta idea de la salvación como «el camino» lleva a que en Hechos se llame a la comunidad cristiana «el Camino» (Hch 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22), una designación o título tempranos para la comunidad organizada de discípulos, que en último término se conoce como «la iglesia». Así pues, los discípulos deben entrar y recorrer ese camino, siguiendo las pisadas del maestro.

4.3.3. Entrada al Camino. Tanto en su Evangelio como en Hechos, Lucas enfatiza que la entrada en el camino de la salvación y el discipulado se encuentra mediante la fe (Lc 7:50; 8:48; 17:19; cf. Hechos 10:43; 13:38–39; 16:31). Más que los demás evangelistas, Lucas hace hincapié en que la verdadera fe se caracteriza por «considerar el coste», tanto positiva como negativamente, de lo que entraña la vida del discipulado. Considerar el coste negativamente significa reconocer que uno entra en la vida de discipulado a través de la renuncia a todas las otras lealtades y ofreciendo su lealtad absoluta a Jesús como maestro. Un pasaje clave es Lucas 14:25–33, donde Jesús se dirige a las

multitudes y les habla de las condiciones para entrar en el discipulado. Las multitudes todavía no han comenzado a seguir a Jesús, y antes de comprometerse Jesús les dice que deben considerar el coste. Nada más puede evitar que la atención del discípulo esté centrada en la lealtad a Jesús: ni la familia (Lc 14:26), ni la propia vida (Lc 14:27), ni nada en absoluto (Lc 14:33). Adentrarse en el camino del discipulado significa entrar por la puerta estrecha de la salvación (Lc 13:22–30) para seguir únicamente a Jesús (Lc 9:23; 14:27).

Considerar el coste positivamente significa reconocer que el *amor a Dios —la lealtad absoluta a él— ocupa el centro de la fe. Un pasaje clave es Lucas 10:25–37, donde un hombre de leyes vino a Jesús preguntando cómo conseguir la vida eterna. Este hombre entendió correctamente que para conseguir la vida eterna el corazón, el alma, la mente y las fuerzas de una persona debían centrarse en amar a Dios, y que la demostración práctica del amor a Dios consistía en amar al prójimo como a uno mismo. Considerar el coste en el sentido positivo significa reconocer que el amor a Dios y al prójimo es la prueba de que uno ha asumido un compromiso incondicional con Jesús y su camino.

4.3.4. Recorriendo el Camino. El discipulado comienza entrando en el camino de la salvación, y avanza a medida que uno transita por «el camino». Lucas especifica que la negación de uno mismo, tomar la cruz y seguir a Jesús caracterizan no sólo la entrada en el camino sino también la vida en el camino. Mediante el añadido de «cada día» al dicho sobre tomar la cruz, el Jesús lucano invita a una negación diaria del yo, a llevar la cruz diariamente y a seguir cada día los pasos del maestro (Lc 9:23; cf. Mc 8:34). La vida en el camino implica ser hacedores de la palabra (Lc 11:27–28), porque no todos los que están recorriendo el camino pertenecen de verdad al camino. Las declaraciones públicas de compromiso deben ser juzgadas por el fruto de la vida de la persona (Lc 6:43–49; 19:11–27). Ese fruto consiste, al menos en parte, en amar y hacer el bien a otros (Lc 6:17–36), administrar adecuadamente las posesiones materiales (Lc 6:35; 8:3), servir (Lc 22:24–30), orar (Lc 10:2; 11:1; 18:1–8) y dar testimonio del camino (Lc 9:1–6; 10:1–12, 17–20; 12:8–12; 14:23–24; 24:44–49).

Cuando se interpretan en el contexto del marco social y religioso del siglo I A. D., estas demandas nos permiten ver que Jesús estaba llamando a una clase distinta de discipulado. Convertirse en discípulo de Jesús no

era un cambio vocacional o una afiliación política, ni siquiera sentir una nueva estimulación por Dios; era enfrentarse a la decisión eterna de si se iba a seguir a Jesús como el camino a la vida eterna. Cualquier otra vinculación o compromiso, fuera familiar, religioso o económico, era la sustitución de Jesús por otro maestro.

4.4. Juan: creyentes marcados por Jesús. Pese a emplear metodologías distintas, existe un acuerdo general entre los especialistas sobre los tres aspectos fundamentales del discipulado desde la perspectiva joánica (Segovia, 90–92; véase también Chennattu, 1–22).

4.4.1. Reconocimiento y creencia. Aquí hay que decir tres cosas. Primera, la característica central del discípulo es la creencia o aceptación de las afirmaciones de Jesús con respecto al Padre. Los discípulos, en especial los Doce (Jn 6:67, 70; 13:18; 15:16, 19; cf. Jn 6:64, 66), son típicamente aquellos que desde el principio reconocen, aclaman y creen en Jesús por ser quien es (Jn 1:41, 45, 49; 6:69; 13:13; 20:28–31; 21:7, 12b; cf. Jn 20:31). Después de las primeras señales de Jesús y las manifestaciones de su gloria, sus discípulos creyeron en él. Este tipo de fe difiere cualitativamente de la creencia de otros que observan sus señales milagrosas en Jerusalén. Jesús considera su fe como deficiente y no confía en ellos (Jn 2:23–25).

Segundo, la fe que se presenta debe ir acompañada y pasar necesariamente por un proceso gradual de comprensión y percepción. Los discípulos carecen de una comprensión completa de «la hora» del ministerio de Jesús (Jn 2:21–22; 4:27, 33; 6:60; 9:2; 10:6; 11:8, 11–15; 12:16; 13:36; 14:5, 8, 22; 16:17–18), pero a través del ministerio y la enseñanza de Jesús (Jn 6:67–71; 9:2–7; 11:5–45), de las apariciones tras su resurrección (Jn 20:8–10, 17–18, 19–21) y de la recepción del Espíritu (Jn 20:19–23) finalmente comprenden el estatus completo de Jesús como «Señor y Dios» (Jn 20:28).

Tercero, se establece un permanente y deliberado contraste entre creyentes y no creyentes, entre discípulos y no discípulos. El no discípulo, el no creyente, forma parte del «mundo» incrédulo. Aunque por definición la categoría de «mundo» incluye a cualquiera que rechaza las pretensiones de Jesús, esa categoría se convierte prácticamente en sinónimo de «los judíos» como pueblo y líderes que se oponen a Jesús, lo que da pie a la aparición de un contraste muy concreto entre los discípulos que creen y los judíos incrédulos (Jn 1:10–11; 3:19; 7:4, 7;

8:23; 12:31; 14:17, 19, 22, 27, 30, 31; 18:36).

4.4.2. Una fe deficiente. Tras un discurso que muchos de sus discípulos encuentra especialmente duro de aceptar (Jn 6:60), Jesús condena a esos discípulos por su incredulidad (Jn 6:64). Al parecer estos discípulos están siguiendo a Jesús porque se trataba de un fascinante nuevo milagrero y maestro, y, al igual que en Juan 2:23–25, Jesús reconoce lo deficiente de su fe. Ellos han asumido algún tipo de compromiso con Jesús, pero cuando su enseñanza no se ajusta a sus expectativas, lo abandonan (Jn 6:66).

4.4.3. Marcas de creer. Una vez que este grupo de discípulos de Jesús se marcha, Jesús les pregunta a los Doce si ellos también quieren dejarle. Simón Pedro da un paso al frente para ofrecer una clara declaración de lo que significa para los Doce seguir a Jesús: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Y nosotros hemos creído y conocemos que tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente» (Jn 6:68–69). Creer es estar convencido de la identidad de Jesús y de la verdad de sus palabras. Desde este punto en adelante el Evangelio de Juan utiliza la palabra «discípulo» solamente para referirse a aquellos que profesan creer en Jesús para la vida eterna. Además, Juan recoge tres dichos de Jesús que sirven para probar la realidad de la fe de los discípulos. La fe interior provocará un cambio tan radical que la vida exterior mostrará evidencias de esa fe.

La primera marca del auténtico discípulo es «permanecer» (*menō*) en Jesús y en sus palabras (e. g., Jn 6:56; 8:31; 15:4) (*véase* Permanecer). Aunque algunos judíos creen en Jesús, el contexto que sigue indica la naturaleza de su fe: necesitan ser liberados de su pecado (cf. Jn 8:32 con Jn 8:33–36), tratan de matarle (Jn 8:37), su Padre es el diablo (Jn 8:42–44), no son de Dios (Jn 8:47) e intentan apedrear a Jesús (Jn 8:59). La fe de estos judíos es deficiente, parecida a los que creyeron de manera deficiente en Juan 2:23–25. El verdadero discipulado, la auténtica fe, se demostrará permaneciendo en las palabras de Jesús. Esto significa ir más allá de la mera curiosidad y convencerse de la verdad de las palabras de Jesús para el significado y propósito de la vida (cf. Jn 6:66–69). La prueba de la fe verdadera se ve en los discípulos que se aferran a la palabra de Jesús como la verdad para cada área de la vida. Los verdaderos discípulos son liberados de la esclavitud al pecado a través de la palabra liberadora de Jesús.

Amarse unos a otros, tal como Jesús los ha amado, es la segunda marca identificadora del verdadero discípulo-creyente (Jn 13:34–35; cf. Jn 15:12–17). El amor de los discípulos los unos por los otros muestra que son discípulos de Jesús y que no pertenecen al mundo de la humanidad. Puesto que el contraste es entre el mundo y los discípulos, aquí se incluye a todos los discípulos. El amor no es la prueba de un compromiso superior; el amor a otros discípulos es la prueba de que uno es creyente.

La tercera marca del discípulo es una vida que lleva fruto (Jn 15:8). El verdadero discípulo-creyente llevará el fruto de la nueva vida y misión porque la verdadera transformación de la vida reside en la rama (véase Köstenberger, 184–85). El incrédulo no llevará fruto, ya que las ramas que no tienen vida no pueden dar fruto. Al final, las ramas que no llevan fruto serán cortadas y arrojadas al fuego (Jn 15:6): una imagen que coincide con otras representaciones del destino final de los no creyentes.

5. Conclusión.

Jesús tomó un fenómeno habitual en el mundo antiguo —la relación entre un maestro y su discípulo— y en el transcurso de su ministerio le dio una forma distinta para expresar su tipo de discipulado. Para entender y practicar el discipulado de una manera clara debemos fijarnos primero en la imagen de Jesús con sus discípulos que se desprende de los Evangelios, y así comprender lo que significa para el discipulado hoy: vivir una vida plenamente humana en este mundo en unión con Jesucristo y creciendo conforme a su imagen (Wilkins 1992, 41–42).

Véase también APÓSTOL; DISCÍPULO AMADO; FAMILIA; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; MISIÓN; GENTE, MULTITUD; ESCLAVO, SIERVO; MUJERES.

BIBLIOGRAFÍA. **E. Best,** *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark* (Edimburgo: T & T Clark, 1986); **J. K. Brown,** *The Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples* (SBLAB 9; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002); **R. M. Chennattu,** *Johannine Discipleship as a Covenant Relationship* (Peabody, MA: Hendrickson, 2006); **L. H. Cohick,** *Women in the World of the Earliest Christians: Illuminating Ancient Ways of Life*

(Grand Rapids: Baker Academic, 2009); **P. L. Danove**, The Rhetoric of the Characterization of God, Jesus, and Jesus' Disciples in the Gospel of Mark (JSNTSup 290; Edimburgo: T & T Clark, 2005); **J. D. G. Dunn,** *Jesus' Call to Discipleship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); **J. A. Fitzmyer,** *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching* (Nueva York: Paulist Press, 1989); **R. A. Guelich,** *Mark 1–8:26* (WBC 34A; Dallas: Word, 1989); **S. W. Henderson,** *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark* (SNTSMS 135; Cambridge: Cambridge University Press, 2006); **M. Hengel,** *The Charismatic Leader and His Followers*, trad. J. C. G. Greig (Nueva York: Crossroad, 1981); **M. D. Hooker,** *Endings: Invitations to Discipleship* (Peabody, MA: Hendrickson, 2003); **L. W. Hurtado,** «Following Jesus in the Gospel of Mark—and Beyond», en *Patterns of Discipleship in the New Testament*, ed. R. N. Longenecker (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) 9–29; **C. S. Keener,** *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **C. Keith,** *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee* (LNTS 413; Londres: T & T Clark, 2011); **A. J. Köstenberger,** *The Missions of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel*: *With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); **S. L. Love,** *Jesus and Marginal Women: The Gospel of Matthew in SocialScientific Perspective* (Matrix: The Bible in Mediterranean Context 5; Eugene, OR: Cascade, 2009); **J. Lunde,** *Following Jesus, the Servant King: A Biblical Theology of Covenantal Discipleship* (Grand Rapids: Zondervan, 2010); **U. Luz,** *Studies in Matthew*, trad. R. Selle (Grand Rapids: Eerdmans, 2005); **S. McKnight,** «Jesus and the Twelve», en *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence*, ed. D. L. Bock y R. L. Webb (WUNT 247; Tubinga: Mohr Siebeck, 2009) 181–214; **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 3: *Companions and Competitors* (Nueva York: Doubleday, 2001) - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Compañeros y competidores (Estella: Verbo Divino, 2003); **P. K. Nelson,** *Leadership and Discipleship: A Study of Luke 22:24–30* (SBLDS 138; Atlanta: Scholars Press, 1994); **R. Neudecker,** «Master-Disciple/Disciple-Master Relationship in Rabbinic Judaism and in the Gospels», *Greg* 80 (1999) 245–61; **J. Neusner,** *Invitation to the Talmud: A Teaching Book* (Nueva York: Harper & Row,1973); **H. Pattarumadathil,** *«YourFatherin Heaven»: Discipleship in Matthew as a*

Process of Becoming Children of God (AnBib 172; Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2008); **K. H. Rengstorf,** «μαθητής», *TDNT* 4:415–61; **F. Segovia,** ed., *Discipleship in the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1985); **M. J. Wilkins,** *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel: As Reflected in the Use of the Term* μαθητής (NovTSup 59; Leiden: E. J. Brill, 1988); ídem, *Following the Master: A Biblical Theology of Discipleship* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); ídem, «Unique Followers of a Unique Master: Discipleship in the Gospel According to Mark», *SBJT* 8, no. 3 (2004) 50–68; **D. O. Wenthe,** «The Social Configuration of the Rabbi-Disciple Relationship: Evidence and Implications for First Century Palestine», en *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint: Presented to Eugene Ulrich*, ed. P. W. Flint, E. Tov y J. C. Vanderkam (VTSup 101; Leiden: E. J. Brill, 2006) 143–74; **T. Wiarda,** *Peter in the Gospels: Pattern, Personality and Relationship* (WUNT 2/127; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000).

M. J. Wilkins

DISCURSO DE DESPEDIDA

Los antiguos encontraban de gran interés las últimas palabras de una persona destacada. La escena es tan frecuente que el «discurso de despedida» (también llamados «discurso final», o «testamento») se ha convertido en un género reconocido de la literatura antigua. Contiene las últimas palabras que un personaje a punto de morir dirige a aquellos íntimamente relacionados con él (con una agenda que sin duda mira hacia el futuro). Los Evangelios incluyen dos escenas de este tipo relacionadas con Jesús (Lc 22:14–38 y Jn 13–17). Este artículo analiza su interpretación a la luz de este género.

1. El Género
2. El discurso de despedida lucano
3. El discurso de despedida joánico

1. El Género.

1.1. Descripción. El género de la escena de despedida varía en cuanto a las partes que lo componen y la complejidad de las mismas. Por lo tanto, es mejor describir una serie de convenciones que podrían emplearse en lugar de una forma fija monolítica (Kurz 2000, 71). Estas características incluyen el anuncio de la muerte, dichos o exhortaciones parenéticos, profecías o predicciones, relatos retrospectivos de la vida

del individuo, determinación de un sucesor, una oración, las últimas instrucciones e instrucciones para su entierro (Segovia, 12).

Como ejemplos grecorromanos de escenas de despedida tenemos a Platón, *Fedón*; Plutarco, *Catón el Menor* 66; *Oto* 15–17; Diógenes Laercio, *Epicuro* 10.16–18. Entre los ejemplos que aparecen en la literatura judía extrabíblico están los *Testamentos de los Doce Patriarcas*; 1 Macabeos 2:49–70; Tobías 14:3–11; Filón, *Vida de Moisés* 2.288–292; Josefo, *Antigüedades de los judíos* 4.309–331; 12.279–284. Ejemplos bíblicos son Deuteronomio 31–33; Josué 23–24; 1 Samuel 12:1–25; 1 Crónicas 28–29; Lucas 22:21–38; Juan 13–17; Hechos 20:17–38 (Kurz 1985, 262–63). También es posible considerar tanto a 2 Pedro como a 2 Timoteo como testamentarios en su naturaleza. En los Evangelios canónicos sólo Lucas 22:14–38 y Juan 13–17 son candidatos viables.

1.2. Cuestiones literarias. Las dos escenas de los Evangelios se asemejan más a la literatura testamentaria judía que a sus homólogas grecorromanas. La literatura testamentaria judía difiere de los ejemplos grecorromanos en aspectos importantes. En primer lugar, destaca las predicciones o profecías sobre el futuro desde una perspectiva teológica monoteísta (por ejemplo, Tob 14:4–7, comprensiblemente algo no habitual en fuentes paganas). En segundo lugar, los ejemplos de la literatura testamentaria judía son más largos. Los discursos de despedida grecorromanos tendían a ser breves, y sólo unos pocos tienen una extensión significativa (nótese, por ejemplo, las treinta y dos palabras de Plutarco en *Catón el Menor*) (véase Kurz 1985, 255). En tercer lugar, muchas de las muertes en la literatura pagana son suicidios que proporcionan un ejemplo de cómo morir noblemente (de nuevo, por ejemplo, *Catón el Menor*). En la literatura testamentaria del mundo judío (derivado de los ejemplos bíblicos, especialmente Gn 48–49) comúnmente se centra en el hombre de Dios que deja palabras de instrucción para que sus seguidores las lleven a cabo después de su muerte (por ejemplo, *Testamentos de los Doce Patriarcas*, que dejan instrucciones éticas derivadas de los ejemplos de las vidas de los patriarcas).

Sin embargo, los relatos evangélicos también se desvían de los testamentos judíos en ciertos puntos clave (para nueve diferencias, véase Bammel, 111–19). Esto va en contra de la idea de que los géneros son formas inflexibles. En lugar de proponer nuevos géneros y subgéneros, R.

Sheridan sugiere leer la escena a la luz de la utilización de género en la literatura antigua. Para Sheridan, siguiendo al teórico literario M. Bakhtin, los géneros literarios no son formas rígidas que requieran que uno trate de buscar otra clasificación de género cuando una forma se desvía de la forma esperada (un enfoque taxonómico). En cambio, cada texto «emplea» un género en lugar de «pertenecer» a un género determinado. Los géneros son una composición abierta y el autor puede modificarlos dentro de los parámetros generales que influyen en la posible interpretación (Sheridan, 295). Así pues, las divergencias en cuanto a la forma pueden indicar énfasis teológicos específicos de los distintos autores.

Por lo general, el propósito literario de la forma de despedida en los Evangelios centra la atención en la importancia de la enseñanza de Jesús (Green, 750). Más concretamente, tanto Lucas como Juan emplean el género para orientar al lector en cuanto al significado de la muerte de Jesús y la respuesta apropiada de los discípulos.

2. El discurso de despedida lucano.

La despedida lucana se produce inmediatamente después del discurso escatológico y antes de la pasión de Jesús. Al igual que en Mateo y Marcos, abarca la institución de la Cena del Señor (véase ÚLTIMA CENA), pero contiene material didáctico que no se encuentra en los otros Evangelios sinópticos. Es interesante observar que el relato de Lucas es similar a la secuencia de eventos de Juan, pero se diferencia en el contenido específico (véase Soards, 55). El material que se incluye da forma a la escena para que resulte un discurso de despedida de lo más reflexivo, aunque el entorno de la comida también trae a la mente, en menor medida, el *symposium* grecorromano.

2.1. El mensaje del discurso de despedida lucano. Una escena de despedida, dado que está llena de drama y emoción, tiende a destacar para el lector. El empleo de esta forma por parte de Lucas interpreta, de manera dramática, la muerte de Jesús mientras prepara la escena para el acto final (Johnson, 335). Además, define lo que es el auténtico *discipulado para sus seguidores en medio de una lucha cósmica.

2.1.1. Significado de la muerte del Señor (Lc 22:14–23). El discurso comienza con la institución de la Cena del Señor. El modo en que Jesús transforma la Pascua define en última instancia el significado de su

próxima muerte. Él dará su cuerpo y su sangre «por vosotros», en referencia a sus discípulos (Lc 22:19–20), para establecer la nueva alianza. El estímulo para este anuncio no es simplemente que Jesús va a morir, sino que su muerte cumple el plan de Dios (Lc 22:22). El anuncio del traidor de Jesús está entretejido dentro del relato sin que ningún marcador gramatical señale una pausa. El vínculo parece ser el desarrollo del plan de Dios. Si bien la traición resulta chocante, no es en absoluto algo desconocido para Jesús, y es necesario a fin de cumplir el plan de Dios que ha sido puesto en marcha. Sin embargo, Jesús deja constancia de la responsabilidad personal del traidor dentro de la soberanía divina.

2.1.2. La grandeza en el Reino (Lc 22:24–30). La siguiente unidad define la naturaleza del *reino venidero. Jesús ha mencionado en dos ocasiones la venida del reino en el discurso (Lc 22:16, 18). Al contrario que en el mundo actual, los grandes en el reino sirven como lo ha hecho Jesús (Lc 22:25–27). Por lo tanto aquí se expresa el tema común de Lucas de la inversión que supone el seguimiento de Jesús. Aunque el mensaje del servicio humilde no es exclusivo de Lucas (véase, por ejemplo, Mt 20:20–28; Mc 9:33–37; 10:35–45), su inclusión en la despedida de Jesús pone de relieve su importancia para el discipulado auténtico.

2.1.3. Predicción de pruebas inmediatas (Lc 22:31–38). El discurso concluye con una seria advertencia. El servicio humilde se lleva a cabo en medio de una batalla escatológica. Las predicciones de luchas cósmicas son habituales en los discursos de despedida judíos, y el relato de Lucas no es una excepción (Neyrey, 35). La narración anterior ya había mencionado el papel de Satanás en la lucha (Lc 22:3), lo que indica que se trata de una batalla *apocalíptica. El *diablo vuelve a mencionarse en Lucas 22:31, donde el uso del pronombre plural en el texto griego («Satanás *os* ha pedido para zarandearos como a trigo») indica que cada uno de los discípulos se enfrentará de forma individual con el diablo. El discurso concluye con una exhortación a todos los discípulos a estar preparados para su viaje. Jesús compara este viaje con el envío de los setenta (Lucas 10:4), pero esta vez los anima a llevarse un cinturón para el dinero y una bolsa y, azarosamente, a hacerse con una espada (Lc 22:36). Lo más probable es que la espada indique tener que enfrentarse a la hostilidad y no tanto que sirva para abogar por la

violencia (Green, 775). Todas estas expresiones de la lucha cósmica son el resultado del desarrollo del plan de Dios. Con la cita de Jesús de Isaías 53:12 (el *Siervo sufriente), Lucas cierra el círculo y lleva al lector a considerar nuevamente el propósito de la muerte de Jesús.

2.2. Conclusión. Mediante el empleo de la forma de despedida, Lucas destaca tres puntos importantes ante la proximidad de la cruz. En primer lugar, muestra a Jesús como dueño de su destino. Él no es simplemente una víctima de la tragedia; participa activamente en el desarrollo del plan de Dios. Es plenamente consciente de las dimensiones tanto terrenales como espirituales y está plenamente comprometido en completar el plan. Segundo, Lucas destaca el significado de la muerte de Jesús, guiando al lector para que vea la pasión de Jesús desde la perspectiva de su necesidad para establecer la nueva alianza. Por último, Lucas traza el camino del verdadero discipulado en el reino como el servicio humilde en medio de una lucha escatológica. El uso de la forma de despedida permite al escritor resaltar la importancia de estos puntos, que son temas importantes a lo largo del Evangelio de Lucas.

3. El discurso de despedida joánico.

La despedida joánica recuerda claramente al género de la escena de despedida (Parsenios, 4), pero algunas divergencias son muy acentuadas. Aunque algunos estudios anteriores han hecho hincapié en una compleja historia de la composición detrás del discurso (por ejemplo, Beutler; Detwiler), hay evidencias sólidas que apuntan a una composición unificada (véase Kellum). Como tal, la gran longitud de Juan 13:31–17:26 (casi el 15 por ciento de este Evangelio), marca las distancias con la mayoría de las formas de despedida, sean grecorromanas o judías. Por otra parte, la despedida de Juan no incluye reelaboraciones estrictas del pasado, profecías extensas, preparaciones funerarias; y contiene una analogía prolongada. Así, el discurso de despedida de Juan es familiar y algo único en relación con las formas conocidas.

El discurso de despedida joánico tiene algunos puntos en común con Deuteronomio y la despedida mosaica (Dt 31–33) (véase MOISÉS). La súplica de Jesús: «No se turbe vuestro corazón» (Jn 14:1), inmediatamente después de declarar su partida, es similar a la de Moisés: «Esfuérzate y sé valiente» (Dt 31:7) (Keener, 931). Por otra parte, la *oración final de Jesús (Jn 17) quizás sea una reminiscencia de

la bendición final de Moisés (Dt 33). Además de lo anterior, A. Lacomara sugiere una serie de vínculos conceptuales convincentes con Deuteronomio (por ejemplo, fe/amor/obediencia como expresión del amor al Padre/Cristo, el amor mutuo entre los creyentes, bendiciones para los creyentes, instrucciones para la propagación de la alianza). Este conjunto de alusiones sugiere enérgicamente que la despedida joánica sale de la *tipología de Jesús como el nuevo Moisés (bien establecida en los estudios sobre Juan) y la constitución y vida del pueblo de Dios bajo el nuevo pacto.

3.1. El mensaje del discurso de despedida joánico. El discurso propiamente dicho se divide en tres secciones principales con una introducción (Jn 13:31–38) y una breve conclusión (Jn 16:33). Juan 17, la oración final, funciona a modo de resumen y sirve de transición al arresto y pasión de Jesús. El discurso se produce en la noche anterior a la crucifixión de Jesús, y por tanto se sitúa en un punto estratégico del plan literario del Evangelio de Juan. A pesar de que Jesús se ha presentado ante Israel, ellos, por lo general, lo han rechazado (cf. Jn 1:11; 12:37). De Juan 13 hacia adelante, Jesús se ocupa de la creación y la vida de la comunidad mesiánica (cf. Jn 20:30–31). El discurso de despedida de Juan es la principal sustancia de esa enseñanza.

3.1.1. Consuelo y presencia continua (Jn 14:1–31). Juan 14:1–15 presenta dos llamamientos básicos: creer y *amor/obedecer. La intención inmediata es consolar a los discípulos a la luz de la inminente ausencia de Jesús. Sin embargo, creer en *Dios y amar a Dios y a su siervo son temas de la alianza familiares (Dt 6:5; Ex 14:31). Estas connotaciones del pacto son importantes para comprender la esencia del discurso de despedida de Juan.

Sin embargo, los puntos de discontinuidad entre los pactos son esclarecedores. En primer lugar, el objeto de la fe en el nuevo pacto son a la vez Dios y Jesús (Jn 14:1–6), y Jesús es el camino a y la esencia de la presencia del Padre (Jn 14:6, 21). En segundo lugar, en la despedida mosaica sólo Josué disfruta de la presencia del Espíritu de sabiduría (Dt 33:9), mientras que en Juan los verdaderos seguidores de Jesús recibirán el Paráclito y gozarán de varios beneficios (véase ESPÍRITU SANTO). Estos incluyen la continuación de la presencia de Jesús (Jn 14:18, 21), un maestro permanente que morará en su interior (Jn 14:16, 26) y la promesa de realizar obras mayores (Jn 14:12–14). Por último, en el

marco de la alianza mosaica las bendiciones vienen seguidas de maldiciones por violar el pacto (e.g., Dt 31:16–18), pero en Juan no aparece tal disposición.

3.1.2. La vida de la nueva comunidad (Jn 15:1–16:4a). La analogía de la vid y los sarmientos es un cambio importante con respecto al género del testimonio del período del Segundo Templo y a los ejemplos bíblicos de escenas de despedida. Su singularidad, entre otros factores, lo marca como el clímax del discurso, destacando la vida de la nueva comunidad mesiánica como un tema unificador a través de la segunda sección principal (Jn 15:1–16:4a). En esta analogía Jesús se identifica a sí mismo como la «vid verdadera» en contraste con Israel (Jn 15:1; cf. 5:7). La implicación no es que la nueva comunidad reemplace a Israel; más bien, es el mismo Jesús quien sustituye a Israel. Y es la relación con Jesús la que define la pertenencia a Israel.

Jesús había prometido previamente que él y el Padre haría su «morada» (*monē*) en sus discípulos (Jn 14:23). Esto, como base de la nueva comunidad, se expresa a través del término afín «permanecer» (*monō*) en la analogía. *Permanecer es deber del discípulo, y su esencia consiste en amar a Jesús (Jn 14:21; 15:10). De la misma manera que las ramas tienen una conexión vital con la vid, así también se produce una unidad a través del amor/obediencia a Jesús. Dentro de esta unidad también se les manda a los creyentes amarse los unos a los otros (Jn 15:17). En la nueva comunidad los individuos deben unirse mediante el amor a Jesús y el amor de los unos hacia los otros.

El mandamiento de permanecer va seguido de una advertencia sobre la inminente persecución. La identificación con Jesús trae consigo el mismo odio que él ha recibido del mundo (Jn 15:18–19). El mundo va a odiar, expulsar, perseguir y matar a sus discípulos. Sin embargo, la tarea de los discípulos, que están facultados por el Paráclito, es dar testimonio al mundo en medio de esta hostilidad en el nombre de Jesús (Jn 15:26–27).

3.1.3. Ventajas de la partida de Jesús (Jn 16:4b-33). La sección final (Jn 16:4b-33) vuelve al tema de la partida de Jesús y explica tres ventajas específicas de la misma: la entrega del Paráclito, la promesa de gozo en presencia de Jesús y el acceso directo al Padre. El ministerio del Paráclito tiene dos vertientes: enjuicia al mundo (Jn 16:8–11) pero también glorificará a Cristo guiando a los discípulos (Jn 16:12–15).

Después de la resurrección de Jesús a los discípulos tendrán un *gozo perdurable (aunque se lamenten ahora), y disfrutarán de nuevos privilegios en la oración, lo que marca una nueva era. La despedida concluye con un retorno al lenguaje específico de la alianza, afirmando que aquellos que siguen las instrucciones de Jesús de creer, obedecer, permanecer y amar tendrán *paz (Jn 16:33; cf. 14:28).

3.1.4. La oración final (Jn 17:1–26). En la oración final de Jesús observamos dos rasgos característicos de la literatura testamentaria bíblica y del período del Segundo Templo, aunque, al igual que antes, con ciertas adaptaciones. En primer lugar, es habitual que los testamentos bíblicos concluyan con bendiciones (Gn 49; Dt 31–33), pero aquí la bendición es en realidad una intercesión a favor de los discípulos. En segundo lugar, Juan 17:1–6 podría ser interpretado como un ensayo de la vida de Jesús, pero de hecho se trata de una declaración del cumplimiento de su misión. John, a continuación, sigue «flexionando» la forma de despedida. Jesús ora por la protección de los discípulos actuales y para que los futuros discípulos tengan unidad, y que ambos reflejen la *gloria de Dios por el bien de la *misión.

3.2. Conclusión. El discurso de despedida joánico sigue una larga línea de literatura testamentaria, pero no puede ser caracterizado por una estricta dependencia de la forma. También exhibe sólidos vínculos conceptuales con Deuteronomio y la despedida de Moisés. Sin embargo, esto tampoco es una imitación servil. Cristo es el nuevo Moisés, con un mandamiento nuevo, pero también es el camino al Padre, el nuevo Israel, y objeto del afecto de los adoradores. Estas diferencias pueden, de hecho, constituir una flexibilización consciente de la forma (así lo piensa Attridge, 17). Dado que tanto el tema (Jesús) como la materia (la historia de la salvación) se escapan a los estereotipos convencionales, no deberíamos sorprendernos de que la despedida de Jesús a sus seguidores también lo hiciera.

Véase también PERMANECER; MUERTE DE JESÚS; DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; ÚLTIMA CENA; RELATO DE LA PASIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **H. Attridge**, «Genre Bending in the Fourth Gospel», *JBL* 121 (2002) 3–21; **E. Bammel**, «The Farewell Discourse of the Evangelist John and Its Jewish Heritage», *TynBul* 44 (1993) 103–16; **J. Beutler**, *Habt keine Angst: Die erste johanneische Abschiedsrede (joh 14)* (SBS 116; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1984); **A. Detwiler**, *Die Gegenwart des*

Erhöhten: Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13:31–16, 33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995); **J. B. Green**, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **L. T. Johnson**, *The Gospel of Luke* (SP 3; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991); **C. S. Keener**, *The Gospel of John: A Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson, 2003); **L. S. Kellum**, *The Unity of the Farewell Discourse: The Literary Integrity of John 13:31–16:33* (JSNTSup 256; Londres: T & T Clark, 2005); **W. S. Kurz**, «Luke 22:14–38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses», *JBL* 104 (1985) 251–68; ídem, «Biblical Farewell Addresses», *TBT* 38 (2000) 69–73; **A. Lacomara**, «Deuteronomy and the Farewell Discourse (Jn 13:31–16:33)», *CBQ* 36 (1974) 65–84; **J. Neyrey**, *The Passion According to Luke: A Redaction Study of Luke's Soteriology* (Nueva York: Paulist Press, 1985); **G. L. Parsenios**, *Departure and Consolation: The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature* (NovTSup 117; Boston: E. J. Brill, 2005); **F. Segovia**, *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide* (Mineápolis: Fortress, 1992); **R. Sheridan**, «John's Gospel and Modern Genre Theory: The Farewell Discourse (John 13–17) as a Test Case», *ITQ* 75 (2010) 287–99; **M. L. Soards**, *The Passion According to Luke: The Special Material of Luke 22* (JSNTSup 14; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987).

L. S. Kellum

DISCURSO FINAL. *Véase* DISCURSO DE DESPEDIDA.

DIVORCIO

La enseñanza sobre el divorcio en los Evangelios ha sido objeto de muy diversas interpretaciones debido a las dificultades que presenta la terminología, las abreviaturas, las aparentes contradicciones con las tradiciones paulinas y la cambiante realidad pastoral. Estudios académicos recientes sólo han resuelto estas cuestiones parcialmente. Existen diversas interpretaciones, con distinto grado de aceptación tanto en las iglesias como en círculos académicos. Últimamente se ha comprendido mejor el contexto judío y esto ha servido para apoyar algunas de estas interpretaciones.

Cada uno de los Evangelios Sinópticos hace una presentación diferente de material que está claramente relacionado. Marcos 10:2–12; Mateo 19:3–9 registran un debate con los fariseos, a lo que Mateo añade una discusión con los discípulos (Mt 19:10–12), y un resumen de la conclusión de Jesús aparecen en Mateo 5:32; Lucas 16:18. Gran parte de la dificultad de estos pasajes reside en las frases adicionales que encontramos en Mateo pero no en Marcos o Lucas. En Mateo, Jesús es preguntado acerca del divorcio «por cualquier causa» (*kata pasan aitian*) (Mt 19:3), y él responde hablando del divorcio «a no ser por causa de fornicación [*porneia*]» (Mt 5:32; 19:9). Hay otra frase difícil que aparece, con pequeñas variaciones, en todos los relatos: «y el que se casa con la repudiada, comete adulterio [*moicheia*]».

1. Contexto del debate
2. El debate de Jesús con los fariseos
3. La cláusula de excepción
4. Dicho de Jesús sobre el consiguiente adulterio

1. Contexto del debate.

1.1. Éxodo 21:10. La ley judía sobre el divorcio estaba basada en Deuteronomio 24:1; Éxodo 21:10–11. Prácticamente no había ningún tipo de debate sobre el pasaje de Éxodo, que se interpretaba como las obligaciones maritales de proporcionar «alimento, vestido y amor». Aparece citado en certificados de matrimonio antiguos (e. g., «Te debo… la cantidad debida de tu comida, de tu vestido y de tu cama» [5/6Ḥev 10 (126 A. D.)]). Los rabinos del siglo I A. D. coincidían en que el descuido de estas obligaciones constituía una base legítima para el divorcio, pero debatían sobre cuánta comida y vestido eran suficientes, y

con qué frecuencia debía producirse la actividad conyugal antes de iniciar una demanda de divorcio (*m. Ketub.* 5:5–8). Tanto el hombre como la mujer podían obtener el divorcio por estos motivos. En teoría, las mujeres debían solicitar a un tribunal que obligara a sus maridos a divorciarse de ellas (*m. ʿArak.* 5:6), aunque en la práctica algunas mujeres escribían actas de divorcio (uno de ellas ha sobrevivido: XḤev/Se 13).

1.2. Deuteronomio 24:1. Eran muchos los detalles de la ley de Deuteronomio 24:1 sobre el divorcio que se debatían: la entrega de un acta de divorcio, el enunciado de esa acta y las bases sobre las que según este pasaje era permisible solicitarlo. Existía un acuerdo general en que este pasaje mandaba que fuera el hombre quien le diera carta de divorcio a la mujer, y que, según este texto, solamente los hombres podían hacer valer alguna de las causas para el divorcio. También había un consenso general en que «indecencia» (ʿ*erwâ* [lit., «desnudez»]) se refería a «adulterio»; esto nunca se explicita, pero es la suposición que subyace a todos los debates rabínicos sobre el texto en cuestión (e. g., *m. Soṭah* 6:3). Sin embargo, durante la primera mitad del siglo I A. D. había un considerable debate entre los fariseos sobre qué más podía incluirse en la frase «alguna cosa indecente».

1.3. La escuela de Hillel y la escuela de Shammai. Desde aproximadamente 1850, todos los comentarios académicos han reconocido que tras el debate de Jesús con los fariseos se encuentra el debate interno que existía entre ellos y que se registra en diversas colecciones de tradiciones *rabínicas. La escuela de Hillel sostenía que la frase «alguna cosa indecente» (Dt 24:1) hacía referencia a dos motivos para el divorcio: la «indecencia» (i. e., adulterio) y «una causa», que ellos interpretaban como «cualquier causa». La escuela de Shammai (que discrepaba de la escuela de Hillel en cientos de otros asuntos) decía que «a causa de alguna cosa indecente» era una sola frase que sólo podía significar una cosa: «nada excepto la indecencia» (i. e., adulterio).

Tanto los primeros registros haláquicos (legales) de esta disputa como los primeros registros en las colecciones hagádicas (homiléticas) contienen elementos similares a los que aparecen en el debate de Jesús que narra Mateo (véase el apartado 1.4). En ambos relatos se cita Deuteronomy 24:1, con dos interpretaciones opuestas, pero consignan un par de eslóganes distintos (que se destacan más adelante) mediante los

cuales ambas escuelas resumían su postura al respecto: «La escuela de Shammai dice: un hombre no debería divorciarse de su esposa a menos que encuentre en ella alguna cosa indecente [*debar ʿerwâ*], como está escrito: *Por haber hallado en ella alguna cosa indecente* [*ʿerwat dabar*]. Por su parte, la escuela de Hillel dice: incluso por haber quemado su comida, ya que dice *Por haber hallado en ella alguna cosa indecente* [*ʿerwat dabar*]» (*m. Giṭ* 9:10). «La escuela de Shammai dice: un hombre no debería divorciarse de su esposa salvo que encuentre en ella alguna cosa indecente [*ʾalʾa ʾim… ʿerwâ*], ya que está escrito *Por haber hallado en ella alguna cosa indecente*, mientras que la escuela de Hillel dice: incluso por haber quemado su comida, ya que dice [*alguna*] *cosa* [*debar*]» (*Sipre Dt.* 269).

En la sección de la Misná donde se consigna este debate los seguidores de la escuela de Shammai invierten el orden de los término hebreos para que quede más claro que la frase se refiere a una sola cosa («alguna cosa indecente»), y en *Sipre* añaden que esta oración no incluye ningún divorcio «excepto por alguna indecencia». La respuesta de los seguidores de la escuela de Hillel a lo segundo consta de una sola palabra de la Escritura, «alguna cosa», y el ejemplo con que la acompañan demuestra que lo interpretan en el sentido de «cualquier cosa».

1.4. Frases adicionales en Mateo. Las dos frases adicionales que aparecen en Mateo, «por cualquier causa» y «salvo por causa de fornicación», parecen ser traducciones al griego de los eslóganes de las escuelas de Hillel y Shammai, respectivamente, tal como aparecen en *Sipre*. El resumen de Shammai en la Misná tal vez lo encontremos en Mateo 5, donde la adición de *logos* refleja las palabras de la frase de Shammai: «a no ser por causa de fornicación» (*parektos logou porneias*).

A la nueva base para el divorcio que la escuela de Hillel denominó «cualquier cosa» también hacen referencia Filón y Josefo, si bien no existía una traducción griega estándar para este término legal: «Otro mandamiento es que si una mujer, tras separarse de su marido por el motivo que sea [*kath’ hēn an tychē prophasin*] se casa con otro y posteriormente queda viuda, tanto si este segundo marido vive como si ha fallecido, ella no debe volver a su primer marido [Dt 24:1]» (Filón, *Spec.* 3.30); «Aquel que desea divorciarse de la mujer que vive con él, por la razón que sea [*kath’ hasdēpotoun aitias*] (y tratándose de mortales

puede haber muchos que así lo quieran), debe certificarlo por escrito» (Josefo, *Ant.* 4.253).

El divorcio de Hillel por «cualquier cosa» muy pronto se hizo popular, y el debate sobre si era legal o no se terminó pronto. Probablemente acabó incluso antes de la desaparición de la escuela de Shammai en el año 70 A. D.. Para mediados del siglo II A. D., la opinión de Shammai era tan arcaica que ya se la malinterpretaba. Algunos rabinos pensaban que la escuela de Shammai permitía el divorcio únicamente en caso de adulterio (*y. Soṭah* 1:1 [1a]), porque el divorcio por otros motivos (el descuido a la hora de proveer alimentos, vestido y el derecho conyugal en Ex 21:10) había caído en desuso y se había sustituido por el divorcio por «cualquier cosa». Ese divorcio por «cualquier cosa» se hizo popular probablemente porque no exigía presentarse ante un tribunal u ofrecer pruebas de los motivos del divorcio, lo cual resultaba embarazoso para ambas partes. Pese a que del divorcio por «cualquier cosa» solamente podían hacer uso los hombres (ya que Dt 24:1 sólo tiene que ver con los hombres), bien pudiera ser que las mujeres fuesen partidarias de él porque les permitía conservar su dote *ketubah*.

2. El debate de Jesús con los fariseos.

El motivo de la ausencia de estas frases clave en los relatos de Marcos y Lucas es discutible. Tal vez Mateo las añadió para que la enseñanza de Jesús encajara en un contexto judío, o quizás Marcos y Lucas las omitieron para que encajara en un marco gentil. Es más sencillo suponer que Mateo las añadió, tal vez para cambiar el significado del debate, o para ayudar a sus lectores, porque escribía después de que hubiese concluido el debate público y es posible que sus lectores hubieran olvidado los términos de ese debate. Tales cuestiones se complican aún más debido a las dudas que existen sobre el orden de los Evangelios y la interdependencia que hubo entre ellos (*véase* Problema sinóptico). El siguiente análisis parte de la base de que el relato de Mateo se basó en el de Marcos.

2.1. Mateo define la cuestión. Es probable que las frases añadidas por Mateo no estuvieran presentes en el resumen original de este debate que registra Marcos.

Ahora bien, esto no quiere decir que las adiciones de Mateo

oscurecieran el sentido original de Jesús. La pregunta, tal como aparece en Marcos, tiene poco sentido, ya que la única respuesta lógica a «¿Es lícito que un hombre se divorcie de su esposa?» es: «Sí, la ley le permite divorciarse». Sin embargo, debido a que en ese momento se estaba debatiendo sobre el divorcio por «cualquier cosa», la pregunta tiene más sentido si se sobreentiende que ese «cualquier cosa» estaba implícito en la pregunta. Un equivalente actual de esto es la pregunta: «¿Es lícito que los chicos de dieciséis años beban?» La única respuesta lógica es: «Sí; de lo contrario morirán de sed». Pero cualquier persona que haga esta pregunta hoy en día añadiría mentalmente «bebidas alcohólicas», ya que esta es la cuestión que se debate actualmente.

2.2. Mateo cambia el orden. Mateo también añade (o restaura) una progresión lógica al debate cambiando el orden de los acontecimientos. Tanto en Mateo como en Marcos, el debate comienza con Jesús siendo preguntado sobre el divorcio. Marcos inserta aquí la cuestión de la «dureza de corazón», pero Mateo la retrasa. En ambos Evangelios Jesús responde con una divagación acerca del matrimonio en la que enfatiza que debería ser monógamo y durar toda la vida (Mt 19:4–6 // Mc 10:6–9). Jesús defiende la monogamia utilizando una serie de textos de prueba habituales (la misma introducción, razonamiento y textos de prueba se emplean en CD-A IV, 20-V, 6) y añadiéndole a Génesis 2:24 la palabra «dos» (que aparece en todas las versiones antiguas, pero no en los manuscritos hebreos). Posteriormente Jesús, basándose en estos mismos textos de prueba, añade que Dios une a las personas en matrimonio, de modo que nadie debería romper ese matrimonio.

2.3. El énfasis de Marcos en la «dureza de corazón». Los fariseos devuelven a Jesús a su pregunta recordándole que Moisés había ordenado el divorcio en caso de adulterio, y Jesús responde que Moisés no lo mandó sino que lo permitió, y eso únicamente debido a la dureza de corazón (*véase* Dureza de corazón) (Mt 19:7–8 // Mc 10:3–5). La versión de Marcos cambia el orden de «mandar» y «permitir» y sitúa el intercambio más cerca del comienzo del debate, donde destaca más la «dureza de corazón».

«Dureza de corazón» (*sklērokardia*) es un neologismo inventado por los traductores de la LXX y utilizado en el contexto del divorcio tan sólo en Jeremías 4.4: «quitad el prepucio de vuestro corazón». Presumiblemente Jesús está aludiendo a este texto, ya que forma parte

de la respuesta de Jeremías a Deuteronomio 24:1–4 (resumido en Jr 3:1) con relación al divorcio de Dios de Israel (Jr 3:8). Israel cometió adulterio de forma obstinada (i. e., «dureza de corazón») (Jr 3:3, 13, 17, 20), y Jeremías advirtió a Judá sobre ser así de obstinada, ya que ello resultaría en que Dios también se divorciara de Judá (Jr 3:8).

2.4. En énfasis de Mateo en «permitir». La versión de Mateo se ocupa más de la petición farisaica de divorcio después de haberse producido un adulterio, de manera que le dicen a Jesús: «Moisés mandó dar carta de divorcio». Esto se debía a que la pena de muerte, que era lo que ordenaba la ley (Lv 20:10), ya no se podía practicar (véase Jn 18:31 [salvo en los casos en que el populacho se tomara la justicia por su mano, como en Jn 8:1–9]). Jesús niega esta enseñanza afirmando que Moisés solamente «permitió» el divorcio, y únicamente cuando el adulterio había alcanzado el estado descrito como «dureza de corazón».

Antes del año 70 A. D., cuando los fariseos se hicieron cargo del poder judicial, el divorcio no era obligatorio en los casos de adulterio, aunque era una respuesta piadosa. Mateo cuenta que José quiso poner fin a su compromiso de boda con María cuando se convirtió en sospechosa de adulterio porque era «justo», y que decidió hacerlo «secretamente»; esto es, decidió hacer uso del divorcio por «cualquier cosa», que no requería de un juicio público (Mt 1:19).

3. La cláusula de excepción.

La cláusula «…por indecencia» la encontramos en dos versiones ligeramente distintas en Mateo: «Pero yo os digo que el que repudia a su mujer, a no ser [*parektos*] por causa de fornicación…». (Mt 5:32); «Y yo os digo que cualquiera que repudia a su mujer, salvo [*mē epi*] por causa de fornicación…» (Mt 19:9). Es posible que estas diferencias se deban al uso de enunciados distintos en dos ocasiones independientes o a traducciones distintas del mismo original. El griego un tanto complicado de 19:9 se suele interpretar como «excepto» armonizándolo con 5:32. Ocasionalmente esto se ha hecho de manera explícita cambiando el texto a *ei mē epi* (Basilio, *Regulae Morales* 31.852.23 y el NT de Erasmo), *ean mē epi* (Orígenes, Com. Mt. 14.24.44) o *parektos* (B, 33 y otros textos de la tradición occidental).

La oración de Mateo 19:9 podría indicar una excepción o bien una exclusión. Si se tratara de una exclusión, entonces significa: «Cualquiera

que se divorcia de su esposa, aunque sea por una inmoralidad [que no es un motivo admisible para el divorcio], y…». Si es una excepción, quiere decir: «Cualquiera que se divorcia de su esposa, salvo que sea por una inmoralidad [que es un motivo admisible para el divorcio], y…». Prácticamente todas las traducciones asumen que significa esto último debido a que Mateo 5:32 no deja lugar a dudas: *parektos* indica una excepción.

La razón por la que se emplea la poco usual frase *mē epi porneia* («salvo por causa de fornicación» [Mt 19:9]) puede que se deba al esfuerzo consciente por imitar la redacción del eslogan de la escuela de Shammai *ʾalʾa ʾim…ʿerwâ* (lit., «no si es indecencia»), ya que la construcción *ʾalʾa ʾim* es la forma normal de expresar «salvo por» en el hebreo de la Misná.

El término *porneia* que aparece en esta frase también es una elección inesperada. Cabría esperar que Jesús hubiera utilizado el vocablo *moicheia*, que es el término concreto que se refiere a «adulterio», pero en vez de eso empleó un término que tiene un significado mucho más amplio. La palabra *porneia* y sus cognados se usan en el NT para referirse a las visitas a prostitutas (1 Cor 6:13–15, 18), el incesto (1 Cor 5:1), el pecado sexual en general que comete una persona casada (1 Cor 7:2), el uso de prostitutas cúlticas (Ap 2:20–21) y el pecado de la «ramera de Babilonia» (Ap 17:2, 4; 18:3; 19:2). El significado más común es la «inmoralidad sexual» en general (e. g., Hch 15:20; Ef 5:3; Col 3:5). Esta familia de palabras se utiliza fuera del NT con el mismo amplio abanico de significados.

Lo más probable es que *porneia* fuese la traducción más cercana de un término general hebreo o arameo como *zānâ* («ser sexualmente inmoral») o *ʿervâ*, como en el eslogan de la escuela de Shammai.

4. Dicho de Jesús sobre el consiguiente adulterio.

En todos los relatos sinópticos, Jesús afirma que volverse a casar en este caso resulta en «adulterio». Esta consecuencia se especifica apelando a distintos individuos, según la versión: el marido que se divorcia (Mt 19:9; Lc 16:18), la esposa divorciada (Mt 5:32), la esposa que se divorcia (Mc 10:12) y el nuevo marido de la mujer divorciada (Mt 5:32; Lc 16:18). Resulta harto significativo que en todos los casos se utilice la palabra *moicheia*, que se refiere concretamente al «adulterio», porque el

adulterio es un pecado sexual cometido contra una persona casada. Según las leyes romanas el adulterio solamente podía cometerse contra el marido, aunque en la ley judía el adulterio se cometía cuando cualquiera de los dos, el marido o la mujer, se acostaba con alguien que no fuera su cónyuge. Al decir que una persona «divorciada» estaba cometiendo adulterio, Jesús estaba declarando que todavía estaban casados con su pareja original.

4.1. Cuestiones sobre la interpretación. ¿Significa esto que Jesús consideraba que todos los divorcios eran inválidos, incluyendo aquellos que se basaban en el abandono del que se habla en Éxodo 21:10 y el adulterio al que hace referencia Deuteronomio 24:1? O ¿es que se refería solamente a los divorcios basados en el motivo que se denominaba «cualquier cosa»? ¿Era pura retórica propia de un predicador, como «Y si tu mano derecha te es ocasión de caer, córtala » (Mt 5:30), o esperaba Jesús que la persona que se había vuelto a casar se separara y volviera a su primera pareja? Cuando Jesús dijo «cualquiera» (*hos an*) que se divorcia (Mt 19:9 // Mc 10:11) y «todo el que» (*pas ho*) se divorcia (Mt 5:32 // Lc 16:18), ¿quiso decir «todos» o «muchos» (como en Mc 1:5: «Y salían a él toda la provincia de Judea, y todos los de Jerusalén; y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados»)?

Estas preguntas sin respuesta han dado lugar a una gran diversidad de interpretaciones. Si Jesús incluyó a todos los divorciados, entonces condenó a todos los que se habían vuelto a casar, incluso tras un divorcio debido a un adulterio, tal como enseñó la iglesia primitiva y enseña hoy la iglesia católica romana. Si Jesús condenó solamente los divorcios por «cualquier cosa» (que Filón y Josefo asumen como el único tipo de divorcio que se practicaba), entonces su enseñanza permitía volverse a casar debido a ciertas causas, como el adulterio y el abandono. La mayoría de las iglesias protestantes permite el volverse a casar después de un divorcio provocado por un adulterio (basándose en la cláusula de excepcionalidad de Mateo) y por el abandono por parte de un no creyente (basándose en la cláusula de excepcionalidad de Pablo).

4.2. La interpretación de Pablo. Pablo parece aludir específicamente a la enseñanza sinóptica de Jesús sobre el divorcio cuando se refiere a un mandamiento «del Señor» de que «la mujer no se separe [*chōrizō*] del marido» (1 Cor 7:10). Si en realidad se trata de una alusión, la tradición evangélica más cercana es Marcos 10:12: «y si la mujer repudia [*apolyō*]

a su marido». Aunque se trata de dos verbos distintos, ambos tienen el significado de «separación», y ambos son utilizados en documentos legales en el sentido de «divorcio». En cualquier caso, no había distinción entre «separación» y «divorcio» en la ley romana; cualquiera que se separaba con vistas a poner fin al matrimonio era considerado como divorciado a todos los efectos, sin que fuera necesaria ningún acta escrita o acudir a un tribunal.

Pablo parece interpretar el mandato de Jesús en el sentido de que permite el divorcio en algunas circunstancias. Le dice a una creyente que ha dejado a su marido que debe volver con él u ofrecerse a volver (1 Cor 7:10–11), y a otros creyentes les dice que no deben abandonar a sus parejas no creyentes (1 Cor 7:12–14). Ahora bien, si un no creyentes se separa de un creyente, Pablo no espera que el no creyente obedezca el mandamiento de Jesús, de modo que declara que el creyente «ya no está sujeto a servidumbre». En todo caso resulta discutible si esto significa que tales personas pueden considerarse liberadas del matrimonio y libres para volverse a casar o no.

Si la interpretación de Pablo se basa en esta tradición del Evangelio, parece que utiliza la enseñanza de Jesús para condenar el sistema romano del divorcio sin culpa. Esto podría indicar que considera que el divorcio por «cualquier cosa» es equivalente a estos divorcios romanos. O tal vez interpretó que Jesús, como hacían los primeros padres de la iglesia, estaba prohibiendo todos los divorcios y decidió añadir una excepción por su cuenta.

Véase también ÉTICA DE JESÚS; FAMILIA; DUREZA DE CORAZÓN; TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS.

BIBLIOGRAFÍA. **A. Cornes,** *Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice* (Londres: Hodder & Stoughton, 1993); **W. A. Heth y G. J. Wenham,** *Jesus and Divorce* (Londres: Hodder & Stoughton, 1984); **D. Instone-Brewer,** *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); **G. J. Wenham, W. A. Heth y C. S. Keener,** *Remarriage after Divorce in Today's Church: Three Views* (Grand Rapids: Zondervan, 2006).

D. Instone-Brewer

DOBLE DISIMILITUD, CRITERIOS DE. *Véase* CRITERIOS DE AUTENTICIDAD.

DOBLE SIMILITUD. *Véase* CRITERIOS DE AUTENTICIDAD.

DOBLE TRADICIÓN. *Véase* Q; PROBLEMA SINÓPTICO.
DOCE, LOS. *Véase* APÓSTOL; DISCÍPULOS Y DISCIPULADO.
DOCE, MISIÓN DE LOS. *Véase* MISIÓN.

DUREZA DE CORAZÓN

El «endurecimiento del corazón» es un modismo hebreo que describe la obstinación espiritual delante de Dios. La expresión neotestamentaria tiene su origen en el Antiguo Testamento, donde el endurecimiento se produce como una maldición de la alianza y es sintomático de la idolatría. Jesús y los evangelistas adoptaron el concepto semítico para describir la falta de fe interior y el pecado. El endurecimiento del corazón pone en marcha el diseño punitivo de Dios para los pecadores; como pecadores se distancian cada vez más de Dios, sus corazones se vuelven más y más obstinados. El endurecimiento es una consecuencia inevitable de la alienación del Creador.

El concepto del corazón (*kardia*) en los Evangelios mantiene el concepto del término veterotestamentario (*lēb, lēbab*), que hace referencia a «todos los aspectos de una persona: vital, emotivo, noético y volitivo» (Fabry, 401). En un sentido positivo, el corazón es el lugar de regocijo (Jn 16:22), pureza (Mt 5:8), * adoración (Mt 15:8), perdón (Mt 18:35), amor de Dios (Mt 22:37), *arrepentimiento (Lc 1:17) y despertar espiritual al encontrarse con el Cristo resucitado (Lc 24:32). En términos negativos, el corazón es el asiento de la lujuria (Mt 5:28), desobediencia (Mt 24:48), embotamiento (Mc 8:17), duda (Mc 11:23; Lc 24:38), planes maliciosos (Lc 12:45), miedo (Jn 14:1), embriaguez y ansiedad (Lc 21:34), ataque satánico (Mt 13:19; Jn 13:2), malos pensamientos, homicidios, adulterios, fornicaciones, hurtos y palabras que contaminan (Mt 15:18–19; Mc 7:21). En suma, el corazón representa la voluntad humana, allí donde se conciben los pensamientos interiores (Mt 9:4; Lc 1:51; 2:35; 9:47), la fe prospera o muere (Lc 8:12), y la gente atesora objetos de culto (Mt 6:21; Lc 12:34).

1. Antecedentes veterotestamentarios
2. Los Evangelios sinópticos
3. El Evangelio de Juan
4. El divorcio y el corazón endurecido

1. Antecedentes veterotestamentarios.

El corazón endurecido es un tema notoriamente enigmático dentro del

AT: «¿Por qué, oh Jehová, nos has hecho errar de tus caminos, y endureciste nuestro corazón a tu temor?» (Is 63:17). Existen importantes puntos de entrada veterotestamentarios para el diagnóstico del problema en Isaías 6:8–10; Jeremías 7:13–34; 11:1–17; Ezequiel 14:1–11; Salmo 115:1–8; 135:14–18 y Éxodo, donde Dios endurece el corazón de Faraón (Ex 4:21; 7:3; 9:12; 10:1, 20, 27; 11:10; 14:4, 8, 17), el Faraón endurece su propio corazón (Ex 8:15, 32; 9:34), y el corazón de Faraón se endurece a sí mismo (Ex 7:13, 14, 22; 9:7, 35) (Shupak, 390).

Tras la mayoría de los relatos se encuentra la violación del pacto en forma de idolatría (Meadors). El llamamiento profético de Isaías a «hacer que los corazones de este pueblo sean insensibles» se entiende en el contexto de la idolatría de Judá, que Isaías denuncia explícitamente (Is 2:5–11, 17–22) (Beale 1991; Watts). La merma sensorial es fruto de la idolatría, ya que los idólatras se vuelven como aquello que adoran. «Los ídolos de ellos son plata y oro, obra de manos de hombres… semejantes a ellos son los que los hacen, y cualquiera que confía en ellos» (Sal 115:4–8) (Beale 2008; Meadors). Éxodo resulta comprensible en este contexto, en el que Dios ejecuta una serie de juicios sobre los falsos dioses de Egipto (Ex 12:12; 18:11; Ez 20:5–7) y endurece convenientemente a Faraón, el sumo sacerdote de un culto egipcio plagado de fetiches (Meadors). El endurecimiento de Faraón está condicionado al pecado (Ex 9:27, 34; 10:16–17) que desafía a Dios según los dictados del politeísmo y la idolatría. Por tanto, el Salmo 135 transmite ese fenómeno de «te conviertes en lo que adoras» en el contexto del pecado de Faraón (Sal 135:8–18) (Meadors).

2. Los Evangelios sinópticos.

El uso veterotestamentario se mantiene en los Evangelios sinópticos, donde Jesús aplica la maldición del endurecimiento a su propia generación (Mt 13:13–15; Mc 4:10–12; Lc 8:10). Marcos recoge las palabras de Jesús como aparentemente incondicionales sobre la base de la TM subyacente, mientras que Mateo ofrece la traducción ampliada de la LXX, que hace recaer la responsabilidad directamente sobre la parte endurecida: «(ellos) han cerrado sus ojos» (Mt 13:15). Lucas ofrece una versión truncada de Marcos.

2.1. Marcos. El endurecimiento del corazón se produce tres veces en Marcos (Mc 3:5; 6:52; 8:17–21), mientras que el tema estrechamente

relacionado de la obstinación aparece una vez (Mc 4:12). En el contexto del desarrollo teológico literario de Marcos de Jesús como el *Cristo, el *Hijo de Dios (Mc 1:1; 8:29; 15:39), el endurecimiento caracteriza a todos aquellos que no reconocen a Jesús como tal. Jesús se lamenta de la dureza de corazón de los *fariseos, cuya preocupación por la ley del *sábado les impide ver a Jesús como el Cristo, aun cuando él *sana al lisiado ante sus propios ojos (Mc 3:5). Jesús diagnostica la disfunción sensorial como un síntoma que debilita a quienes oyen la palabra del evangelio pero permiten que las preocupaciones del mundo, el engaño de las riquezas y el deseo de otras cosas penetren y ahoguen la palabra (Mc 4:12, 19). Y los propios discípulos muestran dureza de corazón cuando no pueden conectar las alimentaciones de los cuatro mil y los cinco mil (Mc 6:52; 8:17–21) con la presencia dinámica del *reino de Dios y la identidad de Jesús como agente mesiánico de su llegada. Así pues, en Marcos la dureza de corazón es un impedimento intelectual que corresponde a una fe deficiente.

2.2. Mateo y Lucas. C. A. Evans ha defendido que Mateo suavizó el lenguaje incondicional de Marcos 4:12 (Evans, 165). Sin embargo, es posible que la distinción sea más aparente que real, en vista de los antecedentes de Isaías 1–6, donde el endurecimiento de Judá está condicionado a su pecado de idolatría (Is 2:5–11). Por otra parte, la explicación de la parábola del sembrador, que sigue inmediatamente después de la cita de Jesús de Isaías 6:8–10 en cada uno de los Sinópticos, explica sistemáticamente la maldición del endurecimiento como una consecuencia de la fe dividida. El endurecimiento aflige a quienes sucumben a Satanás, la persecución, las preocupaciones del mundo, el engaño de las riquezas y los engaños de los valores temporales (Mt 13:18–22; Mc 4:13–19; Lc 8:11–14). Por consiguiente, el endurecimiento corresponde a la preocupación con otras cosas distintas del reino de Dios. Al compartir este punto esencial, Mateo y Lucas expresan el mismo mensaje básico que Marcos.

3. El Evangelio de Juan.

Juan 12:37–41 atribuye la incredulidad de los contemporáneos de Jesús al cumplimiento de Isaías 6:10. En consonancia con el tema profético, los contemporáneos de Jesús, al igual que los de Isaías, estaban tan obsesionados con el ritual religioso externo que eran incapaces de ver la

profecía cumplida incluso cuando esta tenía lugar en su misma presencia. Ya insensible, la audiencia de Jesús estaba predispuesta al rechazo cínico de las señales de Jesús. En todo el Evangelio de Juan esta predisposición refleja la preferencia del mundo por las tinieblas en vez de la *luz: «Y esta es la condenación: que la luz vino al *mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas» (Jn 3:19). La preferencia por la oscuridad frente a la luz es un diagnóstico metafórico de la idolatría que se corresponde con uno de los resultados del endurecimiento.

El motivo del endurecimiento complementa el tema general joánico del «malentendido» al exponer la incapacidad humana para percibir la verdadera identidad de Jesús antes de la cruz y la resurrección (Jn 6:60; 8:27; 10:6, 19–21, 24; 11:13; 12:16; 13:28; 14:5; 16:17–18; 20:9). El mensaje de Juan es que aquellos que rechazan a Jesús a causa de un amor preexistente por el mal (Jn 3:19) inevitablemente rezumarán un semblante endurecido como consecuencia de su separación de «aquella luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo» (Jn 1:9).

4. El divorcio y el corazón endurecido.

Jesús identifica el corazón endurecido como la causa subyacente del *divorcio (Mt 19:3–9; Mc 10:2–12). El divorcio es una concesión, no el diseño original de Dios. Que los dos sean una sola carne es la preferencia y la voluntad de Dios. Jesús atribuye el endurecimiento a la insensible disposición de la parte que desea divorciarse: «Por la dureza de vuestro corazón [*sklērokardia*] Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres». El estado de endurecimiento de la parte que desea divorciarse se muestra en el desprecio por los designios de Dios para el pacto matrimonial. Lo que Dios creó como uno, no debería separarlo ninguna persona (Mt 19:6; Mc 10:9). Al igual que la idolatría, el divorcio actúa sobre los deseos divisivos de abandonar a un compañero de alianza. El corazón endurecido tipifica tanto a quien comete idolatría como a quien se divorcia, ya que en ambos casos está traicionando un pacto sagrado de manera intencionada.

Véase también PERDÓN DE PECADOS; ARREPENTIMIENTO; PECADO, PECADOR.

BIBLIOGRAFÍA. **G. K. Beale**, «Isaiah VI 9–12: A Retributive Taunt

Against Idolatry», *VT* 41 (1991) 257–78; ídem, *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008); **C. A. Evans**, *To See and Not Perceive: Isaiah 6:9–10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (JSOTSup 64; Sheffield: JSOT Press, 1989); **H. J. Fabry**, לֵב, *TDOT* 7:399–437; **M. Hengel**, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985); **E. P. Meadors**, *Idolatry and the Hardening of the Heart: A Study in Biblical Theology* (Londres: T & T Clark, 2006); **N. Shupak**, «ḤZQ, KDB, QŠH, LĒB, the Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4:1–15:21—Seen Negatively in the Bible but Favorably in Egyptian Sources», en *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World: Studies in Honor of Donald B. Redford*, ed. G. N. Knoppers y A. Hirsch (PA 20; Leiden: E. J. Brill, 2004) 389–403; **R. E. Watts**, *Isaiah's New Exodus and Mark* (WUNT 2/88; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997).

E. P. Meadors

E

ECONOMÍA

En el lenguaje actual la palabra *economía* normalmente se refiere a un sistema para la producción, distribución y consumo de recursos escasos (es decir, bienes y servicios), mientras que la palabra afín *económicas* denota el estudio de las economías y la actividad económica. La palabra castellana *economía* deriva del griego *oikonomia*, un término que en el mundo antiguo solía designar la administración del hogar o, más en general, la actividad de «organizar» o «administrar» (cf. Lc 16:1–4). El antiguo concepto de *oikonomia* es, pues, mucho más amplio que la comprensión moderna de lo que es una economía, ya que los escritores antiguos no consideraban que la actividad económica fuera algo distinto a otros aspectos de la administración del patrimonio y del hogar. Así, por ejemplo, la obra de Jenofonte *Oeconomicus* (siglo IV a. C.) es un diálogo socrático que abarca temas tales como la riqueza, la agricultura, la administración del hogar y las relaciones maritales. Mientras los individuos y las comunidades de la antigüedad trabajaban en la agricultura, el comercio o la fabricación, y mientras se recaudaban los impuestos y se producía dinero, la antigua cosmovisión no entendía estas actividades de forma aislada en relación con otras formas de interacción social. Actividades y discursos que los modernos clasificaríamos como «económicas» estaban, en el mundo antiguo, incrustadas en otras estructuras sociales.

1. El contexto económico de los Evangelios
2. Jesús, los Evangelios y la economía palestina
3. Economía y el Reino de Dios

1. El contexto económico de los Evangelios.

1.1. La economía del Imperio Romano. Cualquier intento por comprender el contexto económico de Jesús y los Evangelios debería basarse en las condiciones económicas del Imperio Romano en general. Sin embargo, el trabajo de los historiadores contemporáneos sobre la economía grecorromana se ha caracterizado por el intenso debate. Esta controversia se ha centrado en gran medida en el grado en que, si acaso, las estructuras y el funcionamiento de la economía antigua se parecían a las economías medieval, moderna antigua o moderna. Por un lado,

«modernistas» como E. Meyer y M. Rostovtzeff hicieron hincapié en el comercio y la actividad del mercado que existía en la antigüedad como claves de la urbanización y el desarrollo del capitalismo temprano, aun reconociendo que las economías «arcaicas» no alcanzaron niveles de producción similares a las economías industrializadas modernas. Por otro lado, «primitivistas» como M. Finley, inspirándose en particular en la teoría económica sustantivista de K. Polanyi, argumentaron que las estructuras de la economía antigua restringieron seriamente sus prestaciones. En un contexto tradicionalmente agrario, la actividad económica se vio limitada tanto por los valores sociales que desalentaban prácticas como los préstamos, el comercio y el desarrollo integral del mercado (es decir, el equilibrio de precios a través de compartir productos básicos e información) como también por los límites tecnológicos que hacían que el comercio interregional tuviera un coste prohibitivo, aparte de algunos elementos como el vino, el aceite y los artículos de lujo. La concentración de la riqueza en manos de un pequeño número de terratenientes atrofió el crecimiento de mercados integrados, puesto que la gran mayoría de la población vivía en, cerca o por debajo del umbral de la pobreza y, por tanto, carecía de poder adquisitivo para estimular la expansión del mercado a gran escala.

La perspectiva de Finleyan sobre la sociología económica sigue siendo influyente. Muchos estarían de acuerdo en que la economía del Imperio Romano se caracterizó por importantes desigualdades en la distribución de la riqueza, que el crecimiento económico significativo se vio limitado por culpa de los valores sociales, que las ciudades tendían a ser centros de consumo en lugar de producción, y que los sistemas financieros y comerciales estaban relativamente poco desarrollados (especialmente cuando se compara con el crecimiento del comercio a principios de la Europa moderna, por ejemplo). Otros estudiosos de la antigüedad grecorromana, sin embargo, han presentado valoraciones más positivas de los resultados económicos y el crecimiento en los dos primeros siglos de nuestra era, llegando algunos de ellos a sugerir un modesto crecimiento económico per cápita entre 200 a. C y 200 A. D. (por ejemplo, Mattingly y Salmon). Trabajos más recientes sobre las condiciones económicas del Imperio Romano también han recalcado la necesidad de ir más allá de un único modelo para explicar «*la* economía antigua», ya que factores como el clima, la ubicación geográfica, la

población, el contexto político y los mecanismos redistributivos de diversas economías regionales podrían indicar que el modelo primitivista de Finley es demasiado estático para dar cuenta de la diversidad de la actividad y las condiciones económicas en la antigüedad grecorromana (Horden y Purcell). El modelo teórico sigue manteniéndose fuerte, pero también debe poder dar razón de la evidencia que sugiere la existencia de niveles de producción, rendimiento y comercio más elevados de los que permite el modelo.

La cuestión de la distribución de la riqueza, que ha ocupado un lugar destacado en los debates sobre el crecimiento económico y el rendimiento en la antigüedad, es un ejemplo de cómo una perspectiva macroeconómica puede influir en la interpretación de pruebas concretas. Autores de élite en la antigüedad tienden a presentar la estratificación económica en términos binarios, a menudo como una distinción entre los pocos privilegiados u *honestiores* (incluyendo las órdenes senatorial, ecuestre y decurional) y la gran mayoría de pobres, los *humiliores*. Aunque los autores modernos ocasionalmente han aceptado esta división binaria, donde las élites comprenden del 1 por ciento (o menos) y «los pobres» el 99 por ciento (o más) de la población (según Meggitt), estudios recientes han abandonado generalmente esta división binaria en favor de modelos más estratificados de distribución de la riqueza. Así, por ejemplo, en un importante artículo publicado en 2004 S. Friesen presentó una «escala de pobreza» de la economía grecorromana basada en siete niveles como recurso heurístico para considerar cuestiones relacionadas con la distribución de la riqueza en el primitivo movimiento cristiano (véase Tabla 1).

Más recientemente, Friesen y W. Scheidel han intentado establecer el producto interior bruto del Imperio Romano a mediados del siglo II A. D., utilizando esta cifra como medio para esbozar un modelo de distribución de los ingresos y la desigualdad. Los números son ligeramente diferentes, pero el panorama general es bastante similar: había un grupo de «gente común» de entre el 6 y el 12 por ciento de la población, con unos ingresos de entre 2,4 y 10 veces la cantidad necesaria para mantener una existencia «con lo básico» que estaba a mitad de camino entre el 1,5 por ciento de la población situado en el nivel de la élite y alrededor de un 90 por ciento que vivía en o por debajo del umbral de pobreza (Scheidel y Friesen, 84–85). Otros autores

han argumentado a favor de un grupo de gente común un poco más grande, tal vez llegando incluso al 15 por ciento de la población urbana (Longenecker), pero el cuadro que se nos presenta va más allá de la división binaria de autores antiguos y eruditos modernos de épocas pasadas. Aunque estos modelos son abstracciones y no tienen en cuenta las diferencias regionales e incluso leves diferencias cronológicas, sí arrojan luz sobre la miseria que sufría la inmensa mayoría de los habitantes del mundo grecorromano, que vivía «en o cerca del umbral de la pobreza, y cuya principal preocupación [era] obtener los alimentos, el cobijo y la ropa indispensables para seguir vivos, y cuyas vidas [estuvieron] dominadas por la lucha por la supervivencia física «(Garnsey y Woolf, 54). Este cuadro forma un importante trasfondo para debatir el contexto social del primitivo movimiento cristiano, y sirve para recordar a los lectores de los Evangelios que la existencia de subsistencia y la pobreza habrían sido la norma para la gran mayoría de los contemporáneos de Jesús y los escritores de los Evangelios.

1.2. La Economía de la Palestina romana. Aunque se ha investigado mucho sobre la estructura de la economía agraria Palestina (véase, por ejemplo, Hanson y Oakman), la falta de fuentes primarias anteriores a la destrucción de Jerusalén en el año 70 a menudo obliga a los especialistas a depender de evidencias arqueológicas y literarias más tardías, junto a los estudios comparativos de otras sociedades (supuestamente) similares, a la hora de hacer juicios sobre el desempeño económico en Palestina en el siglo I A. D.

Tabla 1. Escala de pobreza de siete niveles

PS1	Élites imperiales	dinastía imperial, familias senatoriales romanas, unos cuantos siervos, la realeza local, unos pocos libertos	0.04%
PS2	Élites regionales o provinciales	familias ecuestres, funcionarios provinciales, algunos siervos, algunas familias decuriales, algunos libertos, algunos oficiales del ejército retirados	1.00%
PS3	Élites municipales	la mayoría de las familias	1.76%

		decuriales, hombres y mujeres ricos que no ocupaban cargos oficiales, algunos libertos, algunos siervos, algunos veteranos, algunos comerciantes	
PS4	Recursos excedentes moderados	algunos comerciantes, algunos libertos, algunos artesanos (especialmente aquellos que empleaban a otros), veteranos del ejército	¿7%?
PS5	Estable cerca del umbral de la pobreza (con razonables esperanzas de seguir llevando una vida por encima del umbral de la pobreza)	muchos comerciantes, asalariados habituales, artesanos, propietarios de grandes tiendas, libertos, algunas familias campesinas	¿22%?
PS6	En el umbral de la pobreza (y frecuentemente por debajo de ese umbral)	familias de pequeños campesinos, obreros (cualificados y no cualificados), artesanos (especialmente aquellos empleados por otros), asalariados, la mayoría de los comerciantes, propietarios de pequeñas tiendas o tabernas	40%
PS7	Por debajo del umbral de la pobreza	algunas familias campesinas, viudas solteras, huérfanos, mendigos, personas discapacitadas, jornaleros no cualificados, presos	28%

1.2.1. Una economía agraria. En general se considera que la economía de la Palestina romana, como la mayoría de la antigüedad clásica, era de naturaleza agraria. Especialmente influyente en la discusión de la economía palestina ha sido la perspectiva macrosociológica de G. Lenski, cuyo trabajo ha sido a menudo utilizado por los estudiosos del NT para etiquetar la Palestina romana de «sociedad agraria avanzada». Según esta perspectiva, las sociedades agrarias avanzadas se caracterizan por

«*una marcada desigualdad social*… [y] *las instituciones de gobierno son la fuente principal de la desigualdad social* «(Lenski, 210). Lenski presenta ocho niveles de estratificación social que son característicos de las economías agrarias avanzadas:(1) gobernador; (2) clase gobernante; (3) clase de los siervos; (4) comerciantes; (5) sacerdotes; (6) campesinos; (7) artesanos; (8) inmundos, degradados, prescindibles. Resulta crucial para este modelo la afirmación de que los sistemas políticos son fundamentales para la desigualdad social. Con respecto a la economía palestina, se afirma que la riqueza y el poder, incluida la propiedad de la tierra, se concentraba en manos de las élites urbanas (en particular en Jerusalén), mientras que la gran mayoría de la población campesina en Judea y Galilea trabajaba la tierra y pagaba impuestos que servían para mantener el confortable estilo de vida de los ricos. A menudo se deduce a continuación la hipótesis de que, a partir del período *herodiano, la economía política obligó a que una mayor cantidad de tierra pasara a ser controlada por las élites a través de la exacción de impuestos más elevados y de mecanismos de deuda, dejando así a la mayoría de los campesinos sin tierras y confiando en contratos de arrendamiento o, peor aún, el trabajo ocasional como jornaleros:«Así era como los poderosos mantenían a los campesinos y a las aldeas bajo un constante bombardeo de exigencias y obligaciones: endeudados para siempre, siempre que fuera posible» (Hanson y Oakman, 111).

No hay duda de que la actividad económica en la Palestina romana estaba centrada en la producción agrícola, siendo la cosecha de grano para la alimentación, de aceitunas para el aceite y de uvas para el vino los cultivos primarios (Josefo, *Apion.* 1, 60). Lo que es discutible, sin embargo, es si el modelo teórico de una «sociedad agraria avanzada», y la economía política que este modelo conlleva, explican adecuadamente los datos disponibles. Por ejemplo, hay pocas pruebas arqueológicas y literarias del desplazamiento a gran escala de los campesinos provocado por la acumulación de propiedades por parte de fincas privadas en la Palestina del siglo I A. D. Herodes y sus hijos poseían una cantidad significativa de tierras privadas (Josefo, *Bell.* 1.418; Ant. 17.147), pero no hay ninguna justificación para la afirmación de que durante el período herodiano «el policultivo y la autosuficiencia en las explotaciones familiares dio paso al monocultivo en las fincas y tierras reales y a un intercambio asimétrico de bienes» (Crossan y Reed, 100).

En cambio, la mayor parte de las tierras de Judea y Galilea parece haber estado en manos de campesinos que cultivaban sus propias explotaciones (cf. Mt 19:29 // Mc 10:29).

1.2.2. Una economía basada en el comercio. La magnitud del comercio de Palestina también ha sido objeto de encendido debate, ya que es un tema muy relacionado con la cuestión de la producción económica. Según algunas evaluaciones pesimistas, dentro de la «economía política» de Palestina las ciudades tenían una relación parasitaria con las aldeas agrarias. Los recursos se canalizaban desde las zonas rurales a las zonas urbanas, y el comercio entre quienes no pertenecían a las élites era muy limitado. D. Edwards resume bien este punto de vista:«Por medios burocráticos, militares, comerciales o fiduciarios, se convirtieron en los centros de control, principalmente en lo que se refiere al uso de la tierra y las materias primas, y por lo tanto determinaron las condiciones bajo las que operaban todas las demás partes del sistema» (Edwards, 362). Esta visión negativa del comercio de la Palestina romana se ve a menudo reforzada por la apelación a la declaración de Josefo de que los judíos no habitan «un país marítimo; ni el comercio ni el intercambio que ello supone con el mundo exterior tiene ningún atractivo para nosotros. Nuestras ciudades se construyen en el interior, alejadas del mar; y nos dedicamos al cultivo del suelo productivo con el que hemos sido bendecidos «(*Apion*. 160).

Hay, sin duda, algo de verdad en la afirmación de Josefo. Sin embargo, ya en tiempos de Herodes el Grande los puertos de Jope, Antedón/Agripias y especialmente Cesarea Marítima facilitaban el comercio internacional (Josefo, *Ant.* 15.333–340). Además, el comercio local y regional en Palestina en la época del Segundo Templo, a menudo sin la participación de la élite urbana, se suele subestimar. La evidencia arqueológica en Galilea, por ejemplo, sugiere el comercio regional de cerámica de barro, basalto, piedras de molino y aceite de oliva (según Edwards). Así pues, el comercio no elitista era un aspecto importante de la producción económica en la Palestina romana, lo que indica que la economía no estuvo meramente controlada por las élites (así opinan también Horden y Purcell).

2. Jesús, los Evangelios y la economía palestina.

Dado el grado en que la actividad «económica» en el mundo antiguo

estaba incrustada en otras instituciones sociales, puede resultar útil examinar los puntos de vista de Jesús sobre la economía, tal como se han conservado en las tradiciones evangélicas, centrándonos en diversas estructuras sociales relacionadas con la producción, distribución y consumo de bienes y servicios.

2.1. Hogar. Ya en el trabajo del economista del siglo XIX K. Bücher se reconocía que la producción económica y el consumo en la antigüedad se produjeron principalmente (aunque no exclusivamente) en el hogar, la unidad social básica en la antigüedad grecorromana (véase Saller). Teniendo en cuenta especialmente la antigua conexión entre *oikonomia* y la administración del hogar, cualquier rechazo o crítica de la estructura de los hogares tenía implicaciones económicas significativas.

Como es bien sabido, en los Evangelios se describe a Jesús como alguien que tuvo una relación ambigua, tal vez incluso hostil, con las estructuras familiares *convencionales. La propia familia de Jesús tiene dificultades con su *misión en el Evangelio de Marcos (Mc 3:21; cf. Jn 7:5), un Evangelio en el que Jesús redefine su familia como «cualquiera que hace la voluntad de Dios» (Mc 3:35; cf. Mt 12:46; Lc 8:19). El «parentesco ficticio» que compartían los primeros seguidores de Jesús (Mt 5:22–24; 7:1–5; 18:15; 25:40) y los miembros del movimiento que se formó en su nombre (por ejemplo, Rom 8:29; 1 Cor 1:10; Gal 1:2; Sant 1:2) habría tenido consecuencias difíciles para la producción económica de los hogares, sobre todo desde el punto de vista de la desestabilización de las familias de los que habían dejado sus posesiones para seguir a Jesús (por ejemplo, Mt 19:27 // Mc 10:28 // Lc 18:28).

2.2. Beneficencia/Benefactor. Otra institución social importante a través del cual se distribuían los bienes materiales en el mundo grecorromano era la beneficencia o, como a veces se la denomina, *euergetismo* (del gr. *euergesiai*, «regalos/obras de beneficencia»). El euergetismo en tiempos grecorromanos, que fue definido por P. Veyne como «munificencia privada para el beneficio público», entrañaba la beneficencia cívica por parte de donantes ricos a cambio de la honra pública. Los benefactores (llamados *euergetai*) generalmente hacían regalos a las ciudades o asociaciones voluntarias en forma de proyectos de construcción (e.g., carreteras, estadios, templos, mercados), grano en tiempos de escasez de alimentos, subsidios para las fiestas religiosas y juegos públicos. A cambio, estos donantes recibirán muestras de gran

reconocimiento, como el título honorífico de *euergetes*, decretos honoríficos y coronas y títulos, con los actos euergéticos frecuentemente inmortalizados en inscripciones públicas.

En la medida en que los líderes judíos en la época del Segundo Templo recibieron la influencia de las convenciones de euergetismo helenístico, las prácticas de «beneficencia» suponían un medio importante de distribución de la riqueza y la acumulación de honor en Palestina. Líderes judíos nativos como Onías (2 Mac 4:1–2), Simón Macabeo (1 Mac 14:25–49), Juan Hircano (Josefo, *Ant.* 14.149–155) y Agripa I (Josefo, *Ant.* 19.300–328, 335–337; IGLS 6.2759) realizaron prácticas euergéticas helenísticas, llegando a recibir honores públicos por obras de beneficencia como la supervisión de los fondos del templo, el aprovisionamiento del ejército y otros regalos (véase especialmente Gardner). Al mismo tiempo, carecemos de evidencias epigráfica de inscripciones honoríficas en las que se alabe a benefactores en Palestina, con la excepción de unas pocas inscripciones euergetísticas en Jerusalén (SEG 1277; CIJ II 14) y Cesarea Marítima (AE 1963 nº 104), tal vez sugiriendo cierta reticencia entre los judíos a la hora de apoyar pública y plenamente los valores y las prácticas del euergetismo grecorromano.

Entre los autores de los Evangelios, el autor de Lucas-Hechos es el que más claramente da muestras de haberse apropiado y criticado la tradición de la beneficencia grecorromana (véase Marshall). Aparte de varios pasajes en los que Jesús se opone a la convención de la reciprocidad (Lc 6:17–38; 12:32–34; 14:1–24), en Lucas 22:25 Jesús critica explícitamente a los que tienen autoridad entre los gentiles que se hacen llamar «benefactores» (*euergetai*), una forma de procurarse el honor público que contrasta con el liderazgo basado en el servicio que tanto defendía y demostraba Jesús (Lc 22:26–27). El lenguaje del euergetismo también se encuentra en Hechos 10:38, donde se redefine el *euergetes* en memoria de Jesús, el cual «anduvo haciendo bienes [*euergetōn*] y sanando a todos los oprimidos por el diablo» (Hch 4:9; 1 Tim 6:2). Ahora bien, el autor de Lucas-Hechos no es el único escritor evangélico que señala la tensión que existía entre la visión de Jesús sobre el discipulado y los valores del sistema grecorromano de beneficencia. En la narración de Mateo de la exhortación de Jesús a dar limosna en secreto es posible que represente una crítica implícita del sistema de beneficencia (Mt 6:1–4): se rechaza la munificencia pública

en favor de la limosna anónima que no da lugar a la acumulación de honor público.

2.3. Diezmos, tributos e impuestos, peajes. Una tercera institución social a través de la cual se distribuían los bienes materiales en la Palestina romana era el complejo sistema de redistribución económica, donde estaban incluidos los diezmos, los tributos e impuestos y los peajes.

2.3.1. Los diezmos. La práctica del diezmo, es decir, dar una décima parte de los ingresos o de la cosecha al estado o al templo aparece atestiguada con frecuencia en la literatura del antiguo Oriente Próximo. Sin embargo, no parece que los diezmos se establecieran sistemáticamente en el diez por ciento, ni está claro que siempre fueran obligatorios. La evidencia del AT manifiesta esta ambigüedad. El sustantivo *maʿăśēr* («una décima parte») y el verbo afín *ʿāsar* («dar una décima parte») a veces denotan ofrendas voluntarias (Gn 14:20; 28:22; Amós 4:4). En otras ocasiones, sin embargo, esta terminología sugiere pagos obligatorios. En los textos legales, por ejemplo, el diezmo se presenta como una actividad obligatoria (e.g., Dt 14:22–29; 26:12; cf. Lv 27:30–33; Nm 18:20–32; Neh 10:35–38), aunque la acusación profética en Malaquías 3:8 («¿En qué te hemos robado? En vuestros diezmos y ofrendas») sugiere que esta obligación no siempre se cumplía.

Por otra parte, el AT ofrece una variedad de regulaciones sobre el diezmo:(1) la tradición deuteronomista de un diezmo anual consumido en Jerusalén por el que lo ofrece (Dt 14:22–27); (2) un diezmo ofrecido cada tres años para proveer para los levitas, extranjeros residentes, huérfanos y viudas (Dt 14:28–29); (3) un diezmo destinado a financiar el sistema de sacrificios en el santuario (Lv 27:30–33), así como a sus asistentes, los levitas (Nm 18:21–32). Dada esta diversidad, hubo varios intentos de armonizar estas tradiciones del Antiguo Testamento en la literatura del judaísmo del Segundo Templo. En el libro de Tobías, por ejemplo, Tobías parece ofrecer un total de catorce diezmos en un ciclo de seis años. Es decir, cada año emplea una décima parte de su producción agrícola anual en Jerusalén de acuerdo con Deuteronomio 14:22–27, y cada año ofrece una segunda décima parte de su producción agrícola anual para «los hijos de Leví que ministraban en Jerusalén» (Tob 1:6–7). Además, cada tercer y sexto año, de acuerdo con Deuteronomio 14:28–29, Tobías ofrece el «diezmo del pobre» para «los

huérfanos y las viudas, y para los conversos que se habían unido a Israel» (Tob 1:8) (cf. Josefo, *Ant.* 4.68, 205, 240). *Jubileos* 32:1–15 aboga por un sistema de doce diezmos similar al que hallamos en Tobías (es decir, una décima parte para Jerusalén y una décima parte para apoyar el sistema de sacrificios, cada uno ofrecido todos los años durante un ciclo de seis años), aunque no hay ninguna mención al «diezmo de los pobres» en *Jubileos*.

Diezmar se menciona explícitamente en los Evangelios tan solo en tres ocasiones. La primera vez en el contexto de una discusión sobre lavarse antes de las comidas con un *fariseo que había invitado a Jesús a comer con él. En Lucas 11 Jesús pronuncia una serie de ayes sobre los fariseos, incluyendo este primero: «Mas ¡ay de vosotros, fariseos! que diezmáis la menta, y la ruda, y toda hortaliza, y pasáis por alto la justicia y el amor de Dios. Esto os era necesario hacer, sin dejar aquello» (Lc 11:42). En el pasaje paralelo de Mateo la serie de ayes contra los escribas y fariseos también incluye una acusación a aquellos que «habéis descuidado los preceptos de más peso de la ley: la justicia, la misericordia y la fidelidad; y estas son las cosas que debíais haber hecho, sin descuidar aquéllas». (Mt 23:23, LBLA). En ambas dichos, la frase «sin dejar aquello» probablemente indica que Jesús no condena el diezmo en sí; más bien, es el apego a la ley, sin prestar atención al mismo tiempo a la justicia y al amor, a lo que Jesús objeta. Por último, en la parábola lucana del fariseo y el publicano (Lc 18:10–14) el fariseo menciona en su oración tanto el *ayuno como el diezmo como signos de su piedad (Lc 18:12). Una vez más, no son estos actos piadosos los que Jesús considera objetables; por el contrario, es la actitud exultante del fariseo consigo mismo, cuyo gloriarse en el comportamiento virtuoso se contrasta con la humildad del publicano.

2.3.2. Tributos e impuestos. Si entregar el diezmo es algo generalmente voluntario, los tributos e impuestos se suelen considerar como la recaudación de bienes privados por parte del estado. En el siglo I A. D. *Roma ejerció su poder y recaudó fondos para apoyar sus actividades militares a través de gravámenes sobre los pueblos conquistados. Se puede establecer una distinción entre tributos e impuestos según se trate de pagos a potencias extranjeras (es decir, tributos) o a las autoridades locales (es decir, impuestos). Así, los líderes judíos en Palestina estaban obligados a pagar tributo a las potencias extranjeras, primero a los

ptolomeos en Egipto, luego a los seléucidas en Siria y después a Roma. Las autoridades judías también cobraban impuestos a los habitantes de Palestina y a otros judíos que vivían por toda la diáspora mediterránea.

El tributo romano (*phoros*) se instituyó en Judea cuando la región cayó bajo control de Roma en el año 63 a. C. El tributo romano fue recaudado inicialmente por *publicani*, que fueron contratados por el Senado para obtener el derecho a reunir esos fondos, aunque la recaudación en este período fue probablemente irregular y nada sistemática (Cicerón, *Flac.* 69; *Prov. cons* 5.10; Dion Casio, *Hist.* 39.56.6). Según Josefo, en respuesta a su apoyo durante la Guerra de Alejandría, Julio César estableció un «tratado de amistad y alianza» con los judíos en el 47 a. C., un pacto que dio lugar a una reducción del tributo y a una exención del tributo durante el año sabático (*Ant.* 14.190–195, 200–210).

A veces se dice que la tributación bajo Herodes el Grande fue paralizante para los habitantes de Palestina, ya que a los impuestos recaudados en el propio reino de Herodes había que sumar el tributo romano, el impuesto del templo de Jerusalén y los diezmos para los sacerdotes y festivales, con lo que todas estas recaudaciones resultarían en una carga extremadamente alta de impuestos para el campesinado judío. Sin embargo, tal situación de opresión está lejos de poderse probar, y vemos varios indicios de que la carga tributaria bajo Herodes y sus hijos no era exageradamente elevada. No hallamos pruebas en Josefo de que Herodes se viese obligado a pagar un tributo anual a Roma, ni existe ninguna indicación, como a veces se afirma, de que los hijos de Herodes, Arquelao, Antipas y Phillip se vieran forzados a entregar los ingresos derivados de los impuestos recogidos en sus territorios a Roma como tributo tras la muerte de su padre (véase Josefo, *Ant.* 18.108). De hecho, como descendientes del ciudadano romano Antípatro (Josefo, *Ant.* 14.137), Herodes, sus herederos (Arquelao, Antipas, Felipe) y sus territorios habrían estado exentos de pagar tributos a Roma. Es probable que los destacados proyectos de construcción de Herodes fueran financiados por con su propia y más que notable riqueza personal y por los fondos procedentes de los peajes y los impuestos sobre el comercio, no por una pesada carga tributaria sobre los campesinos judíos (Udoh, 180–206).

Cuando el hijo de Herodes, Arquelao, fue depuesto por Roma como

gobernador de Judea en el 6 A. D., el territorio se convirtió en una provincia romana gobernada por funcionarios imperiales y sujeta una vez más a tributo romano. La reorganización de Judea como provincia fue acompañado por un censo, tanto en Judea como en Siria, supervisado por Quirinio (Cirenio), gobernador de Siria (Josefo, *Ant.* 18.1–9; Lc. 2:1–5). Josefo da a entender que el objetivo del censo de Quirinio era «el registro de la propiedad» (*tēn epi tais apographais*) en lugar de un recuento de las personas (*Ant.* 18.3); este objetivo de registrar la propiedad con el propósito de hacer una recaudación más exacta del impuesto sobre la tierra fue recibida con cierta resistencia por parte de los judíos (*Ant.* 18.4–10).

El pago del tributo romano es tema de conversación entre Jesús y un contingente de fariseos y herodianos en Marcos 12:13–17 (cf. los paralelos, Mt 22:15–22; Lc 20:20–26). Cuando se le pregunta:«¿Es lícito dar tributo a César [*exestin dounai kēnson Kaisari*], o no? ¿Daremos, o no daremos?» (Mc 12:14–15)?, Jesús pide un denario. Existe cierto debate sobre si la referencia a este impuesto se debe contar como evidencia del pago de un «impuesto de sufragio» judío tras el censo romano del 6 A. D., especialmente teniendo en cuenta el uso que hace Marcos de la palabra *kēnsos*, que ha sido considerada como un préstamo lingüístico del latín *census*. En la versión paralela del Evangelio de Lucas, el autor emplea la palabra *phoros* en la pregunta que se le plantea a Jesús, lo que indica más claramente que el debate se centró en el tributo romano. De cualquier manera, la respuesta de Jesús al desafío es algo críptica. Después de escuchar decir a sus antagonistas que es la imagen de la cabeza de César la que aparece sobre el denario, Jesús responde:«Dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios», una respuesta que produce asombro entre sus interlocutores (Mc 12:17). Por un lado, la instrucción de Jesús parece ceder ante la autoridad de Roma para exigir tributos de los territorios conquistados (cf. la acusación en Lc 23:2); por otro lado, el subtexto de la declaración de Jesús puede ser que como todas las cosas en última instancia pertenecen a Dios (cf. Sal 24:1), la pretensión de Roma al poder supremo, hecha tangible en esta narración por una moneda que lleva la efigie del emperador, es ciertamente ilusoria.

2.3.3. Peajes. Los peajes representan un arancel sobre el transporte de mercancías, y estos gravámenes constituían una fuente importante de

fondos para los líderes judíos en la Palestina romana. Como se mencionó anteriormente, los *publicani* romanos había estado involucrado en la recaudación del tributo romano en Palestina antes de que estas empresas recaudadoras de impuestos fueran abolidas en Judea por Julio César. Los peajes sobre el tráfico comercial eran una importante fuente de beneficios tanto para los asmoneos como para Herodes. A diferencia de la mayoría de los demás impuestos, los peajes y aranceles se habrían pagado principalmente en efectivo y no en especie.

Con la reanudación del tributo romano en Judea en el año 6, algunos funcionarios judíos, incluidos los líderes de las aldeas y miembros del *Sanedrín (Josefo, *Bell.* 2.405–407), probablemente participaban en la recaudación de fondos para el tributo y el pago de estas cuotas al gobernador romano. Otros agentes de recaudación de impuestos eran los «cobradores de peajes» (*telōnai*), personas contratadas para cobrar peajes en los puntos de tránsito y comercio. Se suele pensar que estos cobradores de peaje eran responsables de la recolección de los peajes locales (*telē*) que se recaudaban en las ciudades (*CIS* 3913), incluidos los impuestos sobre los productos agrícolas vendidos en Jerusalén (Josefo, *Ant.* 18.90), aunque también podrían haber desempeñado un papel en el cobro de los diezmos y el tributo romano (Josefo, *Ant.* 20.181, 206–207).

En los Evangelios sinópticos Jesús con frecuencia se encuentra con o menciona a estos *telōnai* (Mt 5:46; 9:10–11; 10:3; 11:19; 18:17; 21:31–32; Mc 2:15–16; Lc 3:12; 5:27–32; 7:29, 34; 15:1; 18:10–14). Los tres sinópticos consignan cómo Jesús comisiona a un discípulo que era recaudador de impuestos en su puesto de peaje, aunque se le conoce como «Leví» tanto en Marcos (Mc 2:14) como en Lucas (Lc 5:27) y como «Mateo» en Mateo (Mt 9:9; cf. Mt 10:3). Los Evangelios del NT recogen el desdén con el que se miraba a estos cobradores de peajes, probablemente debido a su capacidad para aprovecharse del régimen de impuestos en beneficio propio. Frecuentemente se les incluye entre los «pecadores», es decir, *hamartōloi*, violadores de la ley judía (Mt 9:10–11; 11:19; Mc 2:15–16; Lc 5:30; 7:34; 15:1; cf. prostitutas en Mt 21:31–32); en Mateo 18:15–20 un miembro pecador de la *ekklēsia* que no quiere escuchar a la congregación debe ser tratado «como un pagano y un recaudador de impuestos» (*hōsper ho ethnikos kai ho telōnēs*); y en la parábola de Lucas 18:10–14 el relato se convierte en un contraste de

estatus entre el fariseo piadoso y el cobrador de peajes humilde. En el Evangelio de Lucas Zaqueo, al que se llama «jefe de los cobradores de peajes» (*architelōnēs*) y que destaca por su riqueza (Lc 19:2), es un «pecador» marginado en parte porque su vocación le lleva a engañar a los demás (Lc 19:8). Jesús mismo expresa cierto prejuicio contra los cobradores de peajes en la narración de Mateo, contrastando su llamamiento a amar a los enemigos con la práctica de amar a los que ya han demostrado amor, pues «incluso los recaudadores de impuestos hacen eso» (Mt 5:44–46), y sugiriendo que la reacción de la congregación hacia un hermano o una hermana que no se arrepienten debería reflejar el trato dispensado a los extraños y a los cobradores de peajes (Mt 18:15–20). Sin embargo, a Jesús se le relaciona a menudo con los cobradores de peajes, y algunos de sus primeros seguidores procedían de ese gremio, incluido Leví/Mateo (cf. Mc 2:15, que señala que otro *telōnai* siguió a Jesús). Esta asociación con los cobradores de peajes es una señal de la misión de Jesús a los socialmente marginados.

2.3.4. Impuesto del templo. Dada la estrecha relación entre las instituciones civiles y religiosas en todo el mundo mediterráneo antiguo, y en Palestina en particular, resulta problemático hacer una clara distinción entre los impuestos estatales y los religiosos. Sin embargo, es útil hablar del *templo de Jerusalén por separado debido a que su aparato de culto era subvencionado mediante la tributación de los judíos de Palestina y de toda diáspora mediterránea.

La mayoría de los varones judíos adultos en el período romano temprano, ya sea que vivieran en Palestina o en la diáspora, pagaban un impuesto anual de medio siclo al templo de Jerusalén. Aunque los orígenes de esta práctica posexílica no están claros, parece ser que las contribuciones anuales para el sistema cúltico y el mantenimiento del templo de Jerusalén estaban basadas en interpretaciones de Éxodo 30:11–16 (cf. las contribuciones voluntarias al templo en Neh 10:32–39). La política romana permitía a los judíos transportar fondos a Jerusalén sin ningún impedimento (Cicerón, *Flac.* 28.67–69; Josefo, *Ant.* 14.225–227; 16:162–165; Filón, *Spec.* 1.77–78; *Legat.* 156–157, 216, 311–316). Puesto que recibía constantemente un flujo importante de dinero, el templo de Jerusalén era considerada como una de las instituciones más ricas del mundo grecorromano (Filón, *Spec.* 1.76). Tras la destrucción del templo en el 70 A. D., el emperador romano Vespasiano exigió el pago

anual del *fiscus Judaicus*, un impuesto de sufragio de dos dracmas que debían pagar los varones judíos al templo de Júpiter Capitolino como reemplazo del impuesto del templo (Josefo, *Bell.* 7.218).

En un intercambio que podría ser un reflejo de los debates posteriores sobre el impuesto del templo (o su sucesor, el *fiscus Judaicus*) entre los seguidores de Jesús y otros judíos, en Mateo 17:24–27 «los que cobraban las dos dracmas» (*hoi ta didrachma lambanontes*) le preguntan a Pedro si Jesús paga la tarifa correspondiente. Pedro responde afirmativamente. En la conversación posterior entre Jesús y Pedro, Jesús ofrece una justificación para pagar este impuesto:«¿Qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran los tributos o los impuestos? ¿De sus hijos, o de los extraños?» Cuando Pedro dice:«De los extraños», Jesús le responde:«Luego los hijos están exentos. Sin embargo, para no ofenderles, vé al mar, y echa el anzuelo, y el primer pez que saques, tómalo, y al abrirle la boca, hallarás un estatero; tómalo, y dáselo por mí y por ti» (Mt 17:25–27). Tal vez Jesús esté empleando el lenguaje del parentesco ficticio para indicar que los de la nueva familia formada en torno a él (es decir, «los hijos», *huioi hoi*) no están obligados a pagar el impuesto del templo, pero lo hacen de todos modos para no ofender.

3. Economía y el reino de Dios.

El tema de la economía y los Evangelios también debe abordar hasta qué punto los valores y las prácticas económicas contribuyeron a la formación social del movimiento de Jesús. Si la «economía» se refiere a un sistema para la producción, distribución y consumo de los recursos escasos, entonces el Jesús de los Evangelios canónicos ofrece una perspectiva contracultural sobre el intercambio de recursos entre sus seguidores. Aunque los seguidores de Jesús pueden participar en la economía del Imperio Romano (Mc 12:13–17), su lealtad última es a Dios y no al poder de la riqueza (Mt 6:24 // Lc 16:13). La riqueza en los Evangelios a menudo se representa como un obstáculo para el seguimiento de Jesús (Mt 19:16–22 // Mc 10:17–31 // Lc 18:18–23; Mc 4:18–19; cf. 1 Jn 2:15–17; Ap 3:14–22), mientras que carecer de bienes significa a veces un *discipulado fiel (Mc 10:28–31; cf. Mt 9:9; 13:44–46; Mc 1:16–20; Lc 19:1–10). Los creyentes están llamados a dar generosamente a los necesitados (Mt 5:42–48; 6:1–4; 10:8; 19:21; Mc

10:21; Lc 6:30; 11:41; 14:12–14) y a no acumular posesiones con avidez (Mt 6:19–20; Lc 12:13–21; cf. Mt 23:25 // Lc 11:39). La proclamación que hace Jesús del *reino de Dios «cruza fronteras y cuestiona paradigmas, y al hacerlo abre un espacio y un tiempo para nuevas (y renovadas) maneras de ser humanos en relación, es decir, para un nuevo ordenamiento de las cosas y de las personas, para una nueva economía «(Barton, 57).

Véase también FAMILIA; RICOS Y POBRES; ROMA.

BIBLIOGRAFÍA. **M. Atkins y R. Osborne**, eds., *Poverty in the Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); **S. Barton**, «Money Matters», en *Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception*, ed. B. W. Longenecker y K. D. Liebengood (Grand Rapids: Eerdmans, 2009) 37–59; **J. D. Crossan y J. Reed**, *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts* (Nueva York: HarperSanFrancisco, 2001); **D. R. Edwards**, «Identity and Social Location in Roman Galilean Villages», en *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition*, ed. J. Zangenberg, H. A. Attridge y D. B. Martin (WUNT 210; Tubinga: Mohr Siebeck, 2007) 357–74; **M. I. Finley**, *The Ancient Economy* (ed. rev.; Berkeley: University of California Press, 1999); **S. Friesen**, «Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus», *JSNT* 26 (2004) 323–61; **G. Gardner**, «Jewish Leadership and Hellenistic Civic Benefaction in the Second Century B.C.E»., *JBL* 126 (2007) 327–43; **P. Garnsey y G. Woolf**, «Patronage of the Rural Poor in the Roman World», en *Patronage in Ancient Society*, ed. A. Wallace-Hadrill (Routledge: Londres, 1990) 155–66; **K. C. Hanson y D. E. Oakman**, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts* (2ª ed.; Mineápolis: Fortress, 2008); **P. A. Harland**, «The Economy of First-Century Palestine: State of the Scholarly Discussion», en *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, ed. A. J. Blasi, J. Duhaime y P.-A. Turcotte (Walnut Creek, CA: AltaMira, 2002) 511–27; **P. Horden y N. Purcell**, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History* (Londres: Blackwell, 2000); **G. Lenski**, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (Nueva York: McGraw-Hill, 1966); **B. Longenecker**, *Remember the Poor: Paul, Poverty, and the Greco-Roman World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); **B. W. Longenecker y K. D. Liebengood**, eds., *Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **S. Mandell**,

«Who Paid the Temple Tax When the Jews Were under Roman Rule?» *HTR* 77 (1984) 223–32; **J. Marshall**, *Jesus, Patrons, and Benefactors: Roman Palestine and the Gospel of Luke* (WUNT 2/259; Tubinga: Mohr Siebeck, 2009); **D. J. Mattingly y J. Salmon**, eds., *Economies beyond Agriculture in the Classical World* (Londres: Routledge, 2001); **J. Meggitt**, *Paul, Poverty and Survival* (SNTW; Edimburgo: T & T Clark, 1998); **R. Saller**, «Household and Gender», en *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, ed. W. Scheidel, I. Morris y R. Saller (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 87–112; **W. Scheidel y S. Friesen**, «The Size of the Economy and the Distribution of Income in the Roman Empire», *JRS* 99 (2009) 61–91; **W. Scheidel, I. Morris y R. Saller**, eds., *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); **E. W. Stegemann y W. Stegemann**, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*, trad. O. C. Dean Jr. (Mineápolis: Fortress, 1999); **F. E. Udoh**, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)* (BJS 343; Providence: Brown Judaic Studies, 2005); **P. Veyne**, *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism* (Londres: Penguin, 1992).

D. Downs

EL MAYOR MANDAMIENTO. *Véase* MANDAMIENTO.

ELÍAS Y ELISEO

Elías y Eliseo, cuyas carreras proféticas se narran en 1–2 Reyes, aparecen en el Nuevo Testamento en muy diversas maneras. Aunque a Eliseo solamente se le menciona una vez, hay muchas referencias a Elías en los cuatro Evangelios. También hay numerosos pasajes que aluden a o recuerdan acontecimientos de las carreras de Elías y Eliseo. Al igual que en la literatura judía del Segundo Templo, Elías destaca mucho más que Eliseo por al menos dos razones. En primer lugar, Elías no murió sino que ascendió, y Malaquías predijo que Elías volvería como el mensajero que va delante de Jehová trayendo la restauración. En segundo lugar, a Elías se le veía como el profeta por excelencia. Jesús identifica a *Juan Bautista con Elías, mientras que al propio Jesús se le presenta a semejanza de Elías y Eliseo, como un profeta que realiza milagros.

1. Elías y Eliseo en el Antiguo Testamento y la literatura del Segundo Templo

2. Mateo
3. Marcos
4. Lucas
5. Juan

1. Elías y Eliseo en el Antiguo Testamento y la literatura del Segundo Templo.

1.1. Elías y Eliseo en el Antiguo Testamento. La narración veterotestamentaria sobre Elías y Eliseo comienza en 1 Reyes 19 y termina en 2 Reyes 13. Elías aparece de repente en la narrativa, desafiando la conducta del rey Acab, mientras que Eliseo fue seleccionado por Elías para ser su sucesor (2 Re 19:16–21). Estos dos profetas son peculiares dentro de los libros históricos del Antiguo Testamento, ya que predican y también realizan milagros, como sanidades o impedir o conseguir lluvia de parte de Dios. Isaías también aparece en 2 Reyes 19–20; 2 Crónicas 32, pero su papel consiste principalmente en hablar proféticamente. Como tales, en los Evangelios Elías y Eliseo son modelos de profetas que predican y realizan obras portentosas de Dios. Elías también figura en el libro de Malaquías, donde se predice que Elías vendrá antes del día grande y terrible del Señor (Mal 4:5–6). Elías vendrá y traerá restauración. Por lo general se le relaciona con el mensajero de Malaquías 3:1.

1.2. Elías y Eliseo en la literatura judía del Segundo Templo. La predicción acerca de la venida de Elías antes de que el día de Jehová, y el hecho de que en 2 Reyes 2 se diga que ascendió al cielo sin morir, dio lugar a muchas especulaciones durante el período del Segundo Templo. Eclesiástico 48, en su descripción de los ministerios de Elías y Eliseo, señala el papel de Elías como aquel que apartaría la ira antes del día del Señor y traería restauración entre padre e hijo, así como entre las tribus de Jacob (Eclo 48:10–11). Al igual que la traducción griega de Malaquías, Eclesiástico amplía el papel de Elías desde solo reconciliar a padres e hijos a una restauración más general dentro de Israel (Bauckham, 441). Elías ocupó un lugar mucho más prominente en la literatura del Segundo Templo que Eliseo, pero Josefo, en sus *Antigüedades de los judíos*, restó importancia a Elías, que era un héroe popular y prototipo de los zelotes, y destacó más a Eliseo como profeta cuyas obras fueron «gloriosas» (Josefo, *Ant.* 9.46). Josefo omite hechos

sangrientos de la vida de Eliseo y lo retrata como un «profeta más amable» (Feldman, 26). Pseudo-Filón se refiere a Malaquías 4:6 (3:24 TM) y habla de la restauración que Elías va a traer como si fuera a suceder mediante la restauración de los muertos el uno al otro a través de la resurrección (LAB 23:13). La interpretación de Malaquías en el Pseudo-Filón «probablemente sea la fuente de la tradición, que se encuentra en la literatura rabínica posterior, y según la cual "la resurrección de los muertos llega a través de Elías"» (*b. Sot.* 49b) (Bauckham, 443).

2. Mateo.

Los Evangelios de Mateo y Marcos tienen el mismo número de referencias explícitas a Elías (nueve). El Evangelio de Mateo, sin embargo, tiene el mayor número de conexiones explícitas entre Juan el Bautista y Elías. El Evangelio de Mateo identifica explícitamente a Juan con Elías. Esto se puede ver en el discurso de Jesús sobre Juan el Bautista en Mateo 11:7–19. Jesús identifica a Juan con el mensajero prometido por Malaquías 3:1, que casi seguro es el mismo individuo que Elías (Mal 4:5–6). Esto tiene el significado añadido de identificar de forma implícita a Jesús con el Señor, que es precedido por el mensajero. Posteriormente Jesús dice de Juan el Bautista:«Y si queréis recibirlo, él es aquel Elías que había de venir» (Mt 11:14). Esto sirve para validar a Juan el Bautista y su ministerio, que, teniendo en cuenta las afirmaciones de Juan acerca de Jesús, a su vez valida a Jesús y su ministerio. Elías ha preparado el camino del Señor. Al identificar Jesús a Juan con Elías da a entender que el precursor ha venido y cumplido su tarea, lo que implica que el día del Señor está ahora aquí. Esto tiene «implicaciones cristológicas sorprendentes», ya que aceptar que Juan el Bautista es Elías es «abrazar todo un paquete de cumplimiento escatológico en Jesús», algo para lo cual la mayoría de los que escuchaban a Jesús no estaban listos (France, 432). Los tres evangelios sinópticos narran la *transfiguración de Jesús, pero Mateo es el único evangelista que establece un vínculo explícito en este punto entre Juan el Bautista y Elías (Mt 17:13) en la conversación que Jesús tuvo con los discípulos bajando del monte, mientras que Lucas no contiene detalles de esta conversación (Lc 9:36).

3. Marcos

Las conexiones entre Elías y Juan el Bautista son más implícita en el Evangelio de Marcos. Por ejemplo, en los primeros versículos, Marcos combina Isaías 40:3 y Malaquías 3:1 como una forma de explicar quién es Juan el Bautista. Juan es al mismo tiempo un mensajero que anuncia el nuevo éxodo isaiano a través de Jesús y el mensajero de Malaquías, que generalmente se identifica con Elías. Esta identificación probablemente sugiere que si Juan es el mensajero de Malaquías que precede a Yahvé, entonces Jesús debe ser identificado con Yahvé. Además, dado que Malaquías afirma que aquellos que se niegan a volverse a Dios en *arrepentimiento serán juzgados, la cita de Marcos implica que el mensaje de Juan debe ser escuchado. De lo contrario, Yahvé (Jesús) vendrá a su templo y traerá juicio. La conexión entre Juan el Bautista y Elías se ve reforzada por Marcos (Mc 1:6; cf. Mt 3:4), que hace referencia a la ropa usada por Juan el Bautista, afirmando que estaba hecha de pelo de camello y que Juan llevaba un cinturón de cuero alrededor de su cintura. Es muy probable que esta pieza de información la dé para mostrar que Juan sigue la tradición de los profetas de la antigüedad, especialmente Elías, puesto que la descripción de la ropa de Elías es bastante similar (2 Re 1:8). Esta continuidad supone la validación del mensaje y los actos de Juan, incluyendo su mensaje acerca de Jesús.

El relato de Marcos sobre el debate que tiene lugar tras la transfiguración de Jesús entre este y sus discípulos introduce ciertas preguntas exegéticas. Marcos 9:12 se refiere a Elías como el que viene a restaurar todas las cosas, lo que probablemente es una referencia a la creencia judía de que Elías traería una restauración escatológica general (Bauckham, 441). El orden de Elías y luego el *Hijo del Hombre que sufre y resucita resulta interesante ya que no disponemos de ningún texto judío de la época del Segundo Templo en el que se declare un orden cronológico para la venida de Elías y el Mesías davídico. La interpretación de «restauración» en Malaquías 4:6 ofrecida por Pseudo-Filón también podría reflejar el punto de vista de los discípulos, que esperaban que Elías viniera antes de la *resurrección del Hijo del Hombre.

No hay evidencia literaria significativa de la creencia judía en que Elías fuera a venir antes que el Mesías, pero el hecho de que esta conexión parece estar implícita en los Evangelios sugiere que tal punto

de vista era corriente entre algunos judíos del siglo I A. D. Habida cuenta que se esperaba que el Mesías reinara mucho tiempo, y que antes debía llevarse a cabo la obra de restauración de Elías, también es posible que este orden —Elías primero y después el Mesías— fuera una idea muy conocida. La declaración de Jesús acerca de que Elías sufriría «tal como está escrito acerca de él», sugiere, además, que Jesús incluye en su concepción del Elías escatológico la oposición y el rechazo que experimentó el profeta durante su propia vida y la experiencia general de los profetas en las Escrituras de Israel, en lugar de que Marcos 9:13 apunte a alguna profecía que fue cumplida por Juan el Bautista.

Aunque no hay referencias explícitas a Eliseo en Marcos, W. Roth ha propuesto que así como la figura de Elías era el paradigma utilizado por Marcos para describir a Juan el Bautista, Marcos presenta al «sucesor» de Juan, Jesús, basándose en el paradigma de Eliseo. Los milagros realizados por Jesús, evaluados en Marcos 7:37, son «más poderosos y beneficiosas» y más numerosos que los de Eliseo (Roth, 7).

4. Lucas.

4.1. Referencias explícitas a Elías y Eliseo. La mayor parte de las referencias a Elías en el Evangelio de Lucas se refieren al propio Elías o la creencia de que Jesús es Elías. Lucas conecta a Juan Bautista con Elías, comenzando con el anuncio del nacimiento de Juan. Malaquías 3:1; 4:6 se utilizan en la descripción que hace Gabriel de Juan como Elías (Lc 1:16–17). Sus palabras no son profecías que Juan deba cumplir, sino más bien caracterizaciones que describen lo que será su ministerio. No afirman que Juan sea Elías, sino que Juan será parecido a Elías, que tendrá una misión similar. En otras partes del relato de Lucas se emplea la Escritura para identificar a Juan el Bautista con el mensajero de Malaquías, identificándolo así implícitamente con Elías. Zacarías (Lc 1:76) establece esta conexión en el nacimiento de Juan, y más tarde Jesús también lo hace cuando ensalza a Juan el Bautista (Lc 7:27). Esto supone la legitimación de Juan como profeta que va delante del Señor (Jesús).

El sermón de Jesús en la sinagoga de Nazaret utiliza a Elías y Eliseo como ejemplos de profetas que ayudaron a los gentiles y no a los israelitas. Esto puede indicar que Dios ha rechazado *Israel e insinúa un futuro ministerio entre los *gentiles por parte de los seguidores de Jesús.

Dado que el enfoque original de Elías al ser enviado a la viuda en 1 Reyes 17 era que ella le diera de comer, mostrando así a israelita y un gentil comiendo juntos, es posible que aquí el interés de Lucas sea las relaciones entre judíos y gentiles, estableciendo una correspondencia entre Elías y la viuda y los judíos y los gentiles que comen juntos Hechos 10:11 y entre Eliseo y Naamán y Pedro y Cornelio en Hechos 10. De este modo, los ejemplos de Elías y Eliseo no apuntan al rechazo de Israel, sino más bien a la «*reconciliación* entre judíos y gentiles» (Crockett, 183). C. A. Evans ha sostenido que el uso que hace Jesús aquí del relato de Elías/Eliseo se centra en la elección (Evans, 74), desafiando la opinión común de que los gentiles y los judíos menos piadosas serían rechazados por Dios, porque Jesús enseñó que eran los extraños y los parias los que experimentarían la *salvación, a la luz de Isaías 61:1–2. Estos elementos aparecen en perícopas que aluden a la narración de Elías/Eliseo, como Lucas 7:1–10. La reacción negativa del público a la referencia de Jesús a Elías y Eliseo posiblemente se debiera a que Jesús estaba «comparando implícitamente a los nazarenos con el público apóstata de los tiempos de Elías y Eliseo» (Poirier, 362). Si bien uno o más de estos puntos de vista puede que refleje un aspecto de la referencia de Jesús a Elías y Eliseo, dado que Elías se utiliza para caracterizar el ministerio de Juan el Bautista en Lucas 1:17, J. B. Green probablemente tenga razón al decir que Lucas se refiere principalmente a la «caracterización de la identidad y la misión de Jesús» (Green, 218 n. 54). Lucas 4:27 contiene la única referencia neotestamentaria a Eliseo. Allí sirve como segundo ejemplo de un profeta enviado a una no israelita para ayudarla.

A diferencia de los discípulos de Jesús, las multitudes identifican a Jesús como posiblemente Elías (Lc 9:7–8, 19–20; cf. Mt 16:14–16; Mc 6:14–15; 8:27–29). El informe sobre estas ideas se centra en la caracterización de Jesús como un profeta como Elías (y no un Elías *redivivo* [*contra* Fitzmyer]), y la mención de Juan el Bautista seguramente apunta a la participación futura de Jesús en el destino común de los profetas, que cuando se vincula con la confesión de Pedro, indica que «la condición de Jesús como Mesías implica que va a sufrir la suerte de los profetas» (Yamasaki, 133).

4.2. Uso de imágenes tomadas de los relatos de Elías y Eliseo. Lucas, más que los otros evangelistas, utiliza imágenes de las historias de Elías y Eliseo para caracterizar a Jesús como alguien semejante a estos

grandes profetas de la antigüedad. Tal vez Lucas 7:11–17 pretenda reflejar elementos de la resurrección de un hijo muerto por parte de Eliseo (2 Re 4:32–37). Lucas 7:1–10, que habla de la curación del siervo de un centurión, parece estar narrado a la luz de 1 Reyes 17:8–16. Dada la similitud en el vocabulario y las imágenes entre la versión de la LXX de 1 Reyes 19:19–21, donde Eliseo es «llamado» simbólicamente a su ministerio profético, y Lucas 9:61–62, la primera de estas historias puede haber influido en la narración de Lucas de esta encuentro entre Jesús y un candidato a seguirle. Después de la negativa de un pueblo samaritano a recibir a Jesús durante su viaje a Jerusalén, Santiago y Juan le preguntan a Jesús si le gustaría que invocaran fuego del cielo para que consumiera a los habitantes del pueblo (Lc 9:54). Esto es una alusión a 2 Reyes 1:10, 12, 14, donde Elías hizo que el fuego consumiera a los soldados del rey que habían venido para apresarlo. Algunos manuscritos griegos añaden incluso a Lucas 9:54 la declaración «tal como hizo también Elías» con el fin de hacer más clara la alusión, aunque indudablemente esto no forma parte del texto original. Teniendo en cuenta la referencia a Samaria en 2 Reyes 1:3 y el pueblo que se menciona en Lucas 9:52, esta alusión es aún más cierta. La historia de la ascensión de Elías probablemente sirvió de modelo para describir la ascensión de Jesús en Lucas 24:50–53.

Según T. Brodie, los relatos de Elías/Eliseo sirvieron de modelo a gran escala para los Evangelios como «biografía profética». Brodie afirma que las narraciones de Elías/Eliseo proporcionan la estructura general de Lucas-Hechos, tal como puede verse en la presencia de dos partes equilibradas con una ascensión al cielo en el centro (Brodie, 83). Sin embargo, aunque algunos de los incidentes en el Evangelio de Lucas sí parecen similares a los de las historias de Elías y Eliseo, y estas probablemente influyeron en el modo en que Lucas contó su relato, la opinión de Brodie pasa por alto demasiadas diferencias entre Lucas-Hechos y 1–2 Reyes como para resultar convincente a escala general.

5. Juan.

En comparación con los sinópticos, el Evangelio de Juan dice comparativamente poco acerca de Juan el Bautista o Elías. De hecho, las únicas referencias a Elías (Juan 1:21, 25) forman parte de una discusión con Juan el Bautista en la que este niega explícitamente ser Elías. Se ha

sugerido que esta negativa refleja el deseo del evangelista de mostrar la superioridad de Jesús sobre Juan el Bautista (cf. Jn 1:8, 15), ya que la conexión de Juan el Bautista con Elías haría que Juan ocupara un lugar más prominente. Además, el Evangelio de Juan puede estar buscando dar respuesta a la existencia de un culto a Juan el Bautista (algo que tal vez pueda deducirse de Hch 19:1–5). Este argumento, sin embargo, se basa en lo que el texto no dice, y además, no hay evidencia de que Juan el Bautista fuera considerado por sus seguidores como Elías. En cualquier caso, el Evangelio de Juan no contiene las perícopas de los sinópticos en las que se conecta a Juan con Elías (por ejemplo, la transfiguración). Sin embargo, el Evangelio de Juan y los sinópticos sí coinciden en presentar a Juan el Bautista como la voz que clama en el desierto de Isaías 40:3 (Mt 3:3; Mc 1:3; Jn 1:23), aunque puede que se trate solamente de una manera del cuarto Evangelio de apuntar a la identidad de Jesús, de forma que no importe la identidad de Juan el Bautista o que el atributo más importante de Juan sea que era un testigo de Jesús. Es Jesús el que conecta a Elías y Juan el Bautista en los sinópticos y la negación de Juan el Bautista coincide con su humilde posición frente a Jesús (Jn 1:26–27; 3:25–30). El Evangelio de Juan no tiene porqué ser interpretado como una lucha en contra de la opinión de que Juan el Bautista era Elías (Öhler 1999).

Véase también JUAN EL BAUTISTA; TRANSFIGURACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison**, «Elijah Must Come First», *JBL* 103 (1984) 256–58; **C. K. Barrett**, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (2ª ed.; Filadelfia: Westminster, 1978); **R. Bauckham**, «The Restoration of Israel in Luke-Acts», en *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. J. M. Scott (JSJSup 72; Leiden: E. J. Brill, 2001) 435–87; **T. Brodie**, *The Crucial Bridge: The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospels* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999); **L. C. Crockett**, «Luke 4:25–27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts», *JBL* (1969) 177–83; **M. de Jonge**, «John the Baptist and Elijah in the Fourth Gospel», en *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, ed. R. T. Fortna y B. R. Gaventa (Nashville: Abingdon, 1990); **C. A. Evans**, «The Function of the Elijah/Elisha Narratives in Luke's Ethic of Election», en *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts* (Eugene,

OR: Wipf & Stock, 2001) 70–83; **M. M. Faierstein**, «Why Do the Scribes Say That Elijah Must Come First?» *JBL* 100 (1981) 75–86; **L. Feldman**, «Josefo' Portrait of Elijah», *NovT* 36 (1994) 1–28; **J. A. Fitzmyer**, *The Gospel According to Luke I-IX: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 28; Garden City, NY: Doubleday, 1981) - existe edición castellana: El Evangelio según Lucas I-IX (Madrid: Cristiandad, 1986); ídem, «More About Elijah Coming First», *JBL* 104 (1985) 295–96; **R. T. France**, *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007); **J. B. Green**, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **R. Horsley**, «"Like One of the Prophets of Old": Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus», *CBQ* 42 (1985) 435–63; **M. Öhler**, *Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum* (BZNW 88; Berlín: de Gruyter, 1997); ídem, «The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God», *JBL* 118 (1999) 461–76; **J. C. Poirier**, «Jesus as an Elijianic Figure in Luke 4:16–30», *CBQ* 69 (2007) 349–63; **W. Roth**, *Hebrew Gospel: Cracking the Code of Mark* (Oak Park, IL: Meyer Stone Books, 1988); **W. Wink**, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7; Cambridge: Cambridge University Press, 1968); **G. Yamasaki**, *John the Baptist in Life and Death: Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative* (JSNTSup 167; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

K. Litwak

ELISEO. *Véase* ELÍAS Y ELISEO.

EMAÚS. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

ENCARNACIÓN

El Concilio de Calcedonia insistió en el año 451 en que en Jesucristo no había dos personas (*prosōpa*), sino más bien una sola persona (*prosōpon*), dado a conocer en dos naturalezas (*physeis*), una humana y una divina. Esta cuidadosa fórmula para describir la encarnación se produjo solo tras siglos de reflexión y debate sobre la selección precisa y la definición cuidadosa de los términos clave. Una preocupación similar por la precisión acompaña a la redacción de un artículo como este. Hay cuatro temas que son particularmente problemáticos. En primer lugar, las cuestiones históricas cobran una gran importancia. Algunos especialistas únicamente ven una *cristología elevada en documentos neotestamentarios posteriores (Dunn), mientras que otros observan estas

creencias muy temprano (Hurtado). En segundo lugar, algunos estudiosos requieren de una declaración clara en cuanto a la preexistencia de Cristo antes de identificar algo como específicamente relacionado con la encarnación (Brown, 141). En tercer lugar, fueron muchas las cuestiones que ocuparon a los autores del Nuevo Testamento, y no todos ellos se centraron igualmente de una manera singular en la encarnación, aunque fuera de manera rudimentaria. En cuarto lugar nos encontramos con la cuestión del género. Como narraciones que son, los Evangelios no articulan sistemáticamente sus doctrinas al modo de los tratados teológicos o los credos. Así pues, existen muchas razones por las que resulta difícil discernir la doctrina clásica de la encarnación en un Evangelio dado. Y, sin embargo, si bien los evangelios no expresan *la* doctrina de la encarnación en su forma clásica, sí que se pueden leer como obras que contienen *una* doctrina de la encarnación. O, mejor dicho, los Evangelios canónicos representan varios intentos minuciosos por demostrar que el Jesús de Nazaret humano era *Dios en la carne.

1. El Evangelio de Juan
2. Los Evangelios sinópticos
3. Conclusión

1. El Evangelio de Juan.

Juan 1:14 ofrece la declaración más explícita acerca de la encarnación de todo el Nuevo Testamento: «El Verbo se hizo carne».

1.1. La teología dialéctica de Juan. El hecho de llamar a Jesús «el Verbo» (*ho logos*) implica una cristología elevada. El término **logos* cuenta con una historia demasiado rico como para que aquí podamos analizarla en profundidad (véase Tobin), pero para el propósito que nos ocupa es suficiente decir lo que afirma el prólogo del Evangelio de Juan. Todo fue creado por medio de la Palabra; el Verbo era con Dios; el Verbo era Dios (Jn 1:1–2). La aplicación de este término al Jesús preencarnado se corresponde con la posterior afirmación de Jesús en el Evangelio de Juan: «El Padre y yo uno somos» (Jn 10:30). Por otra parte, decir que Jesús se hizo carne es evocar una imagen de humildad. Aquí «carne» (*sarx*) se refiere a la existencia corriente de los seres humanos, en contraposición con la existencia celestial del Espíritu (cf. Jn 3:6; 6:63). Esto se corresponde con el comentario que hace Jesús más adelante en el Evangelio de Juan: «El Padre es mayor que yo» (Jn 14:28). Así, en la

breve declaración de Juan 1:14 vemos los polos alto y bajo de la cristología joánica, y ambos polos continúan manteniéndose en tensión a lo largo de todo este Evangelio.

¿Cómo coordina el cuerpo del Evangelio de Juan estos elementos? Intérpretes prominentes han argumentado que no se coordinan en absoluto. Como es bien sabido, R. Bultmann centró su atención en la humanidad de Jesús e insistió en que el Verbo encarnado no era más que un ser humano (Bultmann, 40–49). La encarnación implica que cualquier contacto con el Logos divino es imposible a través del Jesús humano. Para Bultmann, pues, el énfasis de la cristología de Juan se encontraba en la primera mitad de Juan 1:14: «El Verbo se hizo carne».

En el otro extremo, E. Käsemann insistió en que el cuarto Evangelio en realidad reflejaba una «docetismo ingenuo», en el que la humanidad de Jesús se encontraba tan solo en el plano de las apariencias y no era real. Käsemann se inspiró en la segunda mitad de Juan 1:14: «Y vimos su gloria». La humanidad de Jesús, para Käsemann, no era importante para la cristología de Juan, y Jesús fue simplemente «Dios dando zancadas sobre la tierra», revelando su gloria divina (para una respuesta detallada a Käsemann, véase Thompson).

Cada lado de esta división encuentra apoyo para su posición en algún lugar en el Evangelio de Juan. Por ejemplo, se hace referencia a Jesús como Dios tanto al principio (Jn 1:1, 18) como al final (Jn 20:28), y utiliza repetidamente la frase «Yo soy» de Éxodo 3:14, que identifica al Dios de Israel (Jn 8:24, 28, 58). Por otro lado, se le presta la misma atención a la encarnación carnal de Jesús (Jn 1:14), especialmente cuando Jesús muere y se toma especial interés en aportar testigos presenciales de que realmente manaron sangre y agua de su costado herido (Jn 19:34). Tomás llega incluso a tocar la carne del Jesús resucitado (Jn 20:27). ¿Cómo se puede resolver esta tensión?

Es importante reconocer que la cristología no es la única cuestión teológica en Juan que funciona de esta manera. Por ejemplo, la escatología joánica tiene tanto un carácter realizado como un carácter futuro, como puede verse en Juan 5:25: «De cierto, de cierto os digo: Viene la hora, y ahora es, cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que la oyeren vivirán». Por lo tanto, Jesús puede referirse tanto a la vida futura que los creyentes disfrutarán (Jn 11:25; 14:23) como a la realidad actual de su nueva vida: «De cierto, de cierto os digo:

El que oye mi palabra, y cree al que me envió, tiene vida eterna; y no vendrá a condenación, mas ha pasado de muerte a vida» (Jn 5:24). Lo mismo puede decirse de las señales y la fe en Juan. Se supone que las señales dan lugar a la fe (Jn 20:31), y lo hacen (Jn 2:11), pero algunos que creen son rechazados o reprendidos (Jn 2:23–25; 4:48). Todos los principales temas teológicos en Juan reflejan la misma tensión (véase Anderson, 314–17).

Una clave para desbloquear estas tensiones teológicas aparece en Juan 12:36, donde Jesús anuncia: «Entre tanto que tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de luz». Pero tras destacar las imágenes de la luz y la iluminación, el evangelista dice: «Estas cosas habló Jesús, y se fue y se ocultó de ellos». El momento de la revelación es también un momento de ocultación. C. K. Barrett se refiere a esto como la «teología dialéctica» del cuarto Evangelio, en la que las declaraciones opuestas se contradicen entre sí, y las contradicciones no se resuelven con el fin de impulsar la reflexión teológica a un plano superior (Barrett, 67). Este método parece reflejar el carácter radical de la encarnación. Cuando Dios se convierte en mortal, cuando la eternidad penetra en el tiempo, y cuando el Creador irrumpe en la creación, las categorías de la realidad se hacen añicos. Tal fenómeno no puede ser explicado de manera sistemática. Un Evangelio narrativo es un vehículo enormemente rico para representar la encarnación precisamente por esta razón. La narración puede lograr lo que un tratado encuentra dificultades para exponer sistemáticamente.

1.2. La gloria y la Encarnación. El desacuerdo entre Bultmann y Käsemann sobre el valor relativo de las dos oraciones en Juan 1:14 resulta instructivo también para otros aspectos de la encarnación. Cuando Juan 1:14 finaliza afirmando: «Vimos su gloria», el término «gloria» se refiere a los acontecimientos de la hora de la muerte y resurrección de Jesús (e.g., Jn 12:31; 13:31; 17:1). Por tanto, la Palabra se hace carne y revela su gloria en la cruz. En Juan hay que entender que la encarnación y la vida humana de Jesús están intrínsecamente conectados con su muerte (Thompson). Käsemann no se percató de esta relación cuando menos por dos razones. En primer lugar, de acuerdo con su lectura docética de Juan, Käsemann pensó que «la pasión está a la vista en Juan solo al final», y que Juan simplemente imponía «las características de la victoria de Cristo sobre la historia de la pasión»

(Käsemann, 7). Esto es cierto, pero solo en parte. La victoria de Cristo se impone sobre la pasión cuando Jesús anuncia: «En el mundo tendréis aflicción; pero confiad, yo he vencido al mundo» (Jn 16:33). Pero si se impone la victoria de Cristo sobre la pasión, también es cierto que Juan impone la pasión sobre toda la vida encarnada de Cristo. La muerte de Jesús se hace presente mucho antes de la final. Esto es evidente en muchos aspectos, pero sobre todo en el uso rico y variado que hace Juan de imágenes para describir a Jesús. Las imágenes no solo se apilan una sobre otra, sino que también se modifican y se hacen polivalentes. Por ejemplo, mientras se prepara para abandonar este mundo, Jesús se refiere al «camino» por el que transita (Jn 14:4). Pero luego, de repente, en vez de hablar del camino que recorre, Jesús insiste: «Yo soy el camino» (Jn 14:6). La imagen del camino no es una sola cosa, sino varias. Y, sin embargo, mientras se van amontonando las imágenes, y cada una se vuelve de esta manera o de la otra para sacar a relucir nuevas complejidades y significados, nuestra atención no se distrae, sino que más bien se perfila más: en la cruz. H. Attridge escribe: «La cruz se esconde en y alrededor de muchas, si no todas, de las imágenes en el evangelio… Yo diría que el evangelio en su conjunto podría interpretarse como una gran imagen cubista que refracta la *cruz* a través de otras imágenes, de la luz, del agua, de los pastores, de las escaleras, de las serpientes» (Attridge, 54). La imagen del agua, por ejemplo, fluye a través de los primeros capítulos del Evangelio de Juan, y significa muchas cosas. Pero esta complejidad y confusión asociada con el agua se aclaran en la cruz cuando salen agua y sangre de la herida de Jesús en la pasión (Jn 19:34). «El agua que opera junto al espíritu para hacer posible el nuevo nacimiento fluye finalmente de la cruz» (Attridge, 9). Otras imágenes importantes de Juan funcionan de manera similar, apuntando a la cruz a lo largo de la vida terrenal de Jesús.

El tema de la gloria de Jesús es la segunda cuestión que conforma la opinión de Käsemann sobre la muerte de Jesús. Porque si Jesús revela su gloria en la cruz, esta revelación de la gloria es redundante e irrelevante, puesto que Jesús ya revela su gloria en Caná (Jn 2:11). Esta afirmación no explica, sin embargo, la perspectiva pospascual de Juan. El autor deja claro que las cosas después de la hora de la glorificación de Jesús son diferentes a cómo eran antes (Jn 7:39), y el significado de la vida terrenal de Jesús solamente se entiende después de los acontecimientos

de la hora (Jn 2:22; 12:16). Y, sin embargo, a menudo se viola el claro esquema que separa el »antes y el después», especialmente en el discurso de despedida (Jn 13–17). Allí Jesús dice que él ya ha sido glorificado (Jn 13:31), pero luego ora por lo contrario: «Padre, la hora ha llegado; glorifica a tu Hijo» (Jn 17:1 [cf. Jn 17:5]). O también, Jesús puede anunciar su inminente partida al decir: «Todavía un poco, y el mundo no me verá más» (Jn 14:19), pero luego anuncia que ya lo ha dejado: «Y ya no estoy en el mundo «(Jn 17:11). La misma perspectiva pospascual se encuentra tras la revelación de la gloria en Juan 2. Debido a que la vida encarnada de Jesús culmina en la cruz, la gloria de la cruz es visible a lo largo de toda esa vida encarnada: «La hora viene, y ahora es» (Jn 5:25). Y, sin embargo, esto no es así porque la cruz sea irrelevante, sino más bien porque es absolutamente relevante. Es la culminación de la encarnación. La Palabra se hizo carne para revelar su gloria (Jn 1:14).

2. Los Evangelios sinópticos.

¿Reflejan los Evangelios sinópticos una atención tan cuidadosa a la encarnación de Dios en el Jesús humano como lo hace Juan? ¿Cómo podrían comunicar implícitamente los Evangelios sinópticos aquellas cosas que se hacen más explícitas en Juan? Para responder a estas preguntas es importante que primero reconozcamos que ningún otro Evangelio contempla a Jesús como un ser preexistente tanto como lo hace el Evangelio de Juan. Si encarnación depende por completo de la idea de la preexistencia, entonces no podemos ver la encarnación en ningún otro Evangelio salvo en Juan. Y, sin embargo, todavía hay mucho que decir. Los relatos del nacimiento de Mateo y Lucas son especialmente sugerente en este sentido (*véase* NACIMIENTO DE JESÚS). Esto no significa, no obstante, que la idea de la concepción virginal per se implique la encarnación de Dios. Filón, por ejemplo, se refiere a las concepciones milagrosas de Sara y Séfora sin dar a entender que aquellos que nacieron de ellas fueran divinos (*Cher.* 47). Pero los elementos adicionales tanto en los relatos del nacimiento de Mateo como de Lucas sugieren e implican algo muy cercano a la idea de encarnación de Juan.

2.1. El Evangelio de Lucas. Esto es especialmente cierto en el caso de Lucas, tal como ha sido interpretado recientemente por K. Rowe. Al centrarse en el sutil uso que hace Lucas del término *«Señor», Rowe sostiene que la cristología de Lucas está especialmente próxima a las

afirmaciones de Juan de que «el Verbo era con Dios» y «el Verbo se hizo carne». Puede que Lucas y Juan empleen términos distintos, pero expresan algo parecido (Rowe, 230). El término clave en Lucas para mostrar esto es «Señor» (gr. *kyrios*), que desempeña un papel destacado en los relatos del nacimiento (Rowe, 31–55). A lo largo de los dos primeros capítulos de Lucas escuchamos más de veinte referencias al Dios de Israel como Señor, como cuando dice que Zacarías y Elisabet «andaban irreprensibles en todos los mandamientos y ordenanzas del Señor» (Lc 1:6). Así que viene como por sorpresa que Elisabet de repente llame a María «la madre de mi Señor» (Lc 1:43). Jesús recibe el nombre del Dios de Israel, que identifica estrechamente a Jesús con Dios. Y, sin embargo, también existe una distinción entre los dos, sobre todo cuando Lucas 2:11 empareja el título de «Señor» con el de «Mesías«: «Os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es CRISTO el Señor» (véase CRISTO). Esta es la primera aplicación del término «Mesías» a Jesús, y nos ayuda a entender de qué manera es el Señor. A lo largo del relato que sigue, Lucas distingue entre el Señor que es el Padre en el cielo y el Señor Jesús, el Mesías, en la tierra. Por lo tanto, el término «Señor» identifica a Jesús con el Padre, pero también distingue entre los dos.

2.2. El Evangelio de Mateo. El Evangelio de Mateo parece lograr algo similar, pero de una manera distinta. En Mateo, sin embargo, la palabra clave no es «Señor», sino «Emanuel«: «Y llamarás su nombre Emanuel, que traducido es: Dios con nosotros» (Mt 1:23). La frase que aquí se traduce «Dios con nosotros» se ha tomado de la versión de la LXX de Isaías 8:8, y su relevancia para Mateo ha sido entendida de dos maneras diferentes (Davies y Allison, 1:217). Una forma es traducir la frase no como «Dios [está] con nosotros», sino como «con nosotros [está] Dios». En esta traducción puede que Jesús esté haciendo a Dios especialmente presente, pero él mismo no es Dios. El hecho de que Mateo en ninguna otra parte llame a Jesús «Dios» apoya esta lectura, y W. Davies y D. Allison prefieren esta interpretación. Reconocen, sin embargo, que Mateo 1:23 a menudo se traduce como «Dios [está] con nosotros» siguiendo a Juan 1:1–5; 20:28. Esta traducción se apoya en la continua insistencia que se hace a lo largo de Mateo sobre la importancia de que Jesús está «con» sus discípulos (Mt 18:20; 25:31–46; 28:20). Si Jesús está «con» sus discípulos en la tierra, de Dios el Padre siempre se

dice en Mateo que está en el cielo (por ejemplo, Mt 6:9). De este modo, a través de su muy humano (aunque milagroso) nacimiento Jesús es un ser humano, mientras que también es, en cierto sentido misterioso, «Dios con nosotros». J. Dunn observa en relación con Mateo que aquí podemos ver «un concepto de la encarnación», aunque solo sea de manera implícita y no explícita (Dunn, *ABD* 3:403).

2.3. El Evangelio de Marcos. ¿Puede leerse Marcos de manera similar? Al igual que Juan, la imagen de Jesús que ofrece Marcos refleja una tensión dialéctica entre el conocimiento y la ignorancia, entre el poder y la debilidad, y así sucesivamente (Boring, 462). Jesús, por ejemplo, sabe que el poder ha salido de él cuando una mujer toca su túnica, pero no sabe quién le ha tocado (Mc 5:30). De otras formas diversas a Jesús se le relaciona como igual a Dios y sin embargo distinto de él. Por lo tanto, el lenguaje de los salmos (Sal 29:3; 46:3; 65:8) en relación con la victoria de Dios sobre los mares violentos se aplica a Jesús (Mc 4:35–41), mientras que, por otro lado, no depende de Jesús determinar quién se sentará a su diestra (Mc 10:40). O también, solo el Padre, no Jesús, conoce el tiempo del fin (Mc 13:32). Jesús, finalmente, también experimenta una muerte dolorosa en la cruz, lo que indica su humanidad. Por tanto, Marcos parece mantener en tensión los polos superior e inferior de la cristología. Pero el énfasis de Marcos no se coloca en el mismo lugar que Juan, que tanto se centra en la encarnación y su significado. A Marcos parece que le interesa principalmente presentar a un Jesús que es «la base de la redención y el modelo a seguir por parte de sus seguidores» (Hurtado, 311). Y, sin embargo, dado la elevada cristología de Marcos, en virtud de la cual se relaciona habitualmente a Jesús con Dios, con Marcos es posible, como lo era también con Mateo y Lucas, decir que algo está implícito en este texto que Juan convierte en explícito y desarrolla aún más (Boring, 471).

3. Conclusión.

Este artículo ha analizado la encarnación en los Evangelios yendo en orden cronológico inverso, comenzando con el documento que generalmente se considera que fue escrito en último lugar, Juan, y concluyendo con el documento considerado mayoritariamente como el más antiguo, Marcos. El hecho de que Juan, el último Evangelio, contenga las declaraciones más explícitas sobre la encarnación podría

dar a entender que solo la cristología posterior es una cristología elevada. Según esta línea de argumentación, Marcos, y tal vez incluso Mateo y Lucas, presentan a Jesús a través del prisma de una cristología más baja, mientras que Juan eleva a Jesús a un estatus más elevado que cualquiera que le hayan asignado los demás evangelistas. Pero creo que esta forma de leer los textos sería incorrecta. La cristología temprana es una cristología elevada. Puede que los Evangelios anteriores articulen de diferente modo la idea de que Jesús era Dios encarnado, pero ciertamente parecen expresar esta creencia. Y sus diversas expresiones no son de naturaleza distinta a la expresada en el Evangelio de Juan. Son diferentes en grado. Dejan implícito lo que Juan hace explícito.

Véase también CRISTOLOGÍA; DIOS; JUAN, EVANGELIO DE; LOGOS; SEÑOR.

BIBLIOGRAFÍA. **P. N. Anderson**, «On Guessing Points and Naming Stars: Epistemological Origins of John's Christological Tensions», en *The Gospel of John and Christian Theology*, ed. R. Bauckham y C. Mosser (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 311–45; **H. W. Attridge**, «The Cubist Principle in Johannine Imagery: John and the Reading of Images in Contemporary Platonism», en *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, ed. J. Frey, J. G. van der Watt y R. Zimmermann (WUNT 200; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006) 47–60; **C. K. Barrett**, «The Dialectical Theology of the Gospel of John», en *Essays on John* (Filadelfia: Westminster, 1982) 49–69; **R. Bauckham**, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **M. E. Boring**, «Markan Christology: God Language for Jesus?» *NTS* 45 (1999) 451–71; **R. E. Brown**, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (ABRL; Nueva York: Doubleday, 1993) - existe edición castellana: El nacimiento del Mesías (Madrid: Cristiandad, 1982); **R. Bultmann**, *Theology of the New Testament* (2 vols.; Nueva York: Scribner, 1955) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1980); **S. Coakley**, «What Does Chalcedon Solve and What Does It Not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian "Definition,"» en *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, ed. S. T. Davis, D. Kendall y G. O'Collins, (Oxford: Oxford University Press, 2002) 143–63; **W. D. Davies y D. C.**

Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (3 vols.; ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1988–1997); **S. T. Davis, D. Kendall y G. O'Collins**, eds., *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God* (Oxford: Oxford University Press, 2002); **J. D. G. Dunn**, «Incarnation», *ABD* 3:397–404; ídem, *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Londres: SCM, 1989); **L. W. Hurtado**, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Señor Jesucristo (Salamanca: Sígueme, 2008); **E. Käsemann**, *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, trad. G. Krodel (Filadelfia: Fortress, 1968); **D. Lee**, «The Gospel of John and the Five Senses», *JBL* 129 (2010) 115–27; **J. Marcus**, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27; Nueva York: Doubleday, 2000); ídem, *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 27A; New Haven, CT: Yale University Press, 2009); **K. Rowe**, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (Grand Rapids; Baker Academic, 2009); **D. M. Smith**, *The Theology of the Gospel of John* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); **M. M. Thompson**, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1988); **T. Tobin**, «Logos», *ABD* 4:348–56.

G. L. Parsenios

ENFERMEDAD. *Véase* SANIDAD.

ENTIERRO DE JESÚS

Los Evangelios y la tradición cristiana primitiva afirman que Jesús, después de su crucifixión y antes de su *resurrección, fue enterrado en una tumba excavada en la roca justo a las afueras de *Jerusalén. Este enterramiento sigue las pautas habituales de las costumbres funerarias judías del siglo I de nuestra era.

1. El entierro en el mundo grecolatino
2. El entierro en Palestina
3. El entierro y el Jesús de la Historia
4. El entierro en los Evangelios
5. Lugar del entierro de Jesús

1. El entierro en el mundo grecolatino.

Tanto las prácticas funerarias griegas como romanas fueron variando a

los largo de los siglos, oscilando entre la inhumación (sepultura de cuerpos enteros) y la cremación (incineración de los cuerpos hasta convertirlos en cenizas), y estando en boga ambos procedimientos de forma simultánea. Sin embargo, en el siglo I se solía practicar la cremación en el Occidente latino y la inhumación en el Oriente griego (Hope, 80–85). Los entierros en Oriente solían hacerse en tumbas situadas fuera del pueblo o la ciudad y podían adoptar distintas formas, como por ejemplo tumbas individuales en tierra, tumbas en caja, tumbas de cámara y tumbas excavadas en la roca. Las preferencias por el tipo de enterramiento variaban según la región, pero existen abundantes evidencias arqueológicas del siglo I A. D. de tumbas excavadas en la roca tanto en Egipto como en el Levante (incluidas Palestina y Transjordania). En todas las formas de sepultura romana los cuerpos generalmente se lavaban, se ungían con perfume y se envolvían en una tela. Se pronunciaban panegíricos y los cadáveres a menudo se enterraban con su ajuar funerario (especialmente joyas, vasijas de cristal y cerámica). Posteriormente, los deudos solían celebrar fiestas en honor del difunto.

2. El entierro en Palestina.

En la Judea del siglo I también se practicaban distintos tipos de enterramiento. Podemos encontrar tumbas poco profundas en tierra (o tumbas de fosa), excavadas en el suelo y para una sola persona en las afueras de Jerusalén (especialmente en Beit Zafafa) y en Qumrán y Wadi Ghweir. Algunos consideran que las tumbas en tierra reflejan una práctica sectaria (podría tratarse de los *esenios a la luz de los ejemplos de Qumrán [véase Hachlili, 475–79]), aunque es probable que también fuera un método habitual de enterramiento entre los miembros más pobres de la sociedad (Kloner y Zissu, 95–99). Además, se han descubierto muchos ejemplos de tumbas excavadas en la roca (labradas como cuevas en las laderas) cerca de Jerusalén, así como en Jericó y En-guedi. Tanto en las tumbas en tierra como en las excavadas en roca se podrían haber utilizado ataúdes de madera, tal como queda atestiguado en En-guedi, Jericó y Qumrán (Hachlili, 75–94). Aunque se han recuperado algunos sarcófagos de piedra, existen muy pocas pruebas arqueológicas de que en Jerusalén se utilizaran ataúdes (Kloner y Zissu, 104).

Las tumbas excavadas en roca de Jerusalén solían utilizarse como

tumbas familiares en las que yacían varios cuerpos. Estas se cerraban con pesadas losas de piedra, que muy ocasionalmente eran redondas pero más frecuentemente tenían forma rectangular. A. Kloner sugiere que la tumba de Jesús habría sido cerrada con una piedra rectangular «desplazada» o «movida» en vez de «rodada» como una rueda (Kloner y Zissu, 53–56). En este tipo de tumbas los deudos generalmente colocaban los cuerpos o bien en *loculi* (también llamados *kokhim*), que eran superficies horizontales talladas en la cueva que permitían insertar los cuerpos, o bien en *arcosolia*, repisas en forma de banco cortadas de lado a lo largo de una pared y bajo un arco. Con el objeto de dejar espacio para otros entierros, las familias podían tener un segundo enterramiento en el que los esqueletos descompuestos eran sacados del *loculus* o *arcosolium* y apilados todos juntos o colocados en osarios (cf. *m. Sanh.* 6:6; *Sem.* 12:6–9).

Los osarios son cajas con tapas, la mayoría de las veces talladas, de piedra caliza. Los restos arqueológicos sugieren que estos eran utilizados en la zona de Jerusalén desde finales del siglo I a. C. hasta aproximadamente el año 70 de nuestra era (con cierto uso intermitente en los siglos II o III A. D.). Los osarios para los individuos adultos solían medir entre 42 y 65 cm de largo, de 23 a 28 cm de ancho y entre 30 y 39 cm de alto, si bien se podían construir osarios más pequeños para niños o más grandes para que albergaran varios esqueletos (Rahmani, 6). La decoración de estas cajas podía ir desde las superficies lisas hasta los patrones geométricos muy elaborados. En los osarios las familias colocaban los huesos descompuestos de uno, dos o tres cuerpos (ocasionalmente parece que se confundían los huesos de diversos cuerpos). Algunas veces las inscripciones escritas sobre el exterior del osario identificaban al difunto. Teniendo en cuenta la tradición cristiana y la frecuencia de los nombres Jesús y José en la antigüedad (hallados a menudo en las inscripciones de osarios), resulta altamente improbable que cualquiera de los osarios de «Jesús hijo de José» que se conocen hoy en día contuviera los restos de Jesús de Nazaret (para más detalles, véase Meyers et al., y Quarles). Los eruditos debaten sobre el origen del enterramiento en osarios, y algunos sostienen que esa cuidadosa recolección de los huesos de los fallecidos denota una esperanza en la resurrección, aunque entonces se hace difícil de entender por qué se podían encontrar varios cuerpos en un solo osario y por qué los

*saduceos (que no creían en la resurrección del cuerpo) observaban tales prácticas. Otras posibilidades sobre los orígenes de los osarios incluyen la disponibilidad de obreros cualificados y de suministros en el período herodiano (Evans, 26–30) o un intento por emular las urnas cinerarias romanas (Magness, 129–40).

Antes de ser enterrado en una tumba excavada en la roca, el cuerpo era lavado y envuelto en un sudario (e. g., Jn 11:44; *m. Kil.* 9:4; *Sem.* 12:10), si bien la descomposición de tales telas las convierten en un descubrimiento arqueológico raro (Kloner y Zissu, 103). Los deudos le aplicaban ungüentos y especias aromáticas al cadáver, no como técnica de conservación (se esperaba que el cuerpo se descompusiera en el plazo de un año para un posible nuevo enterramiento), sino con vistas a reducir el desagradable olor de la tumba (e. g., Josefo, *Bell.* 1.673; *m. Ber.* 8:6). En la tradición rabínica está prohibido trasladar cadáveres o realizar otros procedimientos de enterramiento en sábado (*m. Šabb.* 23:4–5). Según las leyes de pureza ceremonial, tanto el cadáver como todo aquello que entraba en contacto con él era impuro (e. g., Nm 19:11–19; Josefo, *Ant.* 4.81; *m.* ʾ*Ohal.* 1:1–2:7, 3:1–6; *m. Kel.* 23:4), aunque esa impureza no impedía que alguien celebrara la Pascua (Nm 9:10) (*véase* Puro e impuro).

En el AT a menudo se habla de entierros y de la necesidad de enterrar a los muertos (e. g., Gn 23:1–20; 25:9–10; 47:30; 49:29–32; Jos 24:32; 2 Sm 2:4–5). La importancia del enterramiento continuó en el judaísmo del Segundo Templo (e. g., Tob 1:17–18; 2:7; 6:14; 14:10; Josefo, *Apion.* 2.205, 211), incluso en el caso de aquellos que habían sido condenados a muerte por un tribunal (Josefo, *Ant.* 4.265). Los discípulos de *Juan el Bautista, posiblemente asumiendo riesgos, sepultaron cuidadosamente el cadáver de su líder (Mt 14:12), como hizo la iglesia en el relato lucano de la lapidación de Esteban (Hch 8:2). Por contra, la declaración de Jesús «dejad que los muertos entierren a sus muertos» (Lc 9:60) debe de haber chocado bastante en su época.

3. Entierro y el Jesús de la Historia.

Las primitivas tradiciones cristianas abundan en testimonios del entierro de Jesús, y entre ellas hay algunas formulaciones muy antiguas a modo de credo (e. g., 1 Cor 15:4, con implicaciones prepaulinas). Pablo, entre otros, trata sobre la importancia teológica del entierro de Jesús (Rom

6:4; Col 2:12). En Hechos 13:29 se hace mención, de pasada, del enterramiento de Jesús (con una ambigua referencia al hecho de que «le pusieron en la tumba»). Los Evangelios anticipan el enterramiento de Jesús cuando una mujer lo *unge con un perfume de gran valor (Mt 26:12; Mc 14:8; Jn 12:7; cf. Lc 7:36–50). Además, los Evangelios canónicos aportan informes bastante detallados del entierro de Jesús por parte de José de Arimatea en una tumba excavada en la roca (Mt 27:57–61; Mc 15:42–47; Lc 23:50–56; Jn 19:38–42), algo en lo que coinciden tradiciones posteriores (e. g., *EvPe* 6:23–24). Así pues, el entierro de Jesús está firmemente arraigado en nuestros testigos más antiguos.

Si bien la crucifixión romana solía entrañar la suspensión prolongada del cuerpo (e. g., Petronio, *Sat.* 112), a criterio del legado romano local las víctimas de la crucifixión romana efectivamente se podían enterrar antes de festividades religiosas y culturales destacadas (como por ejemplo el cumpleaños de César [véase Filón, *Flacc.* 83]) (véase también Cook, 193–213). Al parecer Pilato no era consciente de que tal excepción a la práctica habitual romana resultaría especialmente importante a la luz de las sensibilidades religiosas en Judea durante la Pascua. Como ya se ha dicho, el enterramiento era considerado una mandato religioso dentro del judaísmo. Además, algunos textos judíos requieren específicamente que el entierro de un crucificado se haga de acuerdo con Deuteronomio 21:22–23 (Filón, *Spec.* 3.151–152; Josefo, *Bell.* 4.317) (véase Chapman, 117–49). El deseo religioso de una familia de enterrar a una persona crucificada estaba tan gravado en la conciencia judía que posteriores textos rabínicos se vieron obligados a afirmar que tal entierro no debía ser obligatorio cuando el gobierno romano lo declara ilegal (*Sem.* 2:9, 11) (véase Chapman, 199–202). Al menos se ha encontrado un cuerpo crucificado vuelto a enterrar en un osario inscrito en las proximidades de Jerusalén (en Givat ha-Mivtar); ese osario es probable que implique la participación de la familia en los rituales funerarios.

Algunos autores han apuntado a textos rabínicos que señalan un lugar separado para colocar a los criminales condenados por el *sanedrín (*m. Sanh.* 6:5; *t. Sanh.* 9:8; cf. Josefo, *Ant.* 4.202) con el objeto de insistir en que Jesús no pudo haber sido enterrado en una tumba familiar excavada en la roca. Otros, en defensa de la sepultura de Jesús, han postulado que la figura de José de Arimatea tiene que haber representado el deseo del sanedrín de darle una sepultura infamante

(Brown, 2:1213–19; McCane, 89–108) en vez de haber actuado como discípulo de Jesús (a pesar de Mt 27:57; Jn 19:38). Sin embargo, tiene sentido que un hombre del rango de ostentaba José en el sanedrín pudiera reclamarle el cuerpo de Jesús a Pilato —haciéndolo «en secreto» (Jn 19:38), como alguien que no había estado de acuerdo con la decisión del sanedrín (Lc 23:51)— con la intención de enterrar a Jesús de forma honrosa en su propia tumba familiar, que era nueva y estaba todavía sin estrenar. Al hacer esto, José también enterró a Jesús separado de otros cadáveres, cumpliendo así parcialmente con la ley rabínica de enterrar a los criminales aparte del resto. Otros detalles de los textos evangélicos encajan bien con su contexto judío (como la preocupación de no enterrar durante el sábado, el uso de especias y el uso de una piedra para sellar la entrada). Todo esto apoya la opinión genera de que Jesús fue enterrado tal como dicen los Evangelios (Keener, 2:1157–66; Magness, 140–49).

4. Entierro en los Evangelios.

Los cuatro Evangelios canónicos coinciden en términos generales en la mayoría de los aspectos centrales. José, natural del pueblo de Arimatea, utilizó una tumba excavada en la roca para enterrar a Jesús. A José se le denomina «discípulo de Jesús» en Mateo y Juan, mientras que Marcos y Lucas lo describen como un hombre que «aguardaba la venida del reino de Dios». José recibe permito de Pilato para enterrar a Jesús ese día, y se especifica que era el día de la preparación para el sábado, y que no se podía enterrar durante el día de reposo. José toma el cuerpo de Jesús, lo envuelve en lino y lo coloca en la tumba, sellando la entrada con una piedra.

Conviene observar algunos detalles concretos. Tres de los relatos evangélicos recalcan que la tumba de José no había sido utilizada (Mt 27:60; Lc 23:53; Jn 19:41). Según los Evangelios sinópticos, al menos dos mujeres (María Magdalena y María la madre de José) fueron testigos del entierro, y sus nombres se mencionan explícitamente en Mateo y Marcos. En los cuatro Evangelios las mujeres regresaron más tarde a la tumba vacía (en Marcos y Lucas era para llevar especias y continuar así con los rituales funerarios). Los Evangelios sinópticos también registran que la tumba estaba «excavada en la roca».

Solamente Mateo declara expresamente que la tumba en sí era propiedad de José de Arimatea (Mt 27:60; cf. *EvPe* 6:24). Esto parece

razonable, ya que de otro modo sería improbable que hubiera tenido acceso tan rápidamente a una tumba familiar excavada en la roca (Magness, 145–49). Juan añade el detalle de que la tumba estaba en un jardín cercano al lugar en que Jesús había sido crucificado (Jn 19:41). Los Evangelios describen a José como alguien «rico» (Mateo), «un miembro destacado del consejo» (Marcos y Lucas), un «hombre bueno y justo» que no había consentido en la ejecución de Jesús (Lucas), y un discípulo «secreto» «por temor a los judíos» (Juan). Marcos explica cuidadosamente que antes de permitir el entierro, Pilato le pidió al centurión que verificara que Jesús había muerto (Mc 15:44–45).

Mateo hace hincapié en que Pilato, a instancias de los principales sacerdotes y los fariseos, permitió que se montara guardia y se colocara un sello en la tumba (Mt 27:62–66; cf. *EvPe* 8:28–33; 11:43–49). En el Evangelio de Mateo este hecho sirve en última instancia como prueba apologética de la resurrección, además de aportar más datos sobre la permanente oposición de los líderes judíos a Jesús y a la iglesia.

Es indudable que José de Arimatea debió de necesitar ayuda para transportar el cuerpo de Jesús; sin embargo, solo Juan registra el hecho de que José estaba acompañado por el mismo Nicodemo que encontramos anteriormente en su Evangelio (Jn 19:39; cf. Jn 3:1ss.; 7:50). José y Nicodemo compraron especias (una mezcla de mirra y áloes) que pesaban cien libras romanas (aproximadamente 75 lbs. = 34 kg). Estas especias las pusieron entre el envoltorio de lino. Esta cantidad tan excesiva (y su inmenso coste) ha sido interpretado de diversas maneras, como un procedimiento carente de toda fe por parte de personas que no esperaban la resurrección de Jesús o bien, como parece más probable, como un acto de fe de unos discípulos secretos que ahora estaban dispuestos a hacer pública su condición mientras los propios apóstoles eran presa del miedo y se escondían (Keener, 2:1157–62). Sabemos de inmensas cantidades de especias por algunos funerales famosos (como por ejemplo el de Herodes [Josefo, *Ant.* 17.199]); por consiguiente Juan insinúa aquí un enterramiento real por parte de verdaderos discípulos.

Es obvio que la dimensión más importante del entierro de Jesús en los cuatro Evangelios tiene que ver con su insistencia en que su tumba estaba cuando las mujeres y otros vinieron a visitarla. Por lo tanto, la tumba de Jesús en los Evangelios sirve principalmente como testimonio

de la resurrección de Jesús.

5. Lugar del entierro de Jesús.

Actualmente, dos lugares distintos de Jerusalén compiten entre los visitantes que buscan la tumba vacía de Jesús. Sin embargo, la Tumba del Jardín (el Calvario de Gordon), escogida en el siglo XIX por Charles George Gordon porque se encontraba fuera de las murallas medievales de Jerusalén y cerca de un afloramiento rocoso en forma de cráneo, es más verosímil que sea una tumba de la Edad del Hierro (i. e., la era del AT) reutilizada en el período bizantino (Barkay).

Aunque no podemos estar seguros, la ubicación más plausible se encuentra en la rotonda de la Iglesia del Santo Sepulcro. La fuerza de la tradición cristiana bizantina antigua, puesta de manifiesto en el hecho de que Constantino edificara una basílica a instancias de su madre Elena, apoya este extremo. A principios del siglo I A. D. esta zona, aunque más tarde se incorporó a la ciudad, estaba situada fuera de los muros de Jerusalén y era utilizada para tumbas. La rotonda (o Anástasis) rodea una antigua colina que había sido allanada, a excepción de la cueva que contenía un único nicho de enterramiento en la antigüedad (Bahat).

Véase también MUERTE DE JESÚS; RESURRECCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **D. Bahat,** «Does the Holy Sepulchre Church Mark the Burial of Jesus?» *BAR* 12.3 (1986) 26–45; **G. Barkay,** «The Garden Tomb: Was Jesus Buried Here?» *BAR* 12.2 (1986) 40–53, 56–57; **R. E. Brown,** *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (2 vols.; Nueva York: Doubleday, 1994) 2:1199–1313 - existe edición castellana: La muerte del Mesías (Estella: Verbo Divino, 2005); **D. W. Chapman,** *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion* (WUNT 2/244; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **J. G. Cook**, «Crucifixion and Burial», *NTS* 57 (2011) 193–213; **C. A. Evans,** *Jesus and the Ossuaries* (Waco, TX: Baylor University Press, 2003); **R. Hachlili,** *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period* (JSJSup 94; Leiden: E. J. Brill, 2005); **V. M. Hope,** *Roman Death: The Dying and the Dead in Ancient Rome* (Nueva York: Continuum, 2009); **C. S. Keener,** *The Gospel of John: A Commentary* (2 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003); **A. Kloner y B. Zissu,** *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period* (ISACR 8; Leuven: Peeters, 2007); **J. Magness,** «Ossuaries and the

Burials of Jesus and James», *JBL* 124 (2005) 121–54; **B. R. McCane,** *Roll Back the Stone: Death and Burial in the World of Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003); **E. Meyers et al.,** «Forum: The Talpiot "Jesus" Family Tomb», *NEA* 69 (2006) 116–37; **C. L. Quarles,** ed., *Buried Hope or Risen Savior? The Search for the Jesus Tomb* (Nashville: B & H Academic, 2008); **L. Y. Rahmani,** *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel* (Jerusalén: Israel Antiquities Authority, 1994).

D. W. Chapman

ENTRADA TRIUNFAL

La entrada de Jesús en *Jerusalén, de la que nos informan los cuatro Evangelios (Mt 21:1–11; Mc 11:1–11; Lc 19:28–40; Jn 12:12–19), es el acto con connotaciones mesiánicas más claras de cuantos ha realizado hasta ese momento. Al mismo tiempo, sus paralelismos y a la vez llamativas diferencias con otras prácticas culturales similares y con relatos bíblicos anteriores, especialmente cuando se leen a la luz de los relatos evangélicos anteriores, revelan profundas implicaciones que no son plenamente comprendidas ni por los discípulos de Jesús ni por las multitudes, y sobre todo que en Jesús Dios mismo ha regresado a su ciudad y su *templo. Si bien la mayoría de los especialistas ha aceptado la historicidad básica del núcleo narrativo, otros han considerado que sus elementos mesiánicos son adiciones legendarias. Aunque se hace evidente en los relatos que se ha producido una elaboración interpretativa (e.g., Mt 21:4–5), no existen motivos de peso para dudar de su historicidad básica.

1. Análogos y precedentes
2. La entrada de Jesús y su importancia
3. Historicidad
4. Peculiaridades de los relatos evangélicos

1. Análogos y precedentes.

La entrada de grandes personajes a las ciudades era un rasgo muy asentado en el mundo antiguo. Aunque variaba dependiendo del invitado y la ocasión —se les ofrecían a distintos tipos de dignatarios en diferentes contextos— las entradas grecorromanas, la *parousia,* incluían los siguientes elementos (Kinman 1995; cf. Duff). Solían ser (1) habitualmente para personas de rango real que, (2) tras ser saludadas

antes de entrar por figuras sacerdotales y políticos acompañadas por diversos grupos, eran seguidamente (3) escoltados hasta la ciudad, donde, (4) ante los ojos de la ciudadanía en general paseaban vestidos para la ocasión y a menudo portando una coronas, (5) y donde el sujeto en cuestión era elogiado mediante discursos que expresaban el privilegio que suponía para la ciudad su visita, antes (6) de ser escoltado ese mismo día hasta el templo de la localidad. Se ha propuesto que es este marco, el hecho de ofrecer un sacrificio equivalía a un acto de apropiación (Duff). Por último, (7) en la época del NT, la *parousia* expresaba un carácter cada vez más imperial. El afamado triunfo romano era la expresión más elitista, ostentosa e infrecuente de ese tipo. Concedido por el senado, siempre tenía un carácter militar. Debía tratarse de una victoria decisiva, y los que habían sido conquistados, el botín y los liberados ocupaban un lugar destacado. El vencedor laureado, montando en su carro dorado tirado por cuatro caballos blancos, era elevado al rango de «inmortal», y todo el acto concluía con sacrificios en el templo. El evento, que quedaba registrado en diversas monedas imperiales, sirvió de base para la presentación autodespectiva de Pablo en 2 Corintios 2:14–17. En un sentido más general, el término semitécnico *parousia* se solía utilizar en referencia a la segunda venida de Jesús (e.g., Mt 24:3, 27; 1 Cor 15:23; 1 Tes 2:19; 3:13; 4:15; Sant 5:7; 2 Pe 3:12; 1 Jn 2:28), e incluso a su primera venida (2 Pe 1:16; cf. Mc 9:1).

Lo que prevalece en los relatos judíos contemporáneos sobre las entradas de Alejandro Magno, Judas, Jonatán, Simón Macabeo y otras figuras reales o militares es un patrón similar (Josefo, *Ant.* 11.325–339, 342–345; 12.312, 348–349; 13.304–306; 16.12–15; 17.194–239, 324–328; *Bell.* 1.73–74; 2.101–110; 1 Mac 4:19–25; 5:45–54; 10:86; 13:43–51; 2 Mac 4:21–22). Según D. Catchpole, estas entradas contaban con las siguientes características (1) un estatus que ya había sido alcanzado y una victoria ya lograda (aunque no en todos los casos [e.g., Josefo, *Ant.* 11:325–339; 16:12–15; 2 Mac 4:21]), (2) una ceremonia de entrada formal, (3) saludos a modo de celebración o aclamaciones acompañadas por invocaciones divinas, (4) visita en procesión al templo de la ciudad (allí donde lo había) seguida de (5) actividad cúltica, fuera esta positiva (ofrenda de sacrificios) o negativa (expulsión de personas objetables y eliminación de la impureza ritual. Esta última alternativa a menudo

tenía lugar en la etapa [1]). También tenemos la falsa bienvenida dispensada a Jonatán antes de ser traicionado y ejecutado (1 Mac 12:43–50) (Kinman, 1995).

Aunque las pruebas son escasas, las entradas en las Escrituras de Israel carecen de los protocolos formales mencionados anteriormente (Kinman, 1995). Los precedentes principales de los relatos evangélicos que se suelen citar con mayor asiduidad, 1 Reyes 1:32–40; Zacarías 9:9, tienen sus propios intereses característicos. En 1 Reyes no hay ninguna victoria. El centro de atención es el papel activo del rey David (1 Re 1:33, 38; cf. 2 Sm 13:29; 18:9), especialmente al dar instrucciones detalladas a los agentes tomados de entre el círculo más próximo al rey (1 Re 1:32–35). Salomón, por su parte, cumple un papel totalmente pasivo (en contraste con la autopromoción de los pretendientes que se sublevan [2 Sm 15:1; 1 Re 1:5]). Tras ser formalmente «colocado» (*epibibazō* [1 Re 1:33]; *epikathizō* [1 Re 1:38]) sobre el asno del rey, es escoltado hasta Gihón para ser ungido públicamente por el sumo sacerdote con aceite del tabernáculo (1 Re 1:33–34, 38–39; cf. 1 Re 2:28–30) y luego conducido en alegre procesión al trono (1 Re 1:35, 40).

Zacarías 9:9–10 se inspira en una serie de motivos anteriores. Conminando a Jerusalén a regocijarse (cf. Is 60:5; 61:10; 65:18–19; 66:10), Yahvé el guerrero anuncia al rey que viene (cf. Is 9:6–7; 11:1–5; Miq 5:2–4), humilde, y montando un asno joven (LXX: «nuevo») (cf. Gn 49:10–11; 1 Re 1:33), a través de cuyo gobierno universal la paz de Israel se extenderá a las naciones (Sal 72:7–11). Al mismo tiempo, se basa en el retorno de David del exilio (2 Sm 19–20), donde rememora su anterior salida de Jerusalén en un par de asnos ensillados que le habían dado para el viaje (2 Sm 15:30; 16:1–2). El tema de una victoria anterior es complejo. Si bien al parecer el rey ha «sido liberado» (participio hifil de *yš‘* [Zac 9:9a]) por Dios (quien habla en Zac 9:6–8), sus victorias a favor de su pueblo solamente se producen después de que Dios haya destruido los carros y los caballos de Efraín (TM: «Yo», refiriéndose a Dios [Zac 9:10a]; «él» en la LXX tiene al rey como agente). Completando las entradas de personajes reales, el equivalente más cercano a un triunfo romano es la versión que ofrece la LXX de la aclamación de celebración ofrecida a David a su regreso tras derrotar a Goliat (1 Sm 17:54; 18:6–9, LXX). De forma parecida, después de derrotar a la coalición amonita-moabita, Josafat también se dirige en alegre procesión

hacia el templo (2 Cr 20:27–30).

Habida cuenta del modo en que las Escrituras aclaman a Dios como rey (e.g., LXX Sal 23:8 [TE Sal 24:8]; 43:5 [TE Sal 44:4]; Sof 3:15), B. Kinman también considera la entrada de Yahvé en Jerusalén, a través del retorno del arca de la presencia por parte de David (2 Sm 6), que podría clasificarse como una entrada real y también como una celebración por la victoria sobre los filisteos (cf. 2 Sm 5:17–25). «Puesta» (LXX: *epibibazō* [cf. 1 Re 1:33]) formalmente sobre un carro «nuevo» (2 Sm 6:3), el arca fue acompañada hasta Jerusalén por David y toda la casa de Israel en una celebración festiva (2 Sm 6:5), un evento que aparentemente se refleja en la versión de la LXX del Salmo 131 (TE Sal 132) (quizás también en la LXX del Sal 23; 46; 67 [TE Sal 24; 47; 68]). Aquí también deberíamos incluir el clásico texto de Isaías 40:1–10 del nuevo éxodo, con su llamada a preparar el camino de un Yahvé triunfante como guerrero victorioso que regresa, pastoreando a los exiliados, a una Sion a la que se encomienda que se convierta en heraldo de su llegada. Esta imagen es retomada en la conclusión del ciclo de la restauración escatológica de Sion (Is 60–62), donde la ciudad que una vez fue olvidada es llamada nuevamente a preparar la gloriosa *parousia* de Yahvé, con los exiliados «redimidos» (cf. Is 35:8–9) que regresan con él (Is 62:10–12). También podrían considerarse las visiones de Ezequiel de la gloria divina que se marcha y regresa al templo sobre el Monte de los Olivos (Ez 11:23; 43:1–5), y la profecía de Zacarías sobre la división en dos mitades del mismo cuando el Yahvé el guerrero descienda (Zac 14:4) antes de derrotar a sus enemigos, salvando un remanente de su pueblo y dando paso a la paz escatológica (Zac 14:1–11) (Duff).

2. La entrada de Jesús y su importancia.

La entrada de Jesús aparece registrada en los cuatro Evangelios, con Mateo (Mt 21:1–9) y Lucas (Lc 19:28–40) siguiendo en gran parte a Marcos (Mc 11:1–10), mientras Juan (Jn 12:12–19) se hace eco de una tradición independiente y mucho más breve. En esta sección colocamos el foco sobre los temas comunes y su importancia. Para empezar, el énfasis de los sinópticos sobre el Monte de los Olivos no solo evoca el regreso de David «del exilio», sino también la esperanza escatológica del retorno del rey davídico en Zacarías 9:9 (haciéndose eco de 2 Sm 19–20; cf. Josefo, *Ant.* 20.169; *Bell.* 2.262) (*véase* Hijo de David). Los detalles

sobre el lugar en que se encuentra el animal y la pregunta de los transeúntes (ausentes en Juan), aunque podrían ser una visión profética (cf. 1 Sm 10:2–10; 1 Re 17:8–16), es posible que reflejen la existencia de un acuerdo previo (cf. Mt 26:18 // Mc 14:12–16). El hecho de que el animal estuviera «atado» (es lo que cabría esperar en una ciudad) podría ser una forma de identificarlo, pero también podría aludir a Génesis 49:10–12, que ya era interpretado en clave mesiánica (e.g., LXX; 4Q252 V, 1–5; los Targumim) y posteriormente se relacionaría con Zacarías 9:9 (Gen. *Rab.* 98:9) (Blenkinsopp). Que fuera «nuevo» y por tanto «nadie lo hubiera montado» (Mc 11:2 // Lc 11:30) encaja con la tradición de que ninguna otra persona podía montar en el asno del rey (m. *Sanh.* 2:5; cf. 1 Re 1:33). También evoca los requisitos sobre los artículos apartados para uso del Señor (cf. Nm 19:2; Dt 21:3; 1 Sm 6:7; 2 Sm 6:3), que cuadrarían con la respuesta «el Señor lo necesita» si se entiende como una manera de decir «esto es para la obra de Dios». Si la acción de Jesús constituye o no una confiscación «real» (Derrett) depende de la naturaleza de los arreglos previos, caso de haberlos. En este sentido, «Señor» podría referirse al dueño del animal, a Jesús o, como arriba, a Dios. La primera opción es poco probable, y la segunda resulta problemática porque no es propio de Jesús definirse a sí mismo como «el Señor» (pero cf. Mc 2:28 par.). Dado que Jesús es a través de quien el reino de Dios se hace presente y es quien habla en nombre de Dios, la tercera opción parece la mejor: al iniciar esta «entrada», Jesús está haciendo la voluntad de Dios. No obstante, dada la elevada cristología de los Evangelios (véase más adelante), no debería descartarse que se difuminen deliberadamente las opciones dos y tres (cf. Sal 110:1 en Mc 12:35, 37 par.).

Teniendo en cuenta que esta es la única vez que Jesús monta sobre un animal, y que lo hace cuando al parecer se esperaba que los peregrinos fueran a pie (m. *Hag.* 1:1), no cabe duda de que su acción es deliberada. El hecho de que se trate de la *fiesta de la Pascua, durante la que algunos al parecer esperaban una repetición de la liberación del primer éxodo (cf. *Mek.* Ex 12:42 [ca. 90 A. D.]; cf. *Tg. Yer.* I Ex 21:42; *Tg. Yer. II* Ex 15:18; 12:42; y más tarde *Ex. Rab.* 18:12; 51:1), y que Jesús escoja un pollino sin duda resulta provocador. En contraste con el carro y los caballos de los pretendientes traidores (2 Sm 15:1–6; cf. 1 Re 1:5), la elección por parte de Jesús del transporte característico de la realeza de Israel (2 Sm 13:29; 18:9) constituye su afirmación más directa

de ser el humilde Mesías davídico prometido por Dios (Zac 9:9), cuya confianza está en el Señor (Sal 20:7; Is 31:1; 43:17; cf. Dt 11:4; 20:1; *SalSl* 17:33).

Si bien los discípulos podrían simplemente estar ofreciendo sudaderos (Mc 11:7 par.), que la multitud arroje mantos y ramas (estas últimas no fueron agitadas, lo que indica que no se trataba de los festivos *lûlabîm* ni de la fiesta de los Tabernáculos [m. *Sukkah* 3–4]) sugiere una afirmación real espontánea (cf. 2 Re 9:13; Josefo, *Ant.* 9.111; Sal 118:27). De ahí los «Hosana» de la multitud (ausentes en Lucas), una forma abreviada del Salmo 118:25, como forma de saludo (e.g., «al Hijo de David» [Mt 21:9]) más que de súplica (Fitzmyer), y la invocación del Salmo 118 (cf. 1 Mac 4:24). En este salmo aparentemente real donde se le da gracias a Dios por su poderosa intervención victoriosa (Sal 118:14–18), el rey, rodeado de gozosos adoradores (Sal 118:15–16), solicita la entrada a los porteros del templo (Sal 118:19), los cuales, confesando su justicia, se la conceden prontamente (Sal 118:20). El Salmo 118, último cántico del Hallel egipcio (Sal 113–118), llamado así por su completa teología del éxodo y centrado como está en el templo y en Sion como objetivo del nuevo éxodo, resultaba más que apropiado para ser cantado durante la Pascua (m. *Pesaḥ* 10:6). Aunque las pruebas directas de que este salmo se interpretara en clave mesiánica son tardías (Fitzmyer), están muy extendidas. Esto, junto con la sistemática visión profética de la intervención de Dios en un nuevo éxodo como catalizador de la restauración del trono de David (Is 11:1–16; 55:5; Jr 30:9; 33:15–26; Ez 34:23–24; 37:24–25; Os 3:5; Amós 9:11; Zac 12:7–8) y el modo tan natural en que el NT vincula el salmo con Jesús, dan a entender que ya existía una interpretación mesiánica entonces (Mt 21:9 // Mc 11:10 // Lc 19:38 // Jn 12:13; sobre «nuestro padre David», véase Hch 2:29; 4:25; Eclo 44:1; 45:21; cf. Eclo 47:1–11).

Sin embargo, una comparación entre la entrada de Jesús y los precedentes relevantes muestra la existencia de varias diferencias fundamentales. En marcado contraste con el primer hijo de David, es el propio Jesús quien toma la iniciativa y les da instrucciones detalladas a sus discípulos (cf. 1 Re 1:32–35). Lo que normalmente sería la obra de un usurpador, en el caso de Jesús es una cuestión de que el rey legítimo de Israel confronta a las autoridades «insurgentes» del templo que, contraviniendo el Salmo 118:20 y Zacarías 9:9, rehusan regocijarse o

darle la bienvenida (Jr 7:11 en Mc 11:17 par.; cf. Mc 3:22; 7:1 par.). De ahí que el rey rechazado permanece fuera de su ciudad (Mt 21:17; Mc 11:11; cf. Juan 12:36). La ausencia de un carro o de cualquier otra connotación militar, que distingue claramente a Jesús de las expectativas de su tiempo (cf., e.g., 4Q285; *SalSl.* 17:22–24; Josefo, *Ant.* 17.271–281), así como la ambigüedad en cuanto a si la procesión en sí llega a entrar en la ciudad, y no digamos ya el templo (Mc 11:11; Mt 21:10 es evasivo), da a entender que la provocadora «entrada» de Jesús es asimismo provocadoramente una «anti-parusía» (Kinman, 1995), completamente revisada en torno a su nada convencional visión del reino mesiánico (e.g., Mt 11:28–30; 12:15–21; Mc 8:31–33 par.; Jn 13:1–15). Así pues, aunque los oyentes/lectores de los Evangelios ya saben que Dios ha declarado que Jesús es el hijo mesiánico de David (e.g., Sal 2:7 en Mc 1:11; 9:7 par.; Jn 1:40–49), no es el éxito militar sino los hechos prodigios de *misericordia de Jesús los que provocan que la multitud le aclame (Lc 19:37; Jn 12:17–18; cf. la *curación del *ciego en Mt 20:29–34 // Mc 10:46–52). Por último, la entrada de Jesús concluye con dos actos de culto igualmente inesperados. Al igual que hiciera Simón Macabeo (1 Mac 13:49–51), Jesús «limpia» el templo corrupto. Pero su purificación implica su destrucción venidera (Mc 11:12–20 par.; Mc 13 par.) y su sustitución por una nueva casa de oración para todas las naciones, de la que él mismo es su piedra angular (Mc 11:17; 12:10–11; 15:37–39 par.) (Watts 2007, 208–14). Y lo que resulta aún más inesperado: él mismo es ahora el sacrificio que se ofrece (Mc 14:24 par.) (Watts 2007, 229–32).

Además, en realidad no es el Mesías, sino Yahvé, quien sana a los enfermos (e.g., 4Q521 2 II, 5–12, citando Is 61:1) y quien como guerrero ata a Satanás y controla el mar (Is 49:24–26 in Mc 3:23–27 par.) (Watts 1997, 137–82; Grindheim, 40–59). Cuando, como *Hijo del Hombre, Jesús *perdona pecados y asume el papel de Señor del *sábado, está ejerciendo unas prerrogativas exclusivamente divinas (Mc 2:10, 28 par.; cf., e.g., Ex 31:13; 34:9; Lv 19:3; Is 43:25; 56:4). Incluso después de la confesión mesiánica de Pedro Jesús todavía responde como el Hijo del Hombre divinamente autoritativo (Mc 8:29–31 par.), autenticado inmediatamente como tal en una nueva *transfiguración del Sinaí (Mc 9:2–8 par.). Pero esto es solo lo que Isaías 40:3 y Malaquías 3:1 (cf. Mc 1:2–3; Mt 3:3; 11:10 // Lc 3:4–6; 7:27) ya han dejado entrever: Jesús

personificó, de una forma algo misteriosa, la presencia misma del Yahvé victorioso (de ahí, e.g., Jn 1:1, 18; 5:18; 8:56–59) que viene para llevar a cabo el nuevo éxodo de su pueblo (Watts 1997; Wright 1996, 612–53). En este sentido, el énfasis de los sinópticos en la aproximación de Jesús desde el Monte de los Olivos sugiere la inauguración de Zacarías 14 (véase Duff) y la inversión de la marcha exílica de Dios (Ez 43:1–5; cf. Ez. 11:23). Además, del mismo modo que la intervención real de Dios era distinta del reinado del Mesías y, a la vez, precursora necesaria del mismo (tal como se ha observado antes; véase también Grindheim, 6–39), así también Jesús como el guerrero Yahvé personificado inaugura el reino de Dios (Mc 1:14–15; Lc 4:43) antes de venir como Mesías a Jerusalén. Por tanto, antes de su estatus mesiánico, Jesús es el Señor del templo, «que viene» fresco de sus victorias singularmente autoritativas sobre Satanás, y para cuya venida a esta casa en juicio Juan, como el Elías de Malaquías, debía hacer los preparativos, no fuera a ser que recayera una maldición sobre la tierra (Mal 3:1–5; 4:1–6) (Telford). Al rechazar a Juan, las autoridades del templo demuestran no estar preparadas (Mc 11:15–33 par.; Mc 11:15–16 recuerda a Zac 14:21) (Duff) y al rechazar posteriormente a Jesús rehúsan darle la bienvenida a Dios como su rey, asegurando así de forma trágica la destrucción de su casa rebelde (Mt 23; Mc 13 par.).

3. Historicidad.

Los expertos han ofrecido varias explicaciones sobre lo que ocurrió realmente cuando Jesús entró en Jerusalén (véase Tatum). Para algunos, Jesús pretendió cumplir explícitamente Zacarías 9:9, revelando públicamente su condición de mesías humilde (tradicional; también Dibelius) o bien anunciando su alternativa de este mundo al gobierno romano (e.g., Reimarus; cf. Brandon). Otros, aun coincidiendo en que la acción de Jesús era «propia de un rey», sostienen que tuvo más de parábola actuada de que demostración mesiánica explícita (e.g., Sanders; Borg; cf. Dunn). Otro punto de vista afirma que no fue Jesús sino más bien quienes estaban con él los responsables de la aclamación pública (Sheehan; ¿Bornkamm?). Para R. Bultmann, aunque puede que Jesús de hecho entrara en Jerusalén con otros peregrinos, su imagen montando sobre un asno y abriéndose paso entre los mantos y las ramas es una leyenda mesiánica posterior que tomó como modelo Zacarías 9:9. Por

último, algunos autores consideran este acontecimiento prácticamente al cien por cien como una forma creativa de historiar la profecía (Crossan; cf. Catchpole).

Las objeciones a la historicidad del evento son de dos tipos: (1) se considera que el abierto mesianismo del mismo no concuerda con la reticencia que Jesús muestra en otros lugares; (2) se piensa que la falta de una respuesta por parte de los romanos no cuadra con el relato evangélico. No obstante, dado que las personas y las situaciones reales son complejas, cabría esperar unas explicaciones matizadas. La cuestión fundamental tiene que ver más bien con las razones de la reticencia de Jesús. Si él creía ser el Mesías, en algún momento su propia integridad y compromiso con la tradición profética de Israel exigiría una llegada pública a Jerusalén en calidad de tal. Sin embargo, dada la naturaleza potencialmente incendiaria de las expectativas mesiánicas y su propia concepción radicalmente distinta de lo que suponía la condición de mesías, resultaba casi inevitable que, en línea con la desconcertante (al menos para sus discípulos) concepción que tenía de su muerte, la retrasara hasta el último momento posible. En cuanto a la falta de respuesta por parte de las autoridades romanas, cuesta crear, basándonos en la vida y las enseñanzas de Jesús, especialmente cuando las comparamos con la violencia de varios profetas y pretendientes reales contemporáneos, que los romanos antes de este momento consideraran a Jesús como una amenaza. Por lo que se desprende de los relatos, la «procesión», aunque intensa, terminó casi inmediatamente después de haber comenzado (cf. la revuelta efesia en Hch 19:23–41); e incluso si atrajo algo de atención, el hecho de que no mostrara signos de violencia y que no entrara en la ciudad ni confrontara directamente a los representantes romanos hizo que fuera considerada insuficientemente peligrosa como para arriesgarse a causar disturbios realmente importantes (cf. Mc 12:12; 14:1 par.). Además de sus características formales peculiares, Marcos y Juan reflejan tradiciones independientes (criterio del testimonio múltiple); siendo que las entradas estaban altamente politizadas de por sí, la acción de Jesús choca con la preocupación apologética cristiana de no parecer sediciosa (criterio del rechazo); y es la mejor explicación de la posibilidad de que un gobernador romano considerara la presentación de cargos políticos contra Jesús tan solo unos días más tarde (criterio del efecto) (Kinman

2009).

4. La entrada en los Evangelios.

Además de los temas habituales abordados anteriormente, cada evangelista ha destacado diversos aspectos o introducido nuevos elementos de acuerdo con su énfasis particular.

4.1. Marcos. Tal como indica su cita bíblica inicial, la única editorial (Mc 1:1–3), al Evangelio de Marcos le interesa especialmente el largamente esperado retorno del nuevo éxodo de Yahvé a Sion (Is 40:3) y a su templo (Mal 3:1, que a su vez cita Ex 23:20). Dado su énfasis en la autoridad divina de Jesús y la repetición de las obras portentosas del nuevo éxodo de Dios, la entrada tiene que ver fundamentalmente con el Señor que viene a su templo. Por tanto, la curación del ciego Bartimeo y el hecho de que este siga a Jesús en su camino a Jerusalén (Mc 10:46–52) es un eco del cuadro que presenta Isaías 35:5–10 de los exiliados sanados y rescatados que regresan a Sion. Sin embargo, al rechazar al mensajero preliminar de Dios, Elías/Juan (Mal 4:5; Mc 1:6; 9:11–13; 11:27–33), las contumaces autoridades y su templo vienen a estar bajo el juicio de Dios (Mal 3:5; Mc 11:12–21; 13). Al mismo tiempo, Jesús también es el largamente esperado Mesías de Israel (Mc 1:1). Su estatus mesiánico, del que inicialmente solamente es testigo el propio Jesús durante su *bautismo (Mc 1:11, citando el Sal 2:7), realmente no sale a relucir hasta la confesión «parcial» y «secreta» de Pedro (Mc 8:9–10). Pero esto se radicaliza de inmediato cuando Jesús abraza mesiánicamente la cruz, lo que, aunque rechazado por Pedro, es confirmado directamente por Dios mismo poco después en la transfiguración (Mc 9:7, citando el Sal 2:7; cf. Mc 9:12). Solo después de haberse establecido claramente el llamamiento cruciforme de Jesús en su viaje y en el de sus «ciegos» discípulos «de camino» a Jerusalén (Mc 8:31–38; 9:30–32; 10:32–45) es cuando se registra la primera afirmación pública del mesianismo de Jesús, y se produce a través de un ciego que ruega misericordia (Mc 10:46–52). A partir de este punto, la condición mesiánica de Jesús se confirma repetidamente, en particular en la apelación absoluta a tres salmos davídicos clave (Sal 118:25–26, 22–23 en Mc 11:9–10; 12:10–11; Sal 110:1 en Mc 12:36; 14:62; Sal 22:19, 8, 2 en Mc 15:24, 29, 34). A la confesión de Bartimeo pronto le sigue la aclamación de las multitudes. Pero a pesar de ser indudablemente

auténtica, también se trata de una confesión indudablemente «ciega». Poco se imaginan que Jesús no es solamente un Mesías crucificado sino también un Dios crucificado, que viene en nombre del Señor porque él, por misterioso que sea, comparte la identidad divina. No solo el reino de Dios y de David vienen a través de la cruz, sino que también significa el fin del templo actual y el establecimiento de uno nuevo en el que todas las naciones serán bienvenidas (Mc 15:37–39; cf. Mc 11:17).

4.2. Mateo. Desde el principio, Jesús es el Hijo de David mesiánico (Mt 1:1, 6, 17, 20; 2:4–6), alguien que no se caracteriza por las conquistas militares sino más bien por la misericordia que muestra hacia judíos (9:27; 20:30–31) y gentiles (Mt 15:22; cf. Is 9:1–2 en Mt 4:15–16; 8:10–12). Igual que al comienzo su nacimiento como rey creó turbación en Jerusalén (Mt 2:3), así ocurre también al final (Mt 21:10) cuando Jesús es aclamado primero por la multitud (Mt 21:9; cf. el menos directo «de nuestro antepasado David» de Marcos) y luego por los *niños en el templo (Mt 21:15, citando el Sal 8:3; cf. Mt 11:25). Al más puro estilo mateano, esclarece el significado de la entrada citando una combinación de Isaías 62:11 y Zacarías 9:9 (la corrección que hace a la LXX y su «bestia de carga», que sustituye por el «asno» del TM y su doble mención de asnos en Mt 21:2, 7 refuerzan la conexión con Zacarías). Al principio, con Isaías 62:11, la entrada de Jesús se considera en primer lugar como el cumplimiento de la *parousia* de Dios a Sion. Como aquel con el que ha llegado la largamente esperada redención del nuevo éxodo de Sion, Jesús es la salvación de la ciudad (Is 62:10–12) (véase Tan; Watts 1997, 295–310). Esto no solo debe proclamarse hasta los confines de la tierra (Is 62:11; cf. Mt 28:18–20), sino que también los «redimidos» de Dios son ahora aquellos que siguen a Jesús. En consonancia con el motivo mateano del «Hijo de David», la segunda cita, y más extensa, de Zacarías 9 explicita el significado de las acciones de Jesús. Este es el regreso escatológico del humilde hijo mesiánico de David que traerá paz a las naciones (cf. de nuevo Mt 28:18–20). Con su famosa adición de la madre del pollino, Mateo, que difícilmente pasaría por alto el paralelismo hebreo (en Zac 9:9 solamente hay un animal macho), subraya la juventud del asno que todavía no ha sido montado por nadie; de ahí que incluso en su momento de «triunfo» el misericordioso rey no los separa (cf. Mt 12:11, 15–21; 18:12). Retomando la compasiva curación del ciego que relata Marcos (cf. Mt 20:29–34), Mateo narra con mayor

detalle cómo los ciegos y los cojos, normalmente excluidos de la casa de Dios, son bienvenidos y sanados allí por Jesús Jesús (Mt 21:14; cf. 2 Reinados 5:8 [LXX], *m. Hag.* 1:1; 1Q28a II, 3–10). Contrastando esto inmediatamente con la ira de las autoridades del templo (Mt 21:15; cf. la compasión de Jesús frente a la severidad de los fariseos en Mt 12:1–23), Mateo amplía muchísimo la condena que hace Marcos de la presente institución (Mt 23; cf. Mc 12:38–40), y concluye con el lamento de Jesús sobre la ciudad que está próxima a ser desolada, que no verá la liberación de Dios hasta que no haga suya la confesión de la multitud (Mt 23:37–38).

4.3. Lucas. Los capítulos iniciales de Lucas presentan a Jesús en su faceta de Señor venidero (e.g., Lc 1:43, 76; 2:11; cf. Lc 3:4–6) (véase Rowe, esp. 31–77) y de Hijo de David mesiánico (e.g., Lc 1:27, 32, 69; 2:11). «Ungido» por un *Juan el Bautista que hace las veces de Samuel, Jesús es el nuevo David, alrededor del cual se reúnen los parias de Israel y las naciones (Lc 1:51–55, 2:30–34), y quien, al igual que David, está destinado, a pesar de la oposición oficial, a ser el rey de Israel (Wright 1992, 379–81). Por lo tanto, justo antes de la entrada de Jesús Lucas añade las historias de la bienvenida al paria Zaqueo (Lc 19:1–10) y del rey rechazado que no obstante recibe poder real (Lc 19:1–27). Solo en Lucas Jesús aparece como «señor» del pollino (Lc 19:31): esto es, tanto rey como Señor (Rowe). Como reflejo del interés de Lucas por el *discipulado en su enormemente extendida sección del «viaje» (Lc 9:51–19:48; cf. Mc 8:27–10:52), se dice explícitamente que la multitud está compuesta por un gran número de discípulos («un pueblo para el Señor» [cf. Lc 1:16–17]) que alaban con gozo a Dios (cf. Zac 9:9) como respuesta a las «obras portentosas» del nuevo éxodo de Isaías que lleva a cabo Jesús (Lc 19:38; cf. Lc 1:51, 69; 5:17; 7:18–23 e Is 29:18–19; 35:5–6; 42:18; 61:1). El modo en que bendicen a Jesús abiertamente como «el rey» y su exclamación de «paz y gloria», que recuerda al de las huestes angélicas (Lc 2:14; cf. Lc 19:10), demuestra que esta entrada es el momento culminante para el que nació y que Israel estaba aguardando (e.g., Lc 1:46–55, 68–79; 2:29–35). En abierto contraste con lo anterior, la objeción de «algunos de los fariseos» (no todos) como voz representativa de todos aquellos que rechazan la realeza de Jesús (Lc 19:39–40) conduce directamente a su desenlace: el amargo lamento de Jesús al ver que Jerusalén no es capaz de reconocer la visita de aquel

(i.e., Dios [cf. Jr 6:15]) que podría traerle «paz» (cf. Zac 9:10), y por tanto por su destrucción venidera (Lc 19:41–44; cf. Lc 13:34–35).

4.4. Juan. Las grandes victorias de Jesús son la derrota que le inflige a la muerte en la señal culminante de la resurrección de *Lázaro (Jn 11:1–44) y al gobernador de este mundo en la exaltación sacrificial de Jesús en la cruz (Jn 12:28–32). Los informes sobre la resurrección de Lázaro polarizan la ciudad, galvanizando la oposición (Jn 11:46–57) mientras, en lo que de todos los Evangelios parece acercarse más a una bienvenida al uso, inspira a un comité de bienvenida a salir al encuentro de Jesús y aclamarlo abiertamente como «Rey de Israel» (Jn 12:9–13; cf. la confesión de Natanael en Jn 1:49). Si bien el encuentro del pollino y su montura por parte de Jesús es, de hecho, una versión sucinta de los sinópticos, también pone el acento en su iniciativa al afirmar su realeza en su propio tiempo (Jn 12:23; cf. Jn 6:15). La referencia que hace Juan a Zacarías 9:9 no solo subraya la identidad mesiánica de Jesús (Jn 12:15b-16; cf. Mt 21:5), sino que también presenta el peculiar relato joánico de los griegos que buscan a Jesús como las primicias de su dominio mesiánico hasta los confines de la tierra (Jn 12:20–21; cf. Zac 9:10b). La singular referencia a los «salmos» (Jn 12:13) recuerda la recuperación macabea y posterior purificación del templo de los idólatras y profanadores seléucidas (1 Mac 4:36; 13:51; 2 Mac 10:7). El hecho de presentar a las autoridades hostiles de manera parecida, encaja con el modo en que Juan comienza su cita con el «No temas» de Sofonías 3:16 (Jn 12:15a). Allí, Dios anuncia su venida —muy apropiadamente aplicada a Jesús, pues él y el Padre son uno (Jn 10:30), y en él, el «Yo soy», la gloria de Dios planta su tienda entre nosotros (Jn 1:14)— para liberar una Jerusalén profanada por gobernantes orgullosos y corruptos (Sof 3:16), lo que para Juan significa, cuando menos, las autoridades de Israel, pero también Pilato (cf. Jn 5:44; 19:11–13). Al propio tiempo, a la vista de que la purificación del templo se produce mucho antes en la narración del ministerio de Jesús (Jn 2:13–22), indica el verdadero significado de la resurrección de Lázaro, que precedió inmediatamente la unción de Jesús y su entrada en la ciudad, así como su victoria ante el gobernador de este mundo en su posterior muerte gloriosa durante la Pascua. La primera, inserta en el contexto de la fiesta de la Dedicación, que celebraba la purificación macabea (Jn 10:22), ejemplifica la restauración del verdadero templo de Dios (véase Coloe), y la segunda,

mientras muchos judíos acudían a Jerusalén para purificarse en preparación para la Pascua, constituye la purificación sacrificial de Jesús para todos, incluidas las naciones (Jn 11:51–52; 12:19), los que vienen a él (Jn 12:32).

Véase también CRISTO; EXILIO Y RESTAURACIÓN; JERUSALÉN; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS; HIJO DE DAVID; TEMPLO; SEÑAL DEL TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Blenkinsopp,** «The Oracle of Judah and the Messianic Entry», *JBL* 80 (1961) 55–64; **D. R. Catchpole,** «The "Triumphal" Entry», en *Jesus and the Politics of His Day,* ed. E. Bammel y C. F. D. Moule (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 319–34; **M. L. Coloe,** *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001); **J. D. M. Derrett,** «The Law in the New Testament: The Palm Sunday Colt», *NovT* 13 (1971) 241–58; **P. B. Duff,** «The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King: Mark's Account of Jesus' Entry into Jerusalem», *JBL* 111 (1992) 55–71; **C. A. Evans,** «Jesus and Zechariah's Messianic Hope», en *Authenticating the Activities of Jesus,* ed. B. Chilton y C. A. Evans (NTTS 28/2; Leiden: E. J. Brill, 1999) 374–88; **J. A. Fitzmyer,** «Aramaic Evidence Affecting the Interpretation of Hosanna in the New Testament», en *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60th Birthday,* ed. G. F. Hawthorne y O. Betz (Grand Rapids: Eerdmans; Tubinga: Mohr Siebeck, 1987) 110–18; **S. Grindheim,** *God's Equal: What Can We Know about Jesus' Self-Understanding?* (LNTS 446; Londres: T & T Clark, 2011); **A. E. Harvey,** *Jesus and the Constraints of History* (Londres: Duckworth, 1982); **B. Kinman,** *Jesus' Entry into Jerusalem: In the Context of Lukan Theology and the Politics of His Day* (AGJU 28; Leiden: E. J. Brill, 1995); ídem, «Jesus' Royal Entry into Jerusalem», en *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence,* ed. D. L. Bock y R. L. Webb (Grand Rapids: Eerdmans, 2009) 383–428; **H. Leander,** «With Homi Bhabha at the Jerusalem City Gates: A Postcolonial Reading of the "Triumphant" Entry (Mark 11.1–11)», *JSNT* 32 (2010) 309–35; **C. K. Rowe,** *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (BZNW 139; Berlín: de Gruyter, 2006); **J. A. Sanders,** «A New Testament Hermeneutic Fabric: Psalm 118 in the Entrance Narrative», en *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of William Hugh*

Brownlee, ed. C. A. Evans y W. F. Stinespring (Atlanta: Scholars Press, 1987) 177–90; **K. H. Tan,** *The Zion Traditions and the Aims of Jesus* (SNTMS 91; Cambridge: Cambridge University Press, 1997); **W. B. Tatum,** «Jesus' So-Called Triumphal Entry: On Making an Ass of the Romans». *Forum* 1 (1998) 129–43; **W. R. Telford,** *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark's Gospel and Its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition* (JSNTSup 1; Sheffield JSOT Press, 1980); **R. E. Watts,** *Isaiah's New Exodus and Mark* (WUNT 2/88; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997); ídem, «Mark», en *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament,* ed. G. K. Beale y D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic; Nottingham: Apollos, 2007) 111–249; **N. T. Wright,** *The New Testament and the People of God* (Mineápolis: Fortress, 1992); ídem, *Jesus and the Victory of God* (Mineápolis: Fortress, 1996).

R. E. Watts

ESCATOLOGÍA

El término *escatología* deriva de las dos palabras griegas *eschatos* («fin») y *logos* («palabra»); se refiere, en consecuencia, al discurso que prevé el final del presente orden. Textos judíos y cristianos tempranos dan fe de la creencia generalizada en que Dios estaba a punto de intervenir decisivamente en la historia humana, repartiendo juicio y salvación y que llevaría a su fin la era actual de lucha y maldad. El lenguaje y las imágenes escatológicos impregnan los Evangelios, y, según muchos estudiosos, las expectativas escatológicas forman el telón de fondo que permite analizar mejor el ministerio de Jesús.

1. La Biblia Hebrea y el judaísmo del Segundo Templo
2. El Jesús histórico
3. La tradición sinóptica
4. El Evangelio de Juan
5. Conclusión

1. La Biblia hebrea y el judaísmo del Segundo Templo.

Muchas sociedades humanas desarrollan alguna noción de una nueva era que viene, una edad a menudo concebida en términos utópicos y a menudo nacida de una profunda crisis (Allison 1998). Pero fue la experiencia particular de Israel de las promesas de Dios y su cumplimiento aún no completo la que proporcionó los perfiles concretos

de la expectativa escatológica al primitivo movimiento de Jesús.

1.1. Escatología profética. La creencia de que Dios había actuado y seguía actuando en la historia a favor de Israel, un concepto al que se suele denominar *Heilsgeschichte* («historia de la salvación»), fue fundamental para el culto israelita a Yahvé. El evento del éxodo, en particular, a menudo se interpretó como prueba de que Dios había escogido a Israel para mantener con él una relación única basada en una alianza: que Dios había salvado a Israel en el pasado y que continuaría salvándolo si este se mantenía fiel (Ex 13:3–22; Dt 4:37–40; 26:5–10; Sal 114).

Por consiguiente, el exilio babilónico precipitó una crisis de fe. El pueblo de Dios había perdido la posesión de la tierra en la que Dios había prometido que morarían para siempre (Gn 13:14–17; Jos 14:9). La monarquía davídica, a la que Dios había prometido dominio sin fin (2 Sm 7:4–16), había sido despojada de su imperio. El mismo templo de Dios, que se suponía inviolable (Sal 46, 48; cf. Jr 7:1–15), había sido destruido. No es coincidencia que fueran estas promesas divinas, aparentemente no cumplidas, las que se convirtieran en tema de futuras especulaciones escatológicas. Autores posteriores insistirían en que las promesas de Dios no se habían roto; más bien, su cumplimiento se había aplazado para el futuro (Mowinckel, 133–49).

El movimiento hacia una interpretación escatológica de las promesas del pacto de Dios se hace evidente por primera vez en los profetas del exilio. Aunque Jeremías, Ezequiel y el Segundo Isaías todavía imaginan una restauración política concreta del pueblo de Dios, describen esta restauración en términos que hacen hincapié en su discontinuidad con la época actual. El Segundo Isaías (Is 40–55), en particular, utiliza un lenguaje muy simbólico para describir la eventual restauración de Israel (Is 40:3–5; 45:14; 51:3–6, 9–11), un el lenguaje tan exagerado que uno se pregunta si cualquier retorno concreto del exilio podría haber satisfecho todos los anhelos que evocaba. Esta «escatología profética» (Hanson, 11) aportó un rico caudal de imágenes que escritores posteriores utilizarían para describir el nacimiento de una nueva era.

Cuando se produjo el retorno, ciertamente no marcó el comienzo de la era de prosperidad, piedad y paz que el Segundo Isaías había descrito. De ahí que los profetas posexílicos siguieran expresando su esperanza en una recreación más completa y en un cumplimiento más pleno de las

promesas de Dios (Hanson). Trito-Isaías (Is 56–66) espera una irrupción dramática de la era venidera en el decepcionante presente:«Porque he aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra; y de lo primero no habrá memoria, ni más vendrá al pensamiento» (Is 65:17). Y Zacarías, en particular, comienza a utilizar el tipo de imágenes y simbolismo cósmico que vendría a relacionarse con la literatura *apocalíptica.

1.2. Escatología apocalíptica. Un número considerable de textos de la época helenística dan fe de un nuevo desarrollo en las expectativas escatológicas judías: el nacimiento de la escatología apocalíptica (Collins; Carey). En el Antiguo Testamento canónico, el libro de Daniel es el más claro representante de este nuevo modo de pensamiento y de su manifestación literaria primordial, el «apocalipsis» (cf., en los libros pseudoepigráficos del AT, *1 Enoc*; *4 Esdras*; *2 Baruc;* y en el NT, Apocalipsis). Es esta literatura especialmente la que comienza a considerar el destino escatológico del individuo, y es en este período cuando encontramos por primera vez una referencia clara a la *resurrección (Dn 12:1–3, 13; 2 Mac 7).

Aunque hay mucha diversidad entre estos textos, una serie de características comunes caracterizan su perspectiva escatológica. La escatología apocalíptica insiste en la cruda discontinuidad que existe entre la era presente de pecado y el mundo perfecto que está por llegar. Al acosado pueblo de Dios se le asegura que Dios va a actuar con rapidez para juzgar a los malvados y proveer de salvación a los justos y restaurar Sion. A pesar de una catástrofe cósmica, el pueblo de Dios será preservado, y Dios desencadenará el comienzo de una nueva era de *paz. La historia de Israel a menudo se presenta como una serie ordenada de períodos distintos, lo que parece ser una forma de afirmar la permanente soberanía de Dios durante todo su transcurso: Dios permanece en control, y el «fin» se producirá cuando se cumpla el tiempo divinamente señalado.

1.3. El período romano. Los relatos evangélicos sitúan la historia de Jesús dentro de un contexto de expectativas escatológicas generalizadas (Mc 9:11; 12:35; Lc 2:25–26; Jn 1:45), y otras fuentes confirman que al menos algunos de los contemporáneos de Jesús esperaban que Dios fuera a traer pronto juicio y restauración (*1 En* 37–71; *SalSl* 17–18) (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN). Del mismo modo que la apocalíptica de Daniel parece constituir una respuesta a la imposición del gobierno

helenístico (Portier-Young), el apocalipticismo de este período a menudo se considera como una resistencia simbólica a la dominación romana (Horsley).

Los *manuscritos del mar Muerto son una fuente particularmente importante para comprender el abanico de creencias escatológicas que existía a finales del período del Segundo Templo (Reitz; Hogeterp). Sus autores prevén la llegada de varios agentes mesiánicos (Xeravits), una gran tribulación descrita como «dolores de parto» (1QHa XI, 7–37), el juicio divino de los malvados y la salvación de los justos (1QS IV, 4–19) y una batalla escatológica final en la que el mal es derrotado (1QM). Cada uno de estos motivos encuentra su expresión también en los Evangelios.

2. El Jesús histórico.

No hay duda de que el Jesús de los Evangelios con frecuencia utiliza el lenguaje y la imaginería apocalípticos. Ha habido debate, sin embargo, sobre si este material deriva del propio Jesús o del apocalipticismo de la iglesia primitiva, así como diferencias de opinión acerca de cómo debería interpretarse ese lenguaje. De hecho, las preguntas que rodean la escatología de Jesús, entremezcladas como están con los intentos por interpretar la proclamación de Jesús del *reino de Dios, hace mucho que han jugado un papel central en el estudio del Jesús histórico.

2.1. Escatología inminente. A. Schweitzer concluyó su clásico *The Quest of the Historical Jesus* [La búsqueda del Jesús histórico] (original alemán de 1906), planteando una alternativa descarnada. Repudiando las presentaciones de Jesús como un maestro de moral, Schweitzer argumentó que uno tenía que descartar por completo la historicidad de la reivindicación mesiánica de Jesús («escepticismo profundo») o bien aceptar el hecho de que Jesús estaba proclamando el inminente fin del mundo («escatología profunda»). El mismo Schweitzer, siguiendo a J. Weiss, abogó por esta última opción: Jesús proclamó su propia inminente «parusía» como Hijo del Hombre, esperando que él sería transformado de manera sobrenatural y revelado como agente mesiánico que traería la historia a su fin (cf. Mc 8:38–9:1; 13:24–30; 14:26).

La insistencia de Schweitzer en que la escatología apocalíptica aporta los antecedentes y la estructura de la proclamación de Jesús ha sido muy influyente. De ahí que B. Ehrman diga hablar en nombre del consenso

entre los expertos: «Jesús pensó que la historia del mundo llegaría a un súbito alto, que Dios iba a intervenir en los asuntos de este planeta, derrocar a las fuerzas del mal en un acto cósmico de juicio y establecer su reino utópico aquí en la tierra. Y esto iba a suceder durante la propia generación de Jesús «(Ehrman, 3).

Quizá la articulación más significativa de este punto de vista en las últimas décadas sea el de D. C. Allison, quien ha utilizado el estudio transcultural de los grupos milenaristas para ofrecer una perspectiva sobre el apocalipticismo del primitivo movimiento de Jesús (Allison 1998). Al igual que muchos profetas milenarias, sostiene Allison, Jesús proclamó la inversión del actual orden social y político. Su movimiento era a la vez nativista e innovador, que volvía y a la vez reinterpretaba las tradiciones de Israel. Además, Allison afirma que este fervor escatológico en declive, como ya resultaba evidente a finales del siglo I A. D., es típico del envejecimiento de los movimientos milenaristas.

E. P. Sanders también interpreta el lenguaje escatológico de Jesús como la descripción de una expectativa inminente, pero él insiste en que lo que Jesús proclamó no era la venida de una catástrofe cósmica seguido por la aparición de un reino celestial, sino más bien la restauración milagrosa, pero todavía terrenal, y la reivindicación de la nación de *Israel por Dios. Esta «escatología de la restauración», sostiene Sanders, está en consonancia con las esperanzas de sus contemporáneos, quienes, al igual que Jesús, preveían la destrucción y renovación del templo (cf. Mc 14:58), así como la restauración de las doce tribus de Israel (cf. Mt 19:28).

2.2. Escatología realizada. El modelo interpretativo de Schweitzer ha sido cuestionado desde dos frentes principales. El primero es la cuestión de coordinación del tiempo: No todos están convencidos de que los dichos escatológicos de Jesús, al menos aquellos que con confianza se pueden considerar auténticos, describan un acontecimiento inminente. El segundo tiene que ver con el significado del discurso apocalíptico:¿Tiene intención este lenguaje de describir el «fin del mundo» literal, o, en cambio, la transformación dentro de los límites de la historia (véase Caird, 243–71; Miller)? Y, si esto último fuera el caso, exactamente ¿qué tipo de transformación se prevé?

C. H. Dodd es conocido por haberse opuesto al modelo de la «escatología inminente» por estos dos motivos. Este autor ofreció una

interpretación alternativa de la enseñanza de Jesús como «escatología realizada». Para Dodd, Jesús proclamó el reino «escatológico» de Dios como un hecho presente «Dios ejerciendo su gobierno real entre los hombres» (Dodd, 56). Con el mismo Jesús el reino de Dios había llegado, y el ministerio de Jesús de sanidades y liberación dio fe de que el el poder de Satanás se había roto (cf. Mt 11:2–11 // Lc 7:18–30; Mt 12:28 // Lc 11:20). Según Dodd, mientras que los contemporáneos de Jesús esperaban que el reino llegara solo cuando Israel se hubiera arrepentido, Jesús anunció que su venida no había esperado, sino que más bien había servido, como una llamada al *arrepentimiento (Dodd, 30).

Al igual que Dodd, R. Bultmann argumentó que el centro de gravedad de la enseñanza escatológica de Jesús era el presente, no el futuro. Para Bultmann, sin embargo, esto no se debía a que el reino ya se hubiera realizado; más bien, insistió en que era precisamente como poder futuro que el reino determinaba el presente (Bultmann 1958, 51). El propósito de la enseñanza de Jesús no era orientar a sus seguidores hacia el futuro, sino más bien resaltar la importancia del «ahora» escatológico. Para cada persona que escucha el llamamiento de Jesús, enfatizó Bultmann, el presente se convierte en el momento de la decisión, el momento escatológico en el que cada persona debe elegir a favor o en contra de la demanda de Dios. Bultmann describe esto como una opción entre dos modos existenciales, uno tiene que ver con uno mismo y el otro con Dios como fundamento de la existencia. Así pues, la escatología no describe una realidad existencial histórica sino individual (Bultmann 1958, 51–52).

Aunque el método existencial de interpretación de Bultmann en general se ha descartado, no es el único en apuntar que el referente del lenguaje escatológico de Jesús no se encuentra en el tiempo y la historia, sino en la experiencia religiosa. M. Borg, por ejemplo, ha sugerido que el lenguaje escatológico de Jesús en realidad era místico y no estaba orientado hacia el futuro. Según él, la frase «el reino de Dios» operaba como «un símbolo de la presencia y el poder de Dios tal como se conocen en la experiencia mística» (Borg, 254).

En una línea similar, pero influenciado por su lectura del antiguo *cinismo, J. D. Crossan ha contrarrestado los retratos apocalípticos de Jesús con una interpretación del lenguaje escatológico de Jesús orientada hacia la sabiduría. Para Crossan, Jesús proclamó una

«escatología sapiencial» que intentó articular el presente reino de Dios. Su ministerio debe considerarse escatológico no a causa de una orientación hacia el futuro, sino porque es una «negación del mundo», es decir, se niega a aceptar la legitimidad del orden actual y se imagina y promulga a la vez una realidad alternativa.

2.3. Escatología inaugurada. Una de las razones por la que los especialistas ofrecen explicaciones tan contradictorias de la escatología de Jesús es que existe una tensión fundamental que ya está presente en las propias fuentes. Los Evangelios describen claramente a Jesús proclamando un futuro evento escatológico, y con la misma claridad lo presentan utilizando un lenguaje escatológico para describir una realidad presente (Perrin, 74–89). Por supuesto que esta aparente contradicción se puede resolver si uno considera solamente una corriente de tradición auténtica. Una mayoría de los miembros del Seminario sobre Jesús, por ejemplo, considera muchos de los dichos futuros-escatológicos de Jesús como adiciones posteriores, y Crossan ha defendido que si bien los dichos genéricos sobre el «hijo del hombre» (e.g., Mc 2:28; Mt 8:20 // Lc 9:58) tuvieron su origen en Jesús, las predicciones de un *Hijo del Hombre apocalíptico (e.g., Mc 13:26) no (Crossan, 238–64).

Otros, sin embargo, han argumentado a favor de la autenticidad de las dos corrientes de la tradición (aunque no necesariamente de cada dicho en particular), insistiendo en que lo que los Evangelios ofrecen no es una contradicción, sino más bien una concepción del *eschaton* como un proceso dinámico, que ya se ha inaugurado pero todavía no se ha consumado. Así, J. Jeremias, uno de los primeros en defender esta interpretación, modificó la postura de Dodd al hablar de una escatología «en proceso de realizarse» (Jeremias, 159).

W. Kümmel trató de especificar la naturaleza de este proceso, centrándose en particular en los dichos de Jesús respecto a la «venida» del reino. Según Kümmel, Jesús consideró el *eschaton* como algo ya efectivo en su propia persona y ministerio mesiánico, aunque su consumación se mantuvo en un futuro próximo. La aceptación o rechazo de Jesús en el presente era un acto de significación escatológica, decisivo para el estado de cada uno en el juicio inminente de Jesús como Hijo del Hombre. Para Kümmel, entonces, «el contenido esencial de la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios es la noticia de la autoridad divina de Jesús, que ha aparecido en la tierra y es esperado en los

últimos días como el que cumple el propósito divino de la misericordia «(Kümmel, 155).

G. E. Ladd compartió el énfasis de Kümmel sobre la tensión entre el «ya pero todavía no» en el anuncio de Jesús, pero insistió en que Jesús concebía el *eschaton* no como un proceso temporal, sino como una paradoja. El presente no es la duración entre el comienzo de la venida del reino y su terminación, sino más bien un tiempo en el que «el propio reino escatológico ha invadido la historia con antelación, trayendo consigo las bendiciones del reino de Dios sobre los hombres que viven en la antigua era de pecado y muerte» (Ladd, 322).

N. T. Wright sigue en esta tradición. Wright insiste en que el lenguaje escatológico de Jesús no es el fin del mundo como tal, sino que se refiere más bien «al clímax de la historia de Israel, que incluye acontecimientos para los que el lenguaje del fin del mundo es el único que contiene metáforas que sirve para expresar de manera adecuada el significado de lo que va a suceder, pero que resulta en una fase nueva y muy diferente *dentro* de la historia espacio-temporal» (Wright 1996, 208). Según Wright, Jesús consideró que su propia llegada a Jerusalén era la representación y personificación del regreso a Sion que Dios había prometido, y creía que él, con su propia muerte y reivindicación, pondría fin a la continua experiencia de exilio por parte de Israel (cf. Pitre), no mediante la conquista del poder de *Roma, sino derrotando el imperio del propio mal. Con esta interpretación, Wright, a diferencia de Schweitzer o Sanders, tiene la intención de dejar abierta la posibilidad de que la victoria que Jesús prometió de hecho se cumpliera, aunque su «aplicación» plena se mantuviera en el futuro (Wright 1996, 659–60).

3. La tradición sinóptica.

Desde el surgimiento de la crítica de la redacción, los Evangelios sinópticos se han visto no solo como fuentes para el descubrimiento de la escatología de Jesús, sino también como obras teológicas por derecho propio que dan fe de los diversos tipos de expectativas escatológica que existían en las primeras comunidades cristianas.

3.1. La fuente de dichos Q. Mucho se ha debatido sobre la escatología del material dichos compartido únicamente por Mateo y Lucas, material que generalmente se atribuye a la hipotética fuente *Q. No hay duda de que Q, en su forma final reconstruida, sitúa a sus

lectores en un momento actual de crisis que deriva su significado de las realidades escatológicas (Tuckett, 107–63). Este tono se establece desde el principio mediante la predicación de *Juan el Bautista, que anuncia el inminente juicio del «que ha de venir» (Mt 3:7–12 // Lc 3:7–17). El juicio sigue siendo un tema destacado en todo momento (Lc 10:13–15; 11:31–32; 22:28–30 y par.) y se asocia repetidamente a la venida del Hijo del Hombre (Lc 3:16–17; 12:39–40; 17:26–30 y par.), un evento que será tan espectacularmente perturbador como inesperado (Mt 24:26–28 // Lc 17:23–24, 37). De hecho, en Q la amenaza de juicio está mucho más presente que la promesa de la redención escatológica (Kloppenborg 1987b).

Además, Q impregna tanto el ministerio de Jesús como la actual actividad misionera de sus seguidores de un significado escatológico: los exorcismos de Jesús, que se producen por «el dedo de Dios», están conectados de forma explícita con la venida del reino de Dios (Mt 12:27–28 // Lc 11:19–20). Y se invita a los lectores de Q a que salgan a la cosecha escatológica (Mt 9:37–38 // Lc 10:2), sanando enfermos y anunciando la presencia del reino de Dios (Mt 10:7 // Lc 10:9). El mensaje de Q es, pues, que el reino de Dios ha venido y que el juicio de fuego pronto caerá sobre aquellos que lo rechazan.

Sin embargo, detrás de la forma definitiva reconstruida de Q, hay una serie de autores que creen ver un estrato de composición formativo en el que los motivos apocalípticos están ausentes. Más influyente ha sido la propuesta de J. Kloppenborg, quien, basándose en un análisis formal y literario, trató de distinguir múltiples estratos de composición (Kloppenborg 1987a). Kloppenborg identificó un estrato formativo consistente en seis «discursos de sabiduría» (Q1) que más tarde se redactó y complementó con frases adicionales de Jesús y Juan (Q2). Kloppenborg asignó el grueso del material apocalíptico de Q a este último estrato redaccional. Aunque insistió en que su estudio histórico-literario no aportaba pruebas para la datación relativa de las diversas tradiciones presentes en Q (Kloppenborg 1987a, 244–45), tanto defensores (Mack) como detractores (Wright 1992, 435–43) a menudo han entendido que su trabajo implica que Q1 conserva esencialmente la propia proclamación sapiencial de Jesús y Q2 la perspectiva apocalíptica de seguidores posteriores.

El mismo Kloppenborg no niega la presencia de una escatología

futurista en Q, incluyendo Q1, pero se pregunta si no será mejor describirla como escatología apocalíptica (Kloppenborg 1987b). El apocalipticismo, dice Kloppenborg, deriva generalmente de un sentido de insatisfacción con el estado actual del mundo, una sensación de dislocación cósmica o anomia. La escatología de Q no expresa tal anomia; más bien, «en lugar del fantasma de un cosmos revuelto, Q apela a la normalidad de los procesos biológicos y sociales» (Kloppenborg 1987b, 297): el crecimiento agrícola común (Lc 6:43–45; 13:18–19 y par.) y la vida familiar corriente (Lc 6:47–49; 11:11–13 y par.). Lo que hace la escatología de Q, argumenta Kloppenborg, es subvertir las estructuras de parentesco y las normas sociales convencionales (por ejemplo, Lc 9:57–60; 10:13–15; 12:51–53 y par). En otras palabras, la escatología permanece al servicio de los énfasis sapienciales de Q.

M. Sato está entre los que siguen sin estar convencidos por las hipótesis estratigráficas. Además, plantea precisamente la relación inversa entre los dichos *sapienciales y los anuncios de un juicio venidero que había sugerido Kloppenborg. Las observaciones sapienciales respecto a la creación, sostiene Sato, sirven para reforzar la proclamación profética de Q de la destrucción que se avecina. Así pues, para Sato el material sapiencial de Q se integra en su postura profético-escatológico y es compatible con su expectativa de un *eschaton* futuro que ya ha comenzado.

3.2. El Evangelio de Marcos. El Evangelio de Marcos comienza con una cita bíblica aplicada a la obra de Juan el Bautista —«Preparad el camino del Señor» (Mc 1:2–3)—, un buen indicio de que Marcos entiende los hechos que narra como la visita escatológica de Dios. De hecho, cuando el Jesús de Marcos aparece por primera vez procedente del desierto, anuncia:«El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado» (Mc 1:15). Las parábolas de Marcos 4 utilizan metáforas agrícolas para describir el misterioso pero imparable crecimiento de este reino, cuyas semillas ya se han plantado. Pero solo los que tienen oídos para oír, aquellos a los que les ha sido dado el misterio del reino, son capaces de discernir la presencia del mismo.

Por lo tanto, en el tiempo narrativo del Evangelio de Marcos ya se ha producido la siembra del reino. Pero ¿qué pasa entonces con su «venida con poder» (Mc 9:1)? Durante mucho tiempo se ha leído Marcos 9:1

como una predicción, evidentemente errónea, de que la parusía (Mc 8:38) ocurriría una generación después de Jesús, es decir, antes de que «algunos de los que están aquí… gustarán la muerte» (cf. Mc 13:30). Otros argumentan, sin embargo, que esta predicción se cumple dentro de la narrativa del Evangelio en sí, por ejemplo en la *transfiguración de Jesús que viene inmediatamente a continuación (Mc 9:2–8) (Rowe, 134–45); o que no se refiere a un hecho aislado, sino a la realidad más general del «gobierno divino» que experimentan aquellos lectores de Marcos que son capaces de percibir el gobierno de Dios (France).

La apropiación del simbolismo escatológico por parte de Marcos para proporcionar un contexto interpretativo para el ministerio de Jesús es particularmente evidente en el discurso apocalíptico de Mark 13. Los eruditos han postulado desde hace tiempo que gran parte de este material deriva de una fuente preexistente (véase Beasley-Murray 1993, 1–109). Sin embargo, Marcos lo integra dentro de su relato mediante la construcción de numerosos paralelismos entre el discurso apocalíptico de Jesús y el relato de la *pasión (e.g., Mc 13:24; 15:33), impregnando con ello la *muerte de Jesús de un significado escatológico (Allison 1985, 36–39). Pero muchos sugieren también otra función para el simbolismo en Marcos 13: poner al alcance de los lectores de Marcos una interpretación escatológica de la agitación política en la Judea contemporánea (Balabanski, 55–100), una agitación que se describe con el lenguaje de la tribulación final: estos son los «dolores de parto» (Mc 13:8) de la final de la era.

Si Marcos pudo correlacionar la imaginería apocalíptica de Marcos 13 tanto con la muerte de Jesús como con la agitación de la política judía del siglo I, esto da a entender que consideraba que ambos aspectos formarían parte de la gran tribulación que iba a precipitar la venida final del Hijo del Hombre. Así que para Marcos los últimos tiempos de sufrimiento ya están en marcha. Sin embargo, Marcos se niega a especular sobre cuándo, exactamente, pondrá Dios fin a esta tribulación (Mc 13:32); en vez de eso insta a su audiencia a «velar», es decir, a estar alerta y permanecer fiel hasta el final (Mc 13:34–37; 14:34, 37–38) (Geddert).

3.3. El Evangelio de Mateo. La perspectiva escatológica de Mateo conserva el perfil básico de Marcos, pero algunas características distintivas son dignas de mención. En primer lugar, la fórmula de

cumplimiento profético de Mateo (e.g., Mt 1:22; 2:17) hace hincapié en que los acontecimientos de la vida de Jesús se han realizado de acuerdo con el plan preordenado de Dios. En segundo lugar, el tema del juicio final es más pronunciado en Mateo que en Marcos (Sim, 110–28). Esto se debe, en parte, a la incorporación de los dichos de Q (Mt 3:7–12; 7:19; 10:14–15; 11:20–24), pero el motivo también aparece con frecuencia en el material especial de Mateo (Mt 5:27–30; 22:11–14; 25:31–46). Cabe destacar que en todo el Evangelio de Mateo son los hechos de una persona los que constituyen el criterio para ser juzgado (Mt 12:33–37; 25:31–46; cf. Mt 11:19). En tercer lugar, el informe de Mateo sobre las tumbas de los santos que fueron abiertas (Mt 27:52–53) interpreta la resurrección de Jesús como un evento escatológico asociado a la ampliamente esperada resurrección general (Sim, 110–14).

Por último, Mateo ofrece una explicación más sistemática que Marcos o Q de «la parusía del Hijo del Hombre», y de hecho es el único evangelista que usa esta frase (Mt 24:3, 27, 37, 39). A lo largo de todo el Evangelio se observa un esquema coherente, tanto en el discurso apocalíptico ampliado de Mateo 24–25 como en otros lugares del relato de Mateo (Mt 16:27–28; cf. Mt 19:28). Lo que Mateo tiene en mente está especialmente claro por la interpretación que ofrece de la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13:36–43) (véase Sim, 75–87). Por medio de su ministerio terrenal, Jesús el Hijo del hombre sembró los «hijos del reino»; mientras tanto, el maligno ha sembrado sus propios hijos malvados. Por el momento, los malos y los justos viven juntos en la tierra, pero la cosecha, el «fin de este siglo», viene, y entonces también el Hijo del hombre enviará a sus ángeles para juzgar a los malos y recompensar a los justos. Los impíos serán castigados con fuego, y los justos «resplandecerán como el sol en el reino de su Padre» (cf. Mt 25:41, 46).

En línea con el creciente interés en los estudios actuales sobre la apocalíptica como forma de resistencia, una serie de intérpretes recientes ha postulado que lo que el imaginario escatológico de Mateo realmente prevé es la derrota final del Imperio Romano y la reivindicación del pueblo oprimido de Dios (Carter; Riches y Sim). Es Roma, según afirman estos autores, la principal manifestación terrenal del dominio de Satanás (Mt 4:8–10), y los ejércitos de Roma que será derrotado en la batalla escatológica final (Mt 24:15–31).

3.4. Lucas y Hechos. El papel de la escatología en Lucas y Hechos ha sido objeto de un amplio debate desde la publicación en 1954 de la obra de H. Conzelmann *Die Mitte der Zeit* («El intermedio del tiempo»; traducida al inglés como La teología de San Lucas), en la que sostenía que Lucas silenció la urgente expectativa escatológica de sus predecesores trasladando el final de la historia a un futuro lejano. Según Conzelmann, Lucas concibió del ministerio de Jesús no como el final de los tiempos, sino como la parte intermedia, precedida por la época de Israel y los profetas y seguida por la edad de la iglesia (cf. Lc 16:16). Al atribuirle un significado positivo a la existencia histórica de la iglesia, haciéndola formar parte del plan de la «historia de la salvación» de Dios, Lucas fue capaz de hacer frente a la crisis de fe provocada por el «retraso de la parusía» (Hch 1:6–8).

Ahora se acepta generalmente que la esquematización de Conzelmann es demasiado rígida, y que su oposición al fervor escatológico y la historia de la salvación es exagerada (Bovon, 1–85, 520–24). No obstante, existen numerosos indicios de que Lucas trató de refutar la idea de que puesto que el *eschaton* esperado se había retrasado, no aparecería en absoluto. A un hombre que por error esperaba que «el reino de Dios iba a aparecer de inmediato» (Lc 19:11), el Jesús de Lucas le narra una parábola acerca de un noble que pasó un tiempo en un país lejano antes de regresar como rey (Lc 19:12–27). La muerte de Jesús, según da a entender la parábola de Lucas, no inaugura el final; más bien, inicia un tiempo de espera durante el cual se requiere un discipulado fiel. Del mismo modo, Lucas asegura a sus lectores que Jesús no predijo que el fin fuera a seguir inmediatamente a la destrucción del templo (Lc 21:5–9).

Aún así, la expectación escatológica sigue siendo una parte importante de la narración de Lucas. La venida del Hijo del Hombre es segura (Lc 9:26–27; 17:20–37; Hch 3:19–21), y se invita a los discípulos a prestar atención a los signos de su llegada (Lc 12:54–56; 21:28–36). De ahí que J. Carroll haya sugerido que la preocupación de Lucas por el retraso de la parusía no sirve como prueba de la disminución del interés en la escatología, sino que, por el contrario, da fe del esfuerzo de Lucas por preservar la credibilidad de la inminente expectativa de una nueva situación histórica.

Es característico de Lucas el uso de un lenguaje escatológico para

presentar un mandato ético, es decir, para poner de relieve la importancia de la fidelidad en la era presente (Lc 12:35–48; 13:23–30; 21:34–36). La resurrección también se presenta como una recompensa escatológica y por lo tanto se utiliza para motivar a los oyentes de Lucas a que hagan buenas obras (Lc 14:14; 20:35).

Finalmente, Lucas, al igual que los otros evangelistas, utiliza el lenguaje de la profecía bíblica para enfatizar la importancia decisiva del actual ministerio de Jesús (Lc 1:51–55, 68–79; 2:25–32, 38; 4:16–21; 24:44–48). Y, en Hechos, la venida del Espíritu igualmente se presenta como el presente cumplimiento escatológico de las antiguas promesas de Dios (Hch 2:1–21).

4. El Evangelio de Juan.

Como era de esperar, el cuarto Evangelio se mueve en el mundo de un discurso escatológico bastante separado del de sinópticos. Mucho más que los otros evangelistas, Juan enfatiza que la realidad escatológica ya está presente en la persona de Jesús y en la experiencia del Espíritu. «La vida eterna» en Juan no se refiere a una expectativa de futuro (cf. Mt 25:46; Mc 10:30; Lc 18:30), sino más bien a una realidad presente que se ha hecho accesible gracias a Jesús:«De cierto, de cierto os digo: El que oye mi palabra, y cree al que me envió, tiene vida eterna; y no vendrá a condenación, mas ha pasado de muerte a vida» (Jn 5:24; cf. Jn 3:15–16, 36; 6:47; 10:28; 17:2–3). Jesús ofrece la fuente de agua viva de los últimos tiempos (Jn 4:14; 7:37–39; cf. Ez 47:1–12; Joel 3:18; Zac 13:1; 14:8; Ap 22:1–2); Jesús es el pan que se espera de los cielos (Jn 6:25–40; cf. *2 Bar* 29:8; Ap 2:17); Jesús es la resurrección y la vida (Jn 11:25) (véase VIDA, VIDA ETERNA).

Esta asociación entre la persona de Jesús y el *eschaton* también se hace evidente en la descripción que hace Juan de Jesús como juez con autoridad ya en el presente (Jn 5:22–24, 27; 9:39) y en su representación de la crucifixión de Jesús como el juicio del mundo (Jn 12:31–33). Por otra parte, en Juan la glorificación y exaltación del Hijo del Hombre ya se han llevado a cabo cuando Jesús es «levantado» (*hypsoō*) en la cruz (Jn 3:14; 8:28; 12:32, 34; cf. Jn 7:39).

Pero a pesar de la preponderancia de la «escatología realizada» en Juan, sigue existiendo un elemento de expectativa futura. El «último día», en el que Jesús «levantará» (*anistemi*) a sus seguidores, todavía está

en ciernes (Jn 6:39–40, 44, 54; 11:24). Tanto los hacedores del bien como los hacedores del mal serán levantados, los justos a la «resurrección de vida» y los malvados a la «resurrección de condenación» (Jn 5:28–29; cf. Jn 12:48). Y Jesús promete que él regresará después de haber preparado un lugar celestial para sus seguidores (Jn 14:3).

Estos aspectos cumplidos y futuros de la escatología de Juan parecen ser contradictorios (véase esp. Jn 5:24–29). Resumiendo, si los seguidores de Jesús ya tienen vida eterna, ¿por qué deben ser levantados en el último día? Bultmann resolvió el problema atribuyendo el material futurista-escatológico del Evangelio a un redactor posterior que trató de reconciliar la perspectiva de Juan con la «escatología tradicional» (Bultmann 1971, 261), pero este enfoque, aunque tuvo su influencia durante un tiempo, generalmente ha sido descartado (véase esp. Frey).

Más recientemente, los intérpretes han tratado de mantener en tensión de distintas maneras ambas dimensiones de la escatología joánica. Para G. R. Beasley-Murray, la aparente contradicción se resuelve cuando uno se da cuenta de que en el cuarto Evangelio «la escatología es cristología»: «Al Hijo se le encomienda que lleve a cabo el propósito eterno del Padre; esto lo ha conseguido, lo está consiguiendo y lo conseguirá *eis telos* [hasta el final]» (Beasley-Murray 1999, lxxxvii). Otros autores sugieren que la coherencia de la escatología joánica reside en la experiencia de sus lectores, que viven la «vida eterna» del Espíritu en el presente, y sin embargo también saben que hay creyentes entre ellos que han tenido una muerte física (O'Donnell; Culpepper).

5. Conclusión.

Los Evangelios canónicos muestran una considerable diversidad en sus perspectivas escatológicas y no aportan que se parezca a una enseñanza sistemática sobre la naturaleza o la cronología de la intervención final de Dios. Todos, sin embargo, utilizan un lenguaje y una imaginería escatológicos para enfatizar la naturaleza transformadora del ministerio de Jesús; todos garantizan a sus lectores que habrá una redención final; y todos hablan de la recompensa y el castigo venideros con vistas a instar a sus lectores a la fidelidad en el presente.

Véase también APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA; EXILIO Y RESTAURACIÓN; JUICIO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; RESURRECCIÓN; HIJO DEL HOMBRE.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison**, *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1985); ídem, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Mineápolis: Fortress, 1998); **V. Balabanski**, *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache* (SNTSMS 97; Cambridge: Cambridge University Press, 1997); **G. R. Beasley-Murray**, *Jesus and the Last Days: The Interpretation of the Olivet Discourse* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993); ídem, *John* (2ª ed.; WBC 36; Nashville: Nelson, 1999); **M. J. Borg**, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (SBEC 5; Lewiston, NY: Mellen, 1984); **F. Bovon**, *Luke the Theologian: Fifty-Five Years of Research (1950–2005)* (2ª ed.; Waco, TX: Baylor University Press, 2006); **R. Bultmann**, *Jesus and the Word*, trad. L. P. Smith y E. H. Lantero (Nueva York: Scribner, 1958); ídem, *The Gospel of John: A Commentary* (Oxford: Blackwell, 1971); **G. B. Caird**, *The Language and Imagery of the Bible* (Filadelfia: Westminster, 1980); **G. Carey**, *Ultimate Things: An Introduction to Jewish and Christian Apocalyptic Literature* (St. Louis: Chalice, 2005); **J. T. Carroll**, *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts* (SBLDS 92; Atlanta: Scholars Press, 1988); **W. Carter**, «Are There Imperial Texts in the Class? Intertextual Eagles and Matthean Eschatology as "Lights Out" Time for Imperial Rome (Matthew 24:27–31)», *JBL* 122 (2003) 467–87; **J. J. Collins**, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1998); **H. Conzelmann**, *The Theology of St. Luke*, trad. G. Buswell (Nueva York: Harper, 1960); **J. D. Crossan**, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991) - existe edición castellana: Jesús. Vida de un campesino judío (Barcelona: Crítica, 1994); **R. A. Culpepper**, «Realized Eschatology in the Experience of the Johannine Community», en *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, ed. C. R. Koester y R. Bieringer (WUNT 222; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **C. H. Dodd**, *The Parables of the Kingdom* (ed. rev.; Nueva York: Scribner, 1961) - existe edición castellana: Las parábolas del reino (Madrid: Cristiandad, 2001); **B. D. Ehrman**, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (Mineápolis: Fortress, 1999); **R. T. France**, *Divine Government: God's Kingship in the Gospel of Mark* (Londres: SPCK, 1990); **J. Frey**, *Die johanneische Eschatologie* (3 vols.; WUNT 96, 100, 117; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997–2000); **T. J. Geddert**, *Watchwords: Mark 13 in Markan Eschatology* (JSNTSup 26;

Sheffield: JSOT Press, 1989); **P. D. Hanson**, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* (ed. rev.; Filadelfia: Fortress, 1979); **A. L. A. Hogeterp**, *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament* (STDJ 83; Leiden: E. J. Brill, 2009); **R. A. Horsley**, *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins* (Mineápolis: Fortress, 2010); **J. Jeremias**, *The Parables of Jesus*, trad. S. H. Hooke (Londres: SCM, 1954) - existe edición castellana: Las parábolas de Jesús (Estella: Verbo Divino, 1974); **J. S. Kloppenborg**, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (SAC; Filadelfia: Fortress, 1987a); ídem, «Symbolic Eschatology and the Apocalypticism of Q», *HTR* 80 (1987b) 287–306; **W. G. Kümmel**, *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus*, trad. D. M. Barton (SBT 23; Londres: SCM, 1961); **G. E. Ladd**, *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism* (Londres: SPCK, 1966); **B. L. Mack**, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993); **R. J. Miller**, ed., *The Apocalyptic Jesus: A Debate* (Santa Rosa, CA: Polebridge, 2001); **S. Mowinckel**, *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, trad. G. W. Anderson (Oxford: Blackwell, 1959); **T. O'Donnell**, «Complementary Eschatologies in John 5:19–30», *CBQ* 70 (2008) 750–65; **N. Perrin**, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (NTL; Londres: SCM, 1963); **B. Pitre**, *Jesus, the Tribulation, and the End of Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement* (WUNT 2/204; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005); **A. Portier-Young**, *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011); **H. W. M. Reitz**, «Reflections on Jesus' Eschatology in Light of Qumran», en *Jesus and Archaeology*, ed. J. H. Charlesworth (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **J. Riches y D. C. Sim**, eds., *The Gospel of Matthew in Its Roman Imperial Context* (JSNTSup 276; Londres: T & T Clark, 2005); **R. D. Rowe**, *God's Kingdom and God's Son: The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms* (AGJU 50; Boston: E. J. Brill, 2002); **E. P. Sanders**, *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); **M. Sato**, «Wisdom Statements in the Sphere of Prophecy», en *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies in Q*, ed. R. A. Piper (NovTSup 75; Leiden: E. J. Brill, 1995); **A. Schweitzer**, *The Quest of the*

Historical Jesus (Mineápolis: Fortress, 2001); **D. C. Sim**, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew* (SNTSMS 88; Cambridge: Cambridge University Press, 1996); **C. M. Tuckett**, *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q* (Edimburgo: T & T Clark, 1996); **J. G. van der Watt**, *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (WUNT 2/315; Tubinga: Mohr Siebeck, 2011); **J. Weiss**, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, trad. and ed. R. H. Hiers y D. L. Holland (Filadelfia: Fortress, 1971); **N. T. Wright**, *The New Testament and the People of God* (COQG 1; Mineápolis: Fortress, 1992); ídem, *Jesus and the Victory of God* (COQG 2; Mineápolis: Fortress, 1996); **G. G. Xeravits**, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ 47; Leiden: E. J. Brill, 2003).

R. S. Schellenberg

ESCATOLOGÍA APOCALÍPTICA. *Véase* APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA.

ESCATOLOGÍA INAUGURADA. *Véase* ESCATOLOGÍA.

ESCATOLOGÍA INMINENTE. *Véase* ESCATOLOGÍA.

ESCLAVO, SIERVO

La esclavitud y el servicio son dos categorías distintas, aunque se solapan, y a las que frecuentemente se hace referencia en los Evangelios. Existen descripciones tanto históricas como ficticias, incluidos retratos de esclavitud o servicio literales, así como metáforas de la relación de un discípulo con Dios. En el mundo grecorromano la esclavitud era una categoría absoluta legalmente definida, mientras que el «servicio» era un término relativo y podía aplicarse a personas de cualquier estatus social. En consecuencia, no todos los que servían eran esclavos; no todo servicio era esclavitud.

1. Vocabulario, traducción e interpretación
2. Trasfondo de los Evangelios
3. La esclavitud en los Evangelios
4. El servicio en los Evangelios
5. Lavamiento de pies

1. Vocabulario, traducción e interpretación.

El contexto multilingüe del siglo I en Palestina empleaba arameo, hebreo, griego y latín (véase IDIOMAS DE PALESTINA). Aunque cada uno de estos idiomas tiene el vocabulario de «esclavo»/«siervo», cada

uno de sus campos de significado varía. Los Evangelios utilizan fundamentalmente diez grupos de palabras griegas para transmitir las categorías solapadas de esclavitud y servicio, algunas de las cuales ocasionalmente reflejan significados que van más allá de estas sencillas categorías. Los sustantivos más frecuentes son *doulos* («esclavo») y *diakonos* («siervo, ayudante, agente, intermediario»), pero también *pais* («joven, niño, hijo, siervo, esclavo») y *hypēretēs* («ayudante, asistente, siervo»). Algunos de estos términos se intercambian en alguna ocasión en el mismo pasaje (e.g., *pais* y *doulos* en Lc 7:1–10; *doulos* y *diakonos* en Mt 20:26–27 // Mc 10:45–46). Los verbos principales son *diakoneō* («servir, ser útil, ayudar, ministrar») y *douleuō* («ser un esclavo, estar sujeto»).

En Mateo 12:18, donde se cita Isaías 42:1, subyace la dependencia de una importante palabra hebrea en the AT, *'ebed* («esclavo, siervo, sujeto, adorador [de Dios]»). A Jesús se le presenta como un cumplimiento profético de los Cánticos del Siervo, donde esta palabra hebrea se traduce al griego como *pais* en el sentido de «siervo» (cf. también Mt 8:17). La palabra *'ebed* refleja una gama de significados particularmente amplia que no se correlaciona con precisión con cualquier otro equivalente griego (o castellano). *Pais* se utiliza de manera similar en las frases «Israel su siervo» (Lc 1:54) y «David su siervo» (Lc 1:69). Es importante tener en cuenta que el uso original veterotestamentario deriva de una perspectiva social y cultural diferente de la de la sociedad grecorromana del siglo I. Muy a menudo *'ebed* se traduce en el AT griego como *pais* o *doulos* (*diakonos* se usa raramente en el AT griego). De ninguna manera se trata siempre de un término degradante, y a veces puede reflejar un rango relativo en vez de absoluto (e.g., el «siervo» de un rey puede ser un funcionario laureado, nacido libre y de alto rango [2 Sm 13:24]; o un anfitrión puede referirse a sí mismo con deferencia como el «siervo» de su visita [Gn 19:2]).

La traducción más antigua de la Biblia al inglés (Wycliffe [finales del siglo XIV]) no utilizó el sustantivo «slave» (esclavo). Es posible que el hecho de depender de la Vulgata Latina, que mayormente usa *servus* para traducir *doulos,* y *minister* para traducir *diakonos*, haya llevado a una preferencia, respectivamente, por los términos «servant» (siervo) y «minister» (ministro), que suenan de manera parecida. Además, la introducción comparativamente tardía al inglés del conjunto de palabras

slave [esclavo] (de la raza eslava conquistada) significó que este término estaba menos extendido en la Edad Media. Mientras que la mayoría de las sucesivas versiones inglesas del NT ha evitado de manera similar el término «slave» (esclavo), más recientemente ha habido una tendencia a distinguir *doulos* como «slave» (esclavo) y *diakonos* como «servant» (siervo), mientras que *pais* se ha traducido de diversas maneras, dependiendo del contexto. Existe, no obstante, una constante reticencia a utilizar «slave» (esclavo) para traducir *doulos* cuando este se refiere a Jesús o a la relación de un creyente con Dios.

Los intérpretes contemporáneos del lenguaje «esclavitud»/«servicio» en los textos evangélicos tienen que enfrentarse a dos desafíos: (1) la dificultad teológica y ética que plantea el hecho de que en inglés no exista un conjunto de términos lo suficientemente polivalente como para abarcar categorías que van, por un lado, desde el servicio humilde pero voluntario (e.g., a Dios) hasta la esclavitud opresiva e inhumana; (2) la realidad de que diferentes culturas, a lo largo de períodos distintos, tanto anteriores como posteriores a la escritura de los Evangelios, han considerado la esclavitud de formas bastante diversas. Por ejemplo, las actitudes y prácticas sociales del siglo I A. D. hacia los esclavos diferían significativamente de las del tráfico de esclavos africanos en los siglos XVI a XIX. Sobre todo desde la década de 1950 ha habido un resurgir del interés histórico de las cuestiones sociales y económicas. Esto se refleja en el cambio de las corrientes académicas, incluida la crítica generalizada e intensa de casi todos los aspectos de la esclavitud. Estos cambios en la percepción se reflejan en las contribuciones académicas opuestas y polarizadas sobre el tema (véase Patterson), que a su vez plantean importantes desafíos para la tarea actual de interpretar las referencias a la esclavitud y la servidumbre en los Evangelios de una manera que evite un indebido anacronismo.

2. Trasfondo de los Evangelios.

La sociedad romana es el principal trasfondo de la mayoría de las referencias a la esclavitud en los Evangelios. El antiguo Imperio romano continuó aplicando una economía de esclavos arraigada, omnipresente y legalmente codificada, en la que todos los seres humanos se clasificaban como esclavos, antiguos esclavos o nacidos libres (cf. el contraste entre la esclavitud y la libertad en Jn 8:33–35). Aunque la esclavitud de la

nación hebrea en Egipto es un acontecimiento y motivo bíblico importante (cf. Ex 20:2: «casa de servidumbre»), es bien poco lo que tiene de característicamente judío la representación o el trato a los esclavos en los Evangelios.

La esclavitud romana se puede definir como el sometimiento absoluto de aquellos que no son libres. Los esclavos estaban bajo el poder y control absolutos de otra persona, y eran considerados como propiedad humana que se podía vender, prestar o legar a perpetuidad. Los esclavos romanos no solamente hacía trabajos forzados, sino que no tenían raíces ni relaciones de parentesco. Carecían de derechos, y en la mayoría de los casos no podían poseer bienes (aunque hay casos de esclavos bien situados que acumularon fortunas personales o contraían deudas [cf. Mt 18:23–35]). Estaban socialmente excluidos, y, en una sociedad altamente honorífica, carecían de honor. Tal vez lo más importante fuera que sus vidas eran vulnerables al castigo extremo. La explotación de los esclavos no se consideraba inapropiada ni poco ética (Polibio, *Hist.* 4.38.4) y estaba estructural, legal y visiblemente insertada en el orden social romano y su tejido económico. La esclavitud no era una característica marginal; antes bien, incidía prácticamente sobre todos los aspectos de la sociedad, y se manifestaba, sobre todo, en la elevada proporción de esclavos que había entre la población (si bien las cifras exactas son inciertas y variaban de un lugar a otro del imperio). En suma, aunque la esclavitud estaba consagrada en la ley, los esclavos no estaban protegidos por ella.

A pesar de estas características categóricas y absolutas, los retratos de la esclavitud romana son, sin embargo, diversos, con aspectos tanto de similitud como de contraste con otras personas sumamente dependientes, desfavorecidas o de bajo estatus. Aunque normalmente era un estado involuntario, podía ocurrir que algunos individuos se sometieran a la esclavitud, eligiendo cambiar la pobreza extrema como trabajador libre por la posibilidad no garantizada de vivienda, vestido y una fuente regular de alimentos como esclavo. Los esclavos trabajaban tanto en entornos públicos como privados, incluidos los contextos domésticos, urbanos o rurales. Los entornos de los Evangelios incluyen una preponderancia de imágenes de esclavitud agrícola (e.g., Mt 13:24–30). La mayoría de esclavos romanos eran varones, y esto queda reflejado también en los relatos evangélicos (contrástese la esclava

[*paidiskē*] que confrontó a Pedro después de su negación [Mt 26:69 // Mc 14:66; Lc 22:56; Jn 18:17]; la única parábola que se refiere a esclavas [*paidiskē*] en contraste con los esclavos varones [Lc 12:45]; y la autorreferencia de María como esclava [*doulē*] del Señor [Lc 1:38, 48]). A los esclavos se les podía encargar cualquier tarea, que no fuera el servicio militar, y a menudo se les podía ver trabajando junto a pobres libres asalariados (cf. *misthōtos* [Mc 1:20; Jn 10:12–13], *misthios* [Lc 15:17, 19], donde se hace referencia a un «jornalero»).

Si bien muchos esclavos no experimentaban ninguna mejora en sus circunstancias, algunos sí se beneficiaban de avances e incluso de la manumisión (la concesión de la condición de libre por parte del amo, un caso que no se registra en los Evangelios). En consonancia con otras fuentes, algunas representaciones de esclavos en las parábolas evangélicas describen ejemplos en los que los esclavos individuales tenían tanto influencia como responsabilidad, incluidas las inversiones económicas (Mt 25:14–30), la administración de esclavos más jóvenes (Lc 12:42–48) y medios para recompensar los éxitos mediante ascensos (Mt 24:45–51; 25:14–30). Muchos amos aumentaban el valor de sus esclavos asegurándose de que recibieran cierto nivel de educación e involucrándolos en la educación de sus hijos. No obstante, cualquier buena fortuna seguía siendo precaria. Aunque la violencia y la brutalidad eran comunes en la sociedad romana, los esclavos frecuentemente acababan siendo maltratados, y no tenían protección contra el trato duro o el castigo corporal. Los Evangelios sinópticos consignan una parábola en la que una serie de esclavos son tratados con brutalidad por los arrendatarios (Mt 21:33–42 // Mc 12:1–11 // Lc 20:9–17). En el relato de Lucas, mientras que la audiencia de Jesús espera este maltrato de los esclavos, causa sorpresa que los arrendatarios maltraten también al hijo del dueño de la viña (Lc 20:16). Sin embargo, también aparecen retratos de buenos amos, tanto en los Evangelios (e.g., Mt 18:23–35; Lc 12:37) como en otras fuentes contemporáneas, cuyos esclavos gozaban de circunstancias relativamente benignas, envidiables tanto para los demás esclavos como incluso para los libres más desfavorecidos.

En los textos griegos antiguos *diakonos* aparece frecuentemente en contextos de las tareas del hogar, especialmente sirviendo mesas. Sin embargo, J. Collins sostiene que el servilismo, la humildad, la baja

condición social y las tareas domésticas no son necesariamente las características más destacadas de esta palabra (cf. la parábola del hijo pródigo, en la que el hermano mayor declara haber servido [*douleuō*] obedientemente a su padre durante muchos años [Lc 15:29]). Más bien, las nociones clave incluyen la representación, la agencia y la mediación. El sustantivo *diakonos* se puede aplicar a una persona de cualquier condición social que sea un intermediario subordinado. Tal persona puede estar en una posición de *autoridad, pero está llevando a cabo tareas en nombre de alguien de mayor rango. Collins sostiene que mientras que el foco en la mayor parte de los textos griegos no se pone sobre el servicio humilde y amoroso a los demás, en los Evangelios la designación principal es algún tipo de asistencia de baja categoría.

3. La esclavitud en los Evangelios.

Los Evangelios incluyen ejemplos históricos, ficticios y metafóricos de esclavitud. Los esclavos y los dueños se encuentran con Jesús en la narración de su ministerio, pero también son un elemento importante en su enseñanza. Mientras que la mayoría de las fuentes sobre la esclavitud romana en el siglo I A. D. proviene de dueños de esclavos, resulta significativo que ni Jesús ni los evangelistas se identifiquen como esclavos o propietarios de esclavos. Sin embargo, estos textos tienden a tratar a los esclavos y la esclavitud de pasada, más que como un aspecto central. A lo largo del período romano temprano no existió una voz concertada en contra de la esclavitud, y pese a que los Evangelios incluyen elogios ocasionales de esclavos fieles (Mt 24:45), en consonancia con otros autores contemporáneos aislados, no existe una desaprobación clara de la tenencia de esclavos o la esclavitud. De hecho, la esclavitud es una frecuente metáfora del *discipulado, y repetidamente se presenta a *Dios como un dueño de esclavos, incluso como un amo ausente (cf. Mc 13:35–36; Mt 6:24 // Lc 16:30; Mt 10:24–25; 20:25–28; 23:11 // Lc 22:26–27; Jn 15:20; también la autodesignación de *María como esclava del Señor [Lc 1:38, 48], y la interpretación que hace Simeón de Dios como *despotēs* [«amo»] divino, a quien sirve como esclavo [Lc 2:29]). Sin embargo, a diferencia de lo anterior, Juan 15:15 también apunta que los discípulos comienzan a ser identificados como amigos en lugar de como esclavos. Por tanto, los Evangelios tienden a presuponer las actitudes romanas contemporáneas

hacia la esclavitud, en vez de desafiarlas. Reflejan una serie de retratos de la esclavitud entre los que se encuentran, por un lado, representaciones de amos incongruentemente buenos (Mt 18:23–35) y esclavos responsables (Mt 25:14–30) y, por otro lado, esclavos malvados (Mt 18:23–35; 24:45–51 // Lc 12:42–46; Mt 25:14–30) y descripciones de explotación y abuso violentos, incluida la disciplina corporal y la ejecución de esclavos (Mt 18:34–35).

Los evangelistas varían en su inclusión del vocabulario clave. Mientras que los cuatro utilizan *doulos*, Marcos no emplea *pais*, mientras que Juan no usa *pais* para referirse a esclavos y Lucas utiliza *pais/doulos* de manera indistinta. Todos los Evangelios usan *hypēretēs* («ayudante») y *paidiskē* («esclava»), pero solo Lucas incluye el femenino *doulē*. Lucas no utiliza *diakonos*, pero todos los Evangelios emplean *diakoneō*, y todos, salvo Marcos, usan *douleuō*.

Entre los ejemplos históricos de esclavitud en los Evangelios se encuentran los esclavos (*pais*) de *Herodes el tetrarca (Mt 14:2), los esclavos (*doulos*) del sumo *sacerdote (Lc 22:50; Jn 18:10, 18, 26) y el esclavo (*pais/doulos*) del centurión (Mt 8:5–13 // Lc 7:2–10). Estas son figuras comparativamente secundarias.

Los esclavos domésticos, agrícolas o comerciales y sus amos (cf. también el «mayordomo» [*oikonomos*] en Lc 16:1–13) son motivos especialmente habituales en las *parábolas (principalmente en Mateo y Lucas, aunque cf. también el uso de *thyrōros* [«portero»] en un contexto doméstico en Mc 13:34; Jn 18:16, y un contexto agrícola en Jn 10:3). Los esclavos aparecen como personajes centrales o secundarios. A menudo se utilizan para presentar aspectos del discipulado fiel o del discipulado malo/perezoso (e.g., las parábolas del siervo fiel o infiel [Mt 24:45–51 // Lc 12:42–46]; los talentos y las minas [Mt 25:14–30 // Lc 19:11–27]; el siervo que no perdonó [Mt 18:23–35]). Por el contrario, la mayoría de las parábolas acerca del *reino no hacen referencia a esclavos (aunque obsérvese la parábola del trigo y la cizaña [Mt 13:24–30]). Es importante tener presente, sin embargo, que, de manera no muy distinta a la literatura de ficción de la época, las parábolas incluyen elementos de caracterización estable que se formulaban deliberadamente para sacudir o desafiar a una audiencia, y por tanto no deberían considerarse como una representación de la normalidad. En consecuencia, mientras que se cumplen ciertas normas que cabía esperar

dentro de una cosmovisión constante, también acontece lo inusual y se produce una inversión de las normas previstas (e.g., las parábolas del siervo inmisericorde [Mt 18:23–35]; el salario del siervo [Lc 17:7–10]; el mayordomo injusto [Lc 16:1–13]; los labradores malvados [Mt 21:33–46 // Mc 12:1–12 // Lc 20:9–19]; los obreros de la viña [Mt 20:1–16]). Por lo tanto, las parábolas en sí mismas no deberían considerarse como un retrato fiable de la esclavitud romana del siglo I A. D.

Las parábolas tienden a centrarse especialmente en la relación entre el amo y el esclavo, propia de la relación entre superior y subordinado, y en las responsabilidades del esclavo dentro de esta dinámica. Esto incluye la vulnerabilidad del esclavo (especialmente en Mateo) y qué consecuencias podrían esperarse razonablemente de un siervo infiel (cf. Mt 24:45: «¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente?»; Mt 25:21, 23: «Bien, buen siervo y fiel; sobre poco has sido fiel»). A menudo se anima a la audiencia a emular al siervo leal, fiel y obediente. Esto bien podría indicar que se tiene en mente a una audiencia predominantemente servil. Sin embargo, en su mayor parte, las parábolas no subvierten la desigualdad de esta relación. De hecho, en la breve parábola del salario del siervo (Lc 17:7–10) el mensaje no es que un buen esclavo merece ser recompensado, sino más bien que un buen esclavo no debería esperar ninguna recompensa. Lo contrario es lo que se presenta inesperadamente en la parábola de los esclavos vigilantes, que acaban siendo servidos por su amo (Lc 12:35–40). En la parábola del siervo fiel o infiel (Mt 24:45–51 // Lc 12:42–46), donde la recompensa para el primero es que su amo le da la responsabilidad de ocuparse de todas sus posesiones, el castigo para el último suena extremadamente duro para los oídos modernos: es desmembrado por su amo.

4. El servicio en los Evangelios.

Los términos encuadrados en el grupo de palabras *diakon-* aparecen treinta y una veces en los Evangelios. Este lenguaje se utiliza principalmente para referirse a servir la mesa en un contexto doméstico, tanto si es obra de los esclavos de la familia (Lc 17:8) como de miembros de la misma que sirven a Jesús siguiendo las costumbres orientales sobre hospitalidad (Mt 8:15 // Mc 1:31 // Lc 4:39; Lc 10:40; Jn 12:2), o, en un motivo deliberadamente impactante, de un amo que sirve a sus propios esclavos (Lc 12:37). Mientras Jesús y sus discípulos están viajando por

los pueblos y aldeas, proclamando el reino, muchas *mujeres los apoyan de forma material (Lc 8:3; cf. Mt 27:55 // Mc 15:41). Sin que necesariamente existan connotaciones serviles, los intermediarios *angélicos también ministraron a Jesús después de la *tentación en el desierto (Mt 4:11 // Mc 1:13). Estos retratos de servicio, tanto literal como figurado, reflejan un uso normal del lenguaje.

Lucas hace un uso particular de dos palabras adicionales que se refieren especialmente al servicio cúltico de Dios: el verbo *latreuō* (Lc 1:74; 2:37; 4:8 // Mt 4:10) y el sustantivo *leitourgia* (Lc 1:23); Juan 16:2, de manera similar, usa el sustantivo *latreia* para referirse al servicio ritual equivocado. Estas referencias continúan un importante concepto veterotestamentario, en el que la *adoración a Dios se considera como un servicio (Ex 9:13; Dt 6:13), sea practicado por los funcionarios sacerdotales (Lc 1:74; cf. Lc 1:9 [*ierateia*, «servicio sacerdotal»]) o por otros (Lc 2:37). No hay necesariamente ninguna connotación de trabajo de baja categoría, si bien el adjetivo afín *latreutos* en el Pentateuco de la LXX sí se refiere al trabajo ordinario y doméstico, que está prohibido durante el *sábado (e.g., Ex 12:16).

A la luz de estos dos contextos de servicio cúltico a Dios y de servicio doméstico o atención personal a otros, que se describen en los Evangelios, resulta especialmente destacable que la característica más habitual en el uso que hace el propio Jesús de este vocabulario es que se refiere tanto a su propio ministerio de servicio abnegado en su encarnación, vida y muerte, como a las maneras en que esto se convierte en un modelo que sus seguidores deben emular. Jesús vino principalmente para servir, y no para ser servido (Mt 20:28; Mc 10:45; Lc 22:26), y al hacerlo así puso el ejemplo de que los demás también deberían centrarse en servir (Mt 20:26 // Mc 10:43), fueran amos o esclavos. Tanto en su vida como en su enseñanza, la jerarquía habitual entre el que sirve y el que es servido se invierte o se ignora (Mt 23:11; Mc 9:35; Lc 22:26–27). Sobre este punto, los discípulos son reprendidos expresamente por buscar el honor de acuerdo con las normas sociales (Mc 9:33–37 // Lc 9:46–48; Mt 20:20–28). En vez de eso, el honor se lo confiere Dios directamente al que sirve (Jn 12:26). Un discípulo sirve a Jesús satisfaciendo las necesidades de los hambrientos, sedientos, desnudos, enfermos, cautivos o extranjeros (Mt 25:44). El ministerio de Jesús incorpora tanto el sufrimiento como el servicio a aquellos que

sufren.

En otro orden de cosas, a Jesús también se le identifica indirectamente con el Siervo Sufriente de Isaías 53:4 en Mateo 8:16–17 (cf. la cita de Is 53:12 en Lc 22:37). Más explícitamente, Mateo 12:18 emplea Isaías 42:1 para describir a Jesús como el escogido de Dios: «mi siervo» (*o pais mou*). Este importante motivo veterotestamentario usa el lenguaje judío del «siervo» para presentar a Jesús como un siervo y, a la vez, como una figura real: un rey davídico ideal y mesiánico que actúa para traer liberación y justicia para todos (véase SIERVO DE YAHVÉ).

5. Lavamiento de pies.

Un ejemplo particularmente ilustrativo de la identificación de Jesús como alguien que sirve en trabajos de baja categoría como esclavo doméstico (*doulos*) aparece en Juan 13, que describe a Jesús lavando los pies de sus discípulos. El lavamiento de pies tiene lugar durante la cena, probablemente antes de la fiesta de la Pascua. El acto se presenta como un acto de servicio, pero también de amor («los amó hasta el final» [Jn 13:1]); un acto de autohumillación, pero también de glorificación (la inminente «hora» de la glorificación [Jn 13:1; cf. Jn 12:23]); el acto de un esclavo, y sin embargo realizado por un maestro sobre sus discípulos («Señor y Maestro» [Jn 13:13–14]). Anticipa la traición de Judas (Jn 13:2), pero también la victoria definitiva que es entregada en manos de Jesús por Dios (Jn 13:3). En todo hay un énfasis repetido en el conocimiento completo de Jesús (Jn 13:1, 3, 11, 17). El relato sugiere que Jesús anticipó que sus actos no serían entendidos de inmediato (Jn 13:7), y sin embargo en el discurso que sigue al lavamiento esboza una explicación para los discípulos (Jn 13:12–15). Por tanto, el marco está cargado de ambigüedad, suspense y significado teológico.

A la luz de esta complejidad, hay una serie de interpretaciones de Juan 13 y cada una de ellas identifica un propósito dominante diferente del pasaje. La mayoría de los estudiosos coincide en que el relato describe el servicio humilde, un acto realizado normalmente por un esclavo doméstico que deja a un lado su manto y toma una toalla. A su vez, este es un modelo para los seguidores de Jesús y una lección sobre la verdadera grandeza. Puede que también transmita aspectos de la hospitalidad acogedora que la iglesia posterior debería adoptar. Alternativamente, es posible que existan lazos con el *bautismo, algo

que podrían sugerir estas tres cosas: (1) la única aparición en los Evangelios del verbo *louō* («lavar, bañarse» [Jn 13:10], utilizado a menudo en referencia al lavamiento de purificación [cf. Heb 10:22]); (2) la declaración de Jesús de que sin esta limpieza (aquí aparece la forma más común *niptō* [«lavar»] y se repite en el pasaje en general) Simón Pedro no tendrá comunión con Jesús (Jn 13:8); (3) la enigmática declaración de que no todos los presentes estaban limpios (Jn 13:10). En un Evangelio que no contiene una referencia al sacramento de la Eucaristía, este pasaje podría sugerir en su lugar que, como algo distinto del bautismo iniciático, el lavamiento de los pies es un sacramento y una ordenanza independientes que deberían llevar a cabo repetidamente los discípulos (Jn 13:17). Otra opinión que cuenta con un importante apoyo es que el énfasis principal del pasaje es soteriológico. Las acciones de Jesús de «levantarse» de la cena, «quitarse» el manto, «tomar» una toalla y luego «lavar los pies» de sus discípulos presagian la obra salvífica de Cristo levantado en la cruz, a la que alude la declaración inicial del capítulo.

Los Evangelios ofrecen un gama de contextos y razones distintos para mojar, lavar o ungir los pies, la cabeza o las manos, sean las propias o las de otros. En el capítulo anterior (Jn 12:1–8), en casa de María, Marta y *Lázaro en Betania, María ungió (*aleiphō*) los pies de Jesús, en el contexto de una comida íntima, con una cantidad considerable de un costoso perfume y los secó con su cabello como un acto profundo de homenaje. Ante la objeción equivocada de Judas, la acción de María recibe la aprobación de Jesús, aunque no como un acto de servicio de poca importancia. Los Evangelios registran otros dos casos en los que Jesús fue ungido en el contexto de estar reclinado a la mesa. Marcos describe una ocasión similar en casa de Simón el leproso en Betania, donde una mujer echa (*katacheō*) un ungüento de nardo sobre la cabeza de Jesús (Mc 14:3–9 // Mt 26:6–13). En el relato, la acción es interpretada por Jesús como una unción (*myrizō* o *ballō to myron*) de su cuerpo en preparación para su sepultura: un acto que será recordado siempre que se predique el evangelio. En otra ocasión, mientras está sentado a la mesa de

un fariseo (Lc 7:36–50), Jesús reprende a Simón por no ofrecer agua con la que Jesús habría podido lavarse los pies. En cambio, perdona los pecados de una mujer cuyos actos de adoración y amor, que incluyeron

mojar (*brechō*) los pies de Jesús con sus lágrimas y besos, ungirlos con ungüento (*aleiphō*) y luego secarlos con su cabello, eran señales de su fe. Estas acciones de ungir los pies o la cabeza de Jesús con perfume o ungüento tienen connotaciones más amplias que las de un simple servicio de poca monta en un contexto de hospitalidad, y sin embargo tienen lugar en el contexto de la hospitalidad de mesa.

En otro marco, Jesús anima a sus seguidores a que, cuando ayunen, unjan (*aleiphō*) sus cabezas y se laven (*niptō*) la cara para no llamar la atención sobre su ritual (Mt 6:17); y Marcos señala que es tradición de los ancianos que los fariseos y todos los judíos se laven las manos para evitar la contaminación (Mc 7:3–4; *niptō* y *baptizō*).

J. Thomas analiza una serie de marcos de lavamiento de pies que aparecen reflejados en fuentes veterotestamentarias, judías y grecorromanas (Thomas, 26–60). Por lo general, el lavamiento de pies en el AT es un acto de hospitalidad que ofrece un anfitrión pero que habitualmente lleva a cabo uno de sus siervos (Gn 18:4; 19:2; 24:32; 43:24; Jue 19:21; 1 Sm 25:41). Tales actos vienen a representar un servicio humilde, cortesía y respeto. También en un contexto doméstico, lavarse los pies se hacía simplemente por razones de higiene personal y comodidad (2 Sm 11:8). Por el contrario, Éxodo 30:17–21 narra la orden de Dios de que los sacerdotes, a través de las generaciones, se consagren lavándose las manos y los pies antes de ofrecer sacrificios en el lugar santo. Estas acciones repetidas siguen a un lavamiento anterior que se realiza una sola vez (Ex 29:4). Junto con los relatos evangélicos, estos pasajes destacan que existen varias razones para lavarse la cabeza, las manos o los pies (entre las que se incluyen, de manera inusual, algunas acciones cúlticas en el ámbito doméstico), cuyo propósito va desde la hospitalidad amable y cortés (con connotaciones domésticas) y la higiene personal (a menudo lavándose uno mismo), hasta la purificación ritual y también la unción (para el entierro).

Dentro de las complejidades de Juan 13, puede que el motivo dominante sea un modelo de servicio, incluyendo una inversion del estatus, y la súplica de que tales acciones y actitudes caractericen a los discípulos de Jesús. La objeción de Simón Pedro (Jn 13:8) suscita la introducción de un motivo adicional de un rito repetible que purifica y es distinto del baño completo (del bautismo). No está claro si los elementos de servicio de poca importancia y de purificación cúltica se

deben combinar y luego continuar por los discípulos.

Véase también AUTORIDAD Y PODER; DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; ECONOMÍA; SIERVO DE YAHVÉ; CRÍTICAS CIENTÍFICO-SOCIALES.

BIBLIOGRAFÍA. **M. A. Beavis,** «Ancient Slavery as an Interpretative Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1–8)», *JBL* 111 (1992) 37–54; **K. Bradley,** *Slavery and Society at Rome* (KTAH; Cambridge: Cambridge University Press, 1994); **A. D. Callahan, R. A. Horsley y A. Smith,** «Introduction: The Slavery of New Testament Studies», en *Slavery in Text and Interpretation*, ed. A. D. Callahan, R. A. Horsley y A. Smith (Semeia 83, 84; Atlanta: Scholars Press, 1998) 1–15; **J. N. Collins,** *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources* (Oxford: Oxford University Press, 1990); **P. Garnsey,** ed., *Non-Slave Labour in the Greco-Roman World* (CPSSup 6; Cambridge: Cambridge Philological Society, 1980); **J. A. Glancy,** «Slaves and Slavery in the Matthean Parables», *JBL* 119 (2000) 67–90; ídem, *Slavery in Early Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002); ídem, «Slavery and the Rise of Christianity», en *The Cambridge World History of Slavery*, 1: *The Ancient Mediterranean World*, ed. K. Bradley y P. Cartledge (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) 456–81; **J. A. Harrill,** *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions* (Mineápolis: Fortress, 2006); **R. A. Horsley,** «The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars», en *Slavery in Text and Interpretation*, ed. A. D. Callahan, R. A. Horsley y A. Smith (Semeia 83, 84; Atlanta: Scholars Press, 1998) 19–66; **A. J. Hultgren,** *The Parables of Jesus: A Commentary* (BW; Grand Rapids: Eerdmans, 2000); **S. R. Joshel,** *Slavery in the Roman World* (CIRC; Cambridge: Cambridge University Press, 2010); **O. Patterson,** *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982); **K. R. Snodgrass,** *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **J. C. Thomas,** *Footwashing in John 13 and the Johannine Community* (JSNTSup 61; Sheffield: JSOT Press, 1991); **F. E. Udoh,** «The Tale of an Unrighteous Slave (Luke 16:1–8[13])», *JBL* 128 (2009) 311–35; **T. Wiedemann,** *Greek and Roman Slavery* (Londres: Croom Helm, 1981); **B. G. Wright III,** «"Ebed/Doulos": Terms and Social Status in the Meeting of Hebrew Biblical and Hellenistic Roman Culture», en *Slavery in Text and Interpretation*, ed. A. D. Callahan, R. A.

Horsley y A. Smith (Semeia 83, 84; Atlanta: Scholars Press, 1998) 83–111.

A. D. Clarke

ESCRIBAS

Los escribas aparecen frecuentemente en los Evangelios sinópticos como un importante grupo de líderes judíos que se opone a Jesús. Sin embargo, su papel histórico y estatus precisos dentro de la estructura de liderazgo judía, su relación con otros grupos destacados y las razones para su antagonismo hacia Jesús en los Evangelios distan mucho de estar claros. Por lo tanto, es necesario tener en cuenta una amplia gama de pruebas sobre el desarrollo del cargo de escriba para conocer más adecuadamente tanto su identidad histórica en el siglo I A. D. como la presentación que hacen de ellos los evangelistas.

Los escribas en el mundo antiguo eran funcionarios que escribían, copiaban y conservaban documentos escritos que iban desde transacciones y registros comunes hasta archivos nacionales y los textos sagrados. El escriba del AT preexílico detentaba una posición importante en las cortes reales y trabajaba en estrecha colaboración con el sacerdote en asuntos del templo (2 Re 22:3–13). Jeremías describe una serie de funciones de los escribas y los presenta como líderes influyentes estrechamente relacionados con la Torá escrita y la revelación profética (Jr 8:8; 32:12; 36; 43:3). En el contexto del Segundo Templo, los escribas llegaron a ser identificados cada vez más como intérpretes y maestros de la Escritura y líderes intelectuales de la sociedad judía.

Los términos estándar para «escriba» en los textos bíblicos y otra literatura judía antigua son el hebreo *sōpēr*, el arameo *sāpar* y el griego *grammateus* (sobre el uso sinónimo de *nomikos* y *nomodidaskalos*, véase el apartado 2.3). Aunque la LXX siempre traduce *sōpēr* como *grammateus*, también utilizan el mismo término para el hebreo *šôṭēr*, en referencia a funcionarios de nivel medio. El uso grecorromano de *grammateus* denota a un funcionario de la administración gubernamental y no entraña la fuerte relación de los escribas con los textos sagrados o su estatus prestigioso como en el contexto judío (Schams, 143). Esto puede que ayude a explicar la ausencia o relativa rareza del término en cierta literatura judía griega escrita fuera de Palestina (Filón) o dirigida a lectores romanos (Josefo).

La erudición de tiempos pasados (Schürer; Jeremias; Hengel) representó a los escribas durante la época del NT como laicos estudiosos de la Torá que se habían apropiado de los papeles de enseñanza y liderazgo de los *sacerdotes. Más recientemente se han cuestionado varios aspectos de este escenario (Saldarini; Sanders; Schams), a menudo criticando la evidencia del Evangelio por sesgada o inexacta. Sin embargo, debería recordarse que, como una cuestión de necesidad literaria, los autores de los Evangelios, al igual que otros escritores de la antigüedad, generalizaron sus retratos de los grupos más grandes. Aunque los Evangelios no tratan de proporcionar una descripción definitiva y matizada de los escribas, sí contribuyen a una reconstrucción histórica equilibrada.

1. Escribas en el judaísmo del Segundo Templo
2. Escribas en los Evangelios sinópticos
3. Conclusión

1. Escribas en el judaísmo del Segundo Templo.

1.1. Estudios académicos recientes. El tratamiento integral de C. Schams de los escribas en el período del Segundo Templo ofrece una fuerte crítica de los estudios académicos anteriores y presenta una panorámica general de los escribas como funcionarios y escritores. Sin embargo, reconoce matices más concretos en cuanto a función y estatus, incluyendo la pericia en la interpretación de la Escritura, que dependía de factores lingüísticos y geográficos. Pese a su enfoque un tanto minimalista, Schams aporta un útil correctivo y muestra la creciente diversificación de los roles de los escribas en la época romana.

Un trabajo reciente de R. Horsley (Horsley 2007; 2010), basado en modelos sociológicos (cf. Saldarini), describe a los escribas como «funcionarios que ayudan a los gobernantes en el gobierno de la sociedad», así como guardianes del «repertorio cultural» de Judea (Horsley 2007, 10). Debido a la opresión imperial y a las facciones rivales de la élite gobernante de Jerusalén, los escribas a menudo se veían atrapados entre el servicio a sus poderosos patronos y la fidelidad a la tradición judía y los mandamientos de Dios. Este conflicto a veces daba como resultado la resistencia de los escribas, expresada a través de la escritura de textos apocalípticos y sapienciales. Aunque Horsley en ocasiones hace demasiado hincapié en la política y llega a excluir lo

teológico, su contextualización de los papeles de los escribas en los períodos helenístico y romano ofrece un buen trasfondo para las representaciones evangélicas de los escribas como parte del *establishment* gobernante central y, a la vez, como maestros del pueblo.

1.2. Principales pruebas. La prominencia de Esdras, identificado repetidamente como sacerdote y escriba, es un ejemplo del aumento de la importancia de los escribas en la comunidad posexílica (Esd 7; Neh 8). El papel de Esdras como escriba se caracteriza por el estudio, la puesta en práctica y la enseñanza de la Torá (Esd 7:6, 10). La creciente importancia de los escribas también se percibe en la obra del escritor de Crónicas, donde a los levitas se les llama escribas del *templo (1 Cr 24:6; 2 Cr 34:13). Algunos levitas también ayudaban a Esdras en la interpretación y enseñanza de la Torá (Neh 8:7–9), dando a entender que ellos también eran escribas.

Ben Sira detalla la participación de los escribas en la amplia gama de tradiciones hebreas autoritativas (Eclo 38:24–39:11), incluyendo los autorizados textos escritos de Israel (Eclo, prólogo). Además de intenso estudio e interpretación de los textos sagrados, Ben Sira pide para el escriba (y para sí mismo) sabiduría de lo alto y enseñanza profética (Eclo 24:33; 39:6–11), de lo cual había algo presente en el libro que escribió para la instrucción de otros (prólogo). Aunque no hay pruebas de que Ben Sira fuera sacerdote, pertenecía a la clase gobernante de Jerusalén (Eclo 39:4; 50:27), sitúa la sabiduría divina en el templo (Eclo 24:8–11) y confirma la enseñanza y autoridad del sacerdocio (Eclo 45:17; 50).

En 1 Macabeos 7:12–13, escribas es sinónimo de asideos, un grupo distintivo de ciudadanos leales al templo que pudieron haber sido los antepasados de los fariseos (Kampen). Otro ciudadano destacado de la época de los macabeos y escriba relevante fue el mártir Eleazar (2 Mac 6:18–31). Su historia se vuelve a contar y se amplía en la obra de la Diáspora del siglo I A. D. 4 Macabeos (4 Mac 5–7), donde se le llama «sacerdote» pero también se le califica de experto en la ley (4 Mac 5:4; gr. *nomikos*). Puesto que Lucas utiliza *nomikos* como sinónimo de *grammateus* (Lc 11:45–53), es probable que la palabra tuviera fuertes conexiones con la identidad de los escribas en la Diáspora judía, lo que sugiere una difuminación o solapamiento entre las identidades de los sacerdotes y los escribas.

A pesar de la sorprendente infrecuencia del término *sōpēr* en los

*manuscritos del mar Muerto (solo 11Q5 fuera de los manuscritos bíblicos y enóquicos), la mayoría de autores consideraría a la comunidad de Qumrán como una especie de comunidad de escribas. Los manuscritos muestran la actividad de escribas, una actividad que va más allá de simplemente copiar, y que incluye ampliaciones, reelaboraciones de textos existentes y producción de nuevos textos sectarios (Tov). Muchos opinan que el liderazgo de Qumrán era un sacerdocio rival del que había en *Jerusalén, lo que sugiere que se trataba de un grupo de sacerdotes-escribas. También se aprecia un solapamiento entre sacerdote y escriba en el *Testamento de Leví* (*TestLev* 8:17), donde los sacerdotes, jueces y escribas son descendientes de Leví y poseen autoridad para enseñar en el templo. Es probable que el propio autor que escribió esta obra pseudoepigráfica fuera un escriba sacerdotal o levítico.

La literatura apocalíptica retrata a Enoc como escriba, autor y figura autoritativa (4Q203; 4Q206; 4Q530; *1 En.* 12:4; 15:1; *Jub*. 4:17–26; *TestAb* [B] 11:3–4). Del mismo modo, los nombres de los eminentes escribas veterotestamentarios Baruc y Esdras se usaron de forma recurrente como seudónimos. Tanto Esdras como Baruc son presentados como autores dotados de autoridad (*4 Esd* 14:19–48; *2 Bar.* 77:11–87:1). Los autores detrás de estas obras pseudoepigráficas puede que asociaran sus textos a estas personalidades como una extensión de su propia identidad como escribas (Orton, 77–120). Del mismo modo, en la obra del siglo I A. D. *Testamento de Moisés,* Moisés usa la terminología propia de los escribas y es identificado como un gran maestro (*TestMo* 1:15–18; 11:16). La tradición targúmica confirma esta percepción refiriéndose a él como «el gran escriba» (*Tg. Onq.* Dt 33:21; cf. Mt 23:2).

En otras partes de los *Targumim se representa a los escribas como autoridades y maestros de Israel (*Tg. Onq.* Gn 49:10; Nm 21:18; *Tg. Jon.* Jue 5:9; Is 29:10; Os 4:4). En el *Targum Jonatán* el arameo *sāpar* («escriba») se utiliza a menudo en lugar del *nābî'* de TM («profeta» [1 Sm 10:5, 10–12; 19:20, 24; 28:15; 2 Re 17:13; 23:2; Is 3:2; Ez 22:25]). Muchos de estos pasajes relacionan a escribas con sacerdotes y otros líderes (Is 3:2; 9:14; 28:7; Jr 6:13; 8:10; 14:18; 18:18; 23:11, 33–34; 26:7–8, 11, 16; 29:1; Ez 7:26; Zac 7:3) y con características proféticas, incluyendo la visión con respecto al futuro (*Tg. Jon.* 1 Sm 28:6, 15) (Hayward, 220–21). La Misná también contiene numerosos recuerdos de los *sōpĕrîm* del Segundo Templo como expertos y maestros autoritativos

de la Torá (*m. Peʾah* 2:6; *m. ʿOr.* 3:9; *m. ʾAbot* 6:9; *m. Yebam.* 2:4; 9:3; *m. Sanh.* 11:3; *m. Kel.* 13:7; *m. Parah* 11:4–6; *m. Ṭehar.* 4:7, 11; *m. Ṭ. Yom* 4:6; *m. Yad.* 3:2) y como funcionarios (*m. Ned.* 9:2; *m. Giṭ.* 3:1; 7:2; 8:8; 9:8; *m. Sanh.* 4:3; 5:5). Aunque tanto la Misná como el *Targum Onqelos* y el *Targum Jonatán* son posteriores al siglo I A. D., contienen algunos estratos auténticos que confirman y amplían la trayectoria de las pruebas del siglo I.

Josefo hace recaer la enseñanza y la autoridad judicial en los sacerdotes (*Apion.* 2.187) (véase Sanders), pero también menciona maestros que no son sacerdotes y un solapamiento entre los grupos (*Vit.* 1–10, 196–97). En *Antigüedades de los judíos* Josefo sigue fundamentalmente el uso que hace la LXX de *grammateus*, aunque al volver a contar el pasaje de Esdras 7:24–25 (*Ant.* 11.128) da a entender que relaciona a los escribas con el liderazgo del templo (cf. *Ant.* 12.142). Su relato sobre Eleazar (*Ant.* 20.208), que era un escriba y, a la vez, hijo del sumo sacerdote, vuelve a ilustrar el solapamiento entre los roles de los escribas y los sacerdotes (cf. *Bell.* 5.532). Sin embargo, la referencia de Josefo a «escribas de aldea» (*Bell.* 1.479) demuestra el amplio alcance del término. Resulta intrigante el uso que hace de *hierogrammateus*, «escriba sagrado» (*Ant.* 2.205, 209, 234, 243, 255; *Apion.* 1.289–90), que se refiere a escribas egipcios y hebreos conocidos por predecir el futuro. Josefo dice que algunos de estos interpretaron correctamente un acontecimiento astrológico que se produjo sobre Jerusalén como una señal de un juicio venidero (*Bell.* 6.291 [cf. Mt 2:1–6]).

El relativo silencio de Josefo sobre los escribas puede que se deba concepto que tenía su audiencia grecorromana de *grammateus* (véase arriba). Josefo emplea otros términos, como *sophistēs* (*Bell.* 1.648–56) y *sophos* (*Bell.* 6.313), un «sabio o entendido», que a veces se puede tomar como una referencia a los escribas. Sin embargo, si en la práctica muchos escribas eran sacerdotes o levitas, es posible que Josefo simplemente haya preferido llamarlos «sacerdotes» y se haya referido a los escribas que no eran sacerdotes mencionando el partido al que pertenecían (*Vit.* 197).

Hay pocas referencias a los escribas en el NT fuera de los Evangelios sinópticos. Pablo se refiere en una ocasión a los escribas, en paralelo con sabios y polemistas (1 Cor 1:20). El único uso por parte de Juan (Jn 8:3) aparece en un pasaje que no se halla en los manuscritos más antiguos y

que la mayoría considera que es una interpolación posterior. Cualquiera que sea su origen (véase Keith 2008), cuadra con la típica escena sinóptica del escriba-fariseo. Los escribas aparecen cinco veces en Hechos, una en referencia a un escribano griego (Hch 19:35). En Hechos 4:5; 6:12 persiguen a los discípulos en compañía de los sacerdotes. Sin embargo, a Gamaliel, llamado *nomodidaskalos* (véase el apartado 2.3), fariseo y miembro del *sanedrín, se le presenta en términos más positivos (Hch 5:34). Este cambio en la presentación lucana de los escribas farisaicos se completa en Hechos 23:9, donde algunos de ellos defienden a Pablo en el Sanedrín.

2. Escribas en los Evangelios sinópticos.

En los Evangelios sinópticos los términos que hacen referencia a los escribas aparecen sesenta y cinco veces. Los escribas suelen aparecer como grupo y en relación con otros grupos, principalmente los fariseos y los principales sacerdotes, en diferentes contextos (pero nunca se presenta a los tres grupos juntos), oponiéndose a Jesús, el cual se muestra muy crítico con su hipocresía y codicia (Mt 23:1–12 // Mc 12:38–40 // Lc 20:45–47). Una clave del retrato de cada evangelista es cómo se representa a los escribas cuando aparecen solos y cómo se presenta su relación con grupos asociados.

2.1. Marcos. En el Evangelio de Marcos los fariseos son el principal grupo de oposición a Jesús en Galilea. En dos ocasiones donde se disputa sobre temas de pureza los escribas aparecen con los fariseos. En una ocasión reciben el nombre de escribas «de» los fariseos (Mc 2:16), y en la otra se dice que habían venido de Jerusalén (Mc 7:1–5; también Mc 3:22). Este último grupo podría ser el de los mismos escribas que se relacionan con los principales sacerdotes en numerosas ocasiones. No está claro en qué medida Marcos está presentando a los escribas de Jerusalén como fariseos, si es que lo hace. Parece que Marcos, a diferencia de Mateo, no desea hacer hincapié en una conexión farisaica con Jerusalén (solo en Mc 12:13 aparecen los fariseos allí), pero vincula a los fariseos con Galilea y a los escribas con Jerusalén (Mowery).

Siempre que se menciona la alianza de Jerusalén entre sacerdotes y escribas (ancianos) se hace en el contexto de la muerte de Jesús (Mc 8:31; 10:33; 11:18, 27; 14:1, 43, 53; 15:1, 31) o allí donde cuestionan su *autoridad (Mc 11:15–19, 27–33). La autoridad de Jesús y la

interpretación de las Escrituras son cuestiones fundamentales siempre que escribas se mencionan solos. En Marcos 1:22 se cuestiona su magisterio en comparación con el de Jesús, indicando que los escribas actuaban como los maestros normativos del pueblo. En otras ocasiones solo los escribas cuestionan la autoridad de Jesús (Mc 2:6; 3:22), mientras que en otros lugares Jesús los involucra en cuestiones de interpretación bíblica (Mc 9:11–13; 12:28–37). Dos de los tres temas bíblicos tienen que ver en particular con cuestiones *escatológicas (las identidades del Elías que ha de venir y del Mesías). Marcos muestra así ciertas diferencias entre los escribas fariseos y los escribas de Jerusalén, pero mayoritariamente relaciona a los escribas con Jerusalén y la muerte de Jesús, junto con su falta de autoridad para enseñar y, a veces, con una interpretación escatológica errónea de la Escritura. Según E. Malbon, funcionan literariamente como personajes «planos» y «malos» que se caracterizan por su oposición a Jesús.

2.2. Mateo. Mateo menciona a los escribas más que ningún otro evangelista (23x), pero su descripción de los escribas difiere significativamente de las de Marcos y Lucas. Mateo coloca a los escribas junto a los fariseos de Jerusalén (Mt 23:2–34; cf. Mt 15:1) como objeto de duras críticas. El modo en que Mateo dispone esta escena, inmediatamente antes del lamento sobre Jerusalén y el discurso apocalíptico, insinúa que para Mateo estos dos grupos en particular son los responsables del juicio escatológico (Mt 23:35–36) o que son representantes de todo el liderazgo judío. Mateo también omite a los escribas varias veces allí donde Marcos los incluye como parte del liderazgo de Jerusalén (Mt 21:23; 26:3, 47; 27:1), dando a entender que quería distanciar a los escribas de esos grupos. Algunos ven estas tensiones como indicios de que Mateo no está interesado en distinguir los grupos, sino más bien en utilizarlos de manera intercambiable para representar en general a los líderes judíos (Rivkin; van Tilborg, 6). Sin embargo, D. Orton sostiene que esta aparente tensión se debe más bien al deseo de Mateo de diferenciar entre los «escribas per se», a los que aprueba, y a los escribas fariseos, sobre los que hace caer su crítica más rigurosa (Orton, 15–38).

Mateo también proporciona importante material único y redacciones significativas de pasajes de escribas. Solamente Mateo narra la convocatoria de Herodes a escribas y principales sacerdotes en respuesta

al informe de los magos sobre la señal astrológica del nacimiento del Mesías (Mt 2:4), otro ejemplo de la participación de los escribas en la interpretación escatológica y también un recordatorio de los escribas sagrados de Josefo (véase el apartado 1.2). Redacta Marcos 1:22 para que en lugar de «los escribas» diga «sus escribas» (Mt 7:29), lo que sugiere que se sabía que los escribas estaban afiliados a distintos partidos, o que se percibe al propio Jesús como un escriba (véase Keith 2011, 180).

Por tres veces Mateo presenta a escribas como seguidores de Jesús. La primera vez se habla de un escriba como discípulo de Jesús en Mateo 8:19, donde Lucas (Lc 9:57) omite *grammateus*. La segunda, Jesús señala a sus discípulos como escribas que comprenden (Mt 13:52), un pasaje que algunos ven como una indicación de que el evangelista era un escriba (e.g., Orton). Del mismo modo, en Mateo 23:34 Jesús promete enviar «profetas, sabios y escribas», donde el paralelo lucano dice «profetas y apóstoles» (Lc 11:49 [cf. Jr 18:18; Ez 7:26 en el TM y los Targumim]). Anteriormente en el mismo capítulon Mateo ha reconocido la legitimidad de los escribas, que se sientan en la cátedra de Moisés (junto con los fariseos). D. Orton considera a los escribas de este pasaje, así como a los que se menciona en Mateo 17:10, con cuya interpretación sobre *Elías Jesús ha coincidido, como referencias a unos *sōpĕrim* autoritativos más antiguos, no al actual grupo farisaico (Orton, 32–35). Pero hacia el final del capítulo (Mt 23:34) Mateo ha dejado claro que solamente el escriba que es enviado por Jesús conserva este tipo de autoridad. Es posible que la presentación y disposición que hace Mateo de los ayes también sirva de advertencia a sus lectores cristianos (véase Mt 23:8–12) que desempeñan papeles parecidos al de los escribas (Garland, 212–15).

2.3. Lucas. Lucas sigue en gran medida el mismo patrón que Marcos, relacionando a los escribas con los fariseos tan solo en las secciones sobre Galilea y el viaje. Sin embargo, el emparejamiento es mucho más prevalente en Lucas. En Lucas 5:17–21 la autoridad de Jesús para perdonar pecados es cuestionada por fariseos y escribas de toda Galilea y Judea, incluida Jerusalén, vinculando así a los escribas de todos los enclaves geográficos. En Lucas 5:30 el evangelista sigue a Marcos (Mc 2:16) al designar explícitamente a estos escribas como escribas fariseos, cuyas preocupaciones a menudo se centran en cuestiones de pureza, y

que critican duramente a Jesús por identificarse con *pecadores y marginados (cf. Lc 7:34; 15:2). Los escribas y los fariseos también aparecen juntos en encuentros en los que se discute acerca del sábado (Lc 6:7; 14:3) y en la crítica de Jesús por su rechazo de Juan (Lc 7:30).

Lucas ofrece alguna variación sobre la imagen que dan los sinópticos de los escribas mediante el uso de dos sinónimos del estándar *grammateus*: *nomodidaskalos* (Lc 5:17; cf. Hch 5:34 arriba) y *nomikos* (Lc 7:30; 10:25; 11:45–52; 14:3; cf. Mt 23:25). Estos se traducen frecuentemente como «maestro de la ley» e «intérprete de la ley», respectivamente, pero Lucas deja claro en dos contextos que los *grammateis* eran el mismo grupo que los *nomodidaskaloi* y *nomikoi* (Lc 5:17–21; 11:45–53). El uso de estos términos puede que haga más explícito para los lectores gentiles de Lucas el papel de los escribas como maestros de la *ley judía (véase el apartado 1.2 sobre Eleazar en 4 Macabeos). La mitad de las veces que Lucas utiliza *nomikos* se encuentran en Lucas 11:37–53, donde relaciona y al mismo tiempo distingue a escribas y fariseos, de manera que Jesús pronuncia tres ayes sobre cada grupo por separado. Los ayes contra los fariseos tratan cuestiones de pureza e hipocresía, una crítica que también reciben los escribas (Lc 11:45), pero los ayes dirigidos a los escribas se centran en sus fracasos como líderes y maestros (aplicación gravosa de la Torá, complicidad con la matanza de profetas, impedir el acceso del pueblo al conocimiento). Aquí el uso de *nomikos* puede que llame la atención sobre su papel como maestros de la Escritura. D. Gowler sostiene que Lucas desea distanciar deliberadamente a los fariseos de cualquier vínculo con la muerte de Jesús, otro motivo por el que tal vez Lucas haya mantenido a los dos grupos separados.

Los fariseos desaparecen de la escena una vez que Jesús llega a Jerusalén, pero los escribas continúan estando presente como parte de la alianza sacerdotes-escribas de Jerusalén que pone en tela de juicio la autoridad de Jesús (Lc 20:1) y planea su muerte (Lc 19:47; 20:19; 22:2, 66; 23:10). Lucas menciona solo a los escribas en dos ocasiones (Lc 10:25–29; 20:39–44), en ambos casos en relación con la interpretación de la Escritura. Por tanto, parece que Lucas quiere generalizar a los escribas más que los demás evangelistas, fundamentalmente para representarlos como antagonistas de Jesús tanto con los fariseos en Galilea como con la casta sacerdotal en Jerusalén, pero también

distinguiéndolos como maestros de las Escrituras judías (*nomikoi*) en Lucas 11:45–53.

3. Conclusión.

Desde el escriba de aldea de Josefo al escriba sapiencial de Ben Sira y los escribas autores de los textos de Qumrán y los textos apocalípticos, existía un amplio abanico de escribas judíos del Segundo Templo. Sin embargo, tenían en común su papel como guardianes, intérpretes y maestros de las Escrituras y tradiciones de Israel, lo que a menudo les llevaba a jugar papeles destacados en la sociedad y la política (Goodman). Mantenían una estrecha relación con el sacerdocio y el *establishment* del templo, y en muchos casos se solapaban con ellos, así como con partidos como los fariseos, y su posición les confería una autoridad tanto religiosa como política. Según los sinópticos, Jesús criticó a los escribas por abusar y descuidar esta autoridad, así como por no interpretar correctamente el cumplimiento escatológico de la Escritura y reconocer la identidad mesiánica y la autoridad de Jesús. Sin embargo, Mateo sostiene que todavía hay un papel para el escriba discipulado en el reino de Dios (Mt 13:52).

Véase también MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO; ANCIANOS; FARISEOS; SACERDOTES Y SACERDOCIO; SADUCEOS; MAESTRO; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **M. Bar-Ilan,** «Writing in Ancient Israel and Early Judaism: Scribes and Books in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Period», en *Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. J. Mulder y H. Sysling (CRINT 2; Filadelfia: Fortress, 1988) 21–38; **M. J. Cook,** *Mark's Treatment of the Jewish Leaders* (NovTSup 51; Leiden: E. J. Brill, 1978); **D. E. Garland,** *The Intention of Matthew 23* (NovTSup 52; Leiden: E. J. Brill, 1979); **M. Goodman,** «Texts, Scribes and Power in Roman Judaea», en *Literacy and Power in the Ancient World*, ed. A. K. Bowman y G. Woolf (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) 99–108; **D. B. Gowler,** «Hospitality and Characterization in Luke 11:37–54: A Socio-Narratological Approach», *Semeia* 64 (1994) 213–51; **R. Hayward,** «Some Notes on Scribes and Priests in the Targum of the Prophets», *JJS* 36 (1985) 210–21; **M. Hengel,** *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*,

trad. J. Bowden (Filadelfia: Fortress, 1974); **R. A. Horsley,** *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea* (Louisville: Westminster John Knox, 2007); ídem, *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins* (Mineápolis: Fortress, 2010); **J. Jeremias,** *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period*, trad. F. H. Cave y C. H. Cave (Filadelfia: Fortress, 1969) - existe edición castellana: Jerusalén en tiempos de Jesús (Madrid: Cristiandad, 1977); **J. Kampen,** *The Hasideans and the Origin of Pharisaism: A Study in 1 and 2 Maccabees* (SBLSCS 24; Atlanta: Scholars Press, 1988); **C. Keith,** «Recent and Previous Research on the Pericope Adulterae (John 7.53–8.11)», *CurBS* 6 (2008) 377–404; ídem, *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee* (LNTS 413; Nueva York: T & T Clark, 2011); **D. Lührmann,** «Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium», *ZNW* 78 (1987) 169–85; **E. S. Malbon,** «The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Marcan Characterization», *JBL* 108 (1989) 259–81; **R. L. Mowery,** «Pharisees and Scribes, Galilee and Jerusalem», *ZNW* 80 (1989) 266–68; **D. E. Orton,** *The Understanding Scribe: Matthew and the Apocalyptic Ideal* (Londres: T & T Clark, 1989); **E. Rivkin,** «Scribes, Pharisees, Lawyers, Hypocrites: A Study in Synonymity», *HUCA* 49 (1978) 135–42; **A. J. Saldarini,** *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988); **E. P. Sanders,** *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Filadelfia: Trinity Press International, 1992); **C. Schams,** *Jewish Scribes in the Second-Temple Period* (JSOTSup 291; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); **E. Schürer,** *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, vol. 2, rev. y ed. G. Vermes, F. Millar y M. Black (Edimburgo: T & T Clark, 1979) - existe edición castellana: Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (2 vols.; Madrid: Cristiandad, 1985); **E. Tov,** «The Scribes of the Texts Found in the Judean Desert», en *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, ed. C. A. Evans y S. Talmon (BIS 28; Leiden: E. J. Brill, 1997) 131–52; **S. van Tilborg,** *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden: E. J. Brill, 1972); **S. Westerholm,** *Jesus and Scribal Authority* (ConBNT 10; Lund: Gleerup, 1978.)

G. Thellman

ESENIOS

Los esenios eran un movimiento judío que vivía en varios asentamientos diseminados por toda Palestina entre el siglo II a. C. y el 66–70 A. D. No se les nombra en el Nuevo Testamento, pero es posible que *Juan el Bautista estuviera familiarizado con algunos de ellos que vivían en el desierto de Judea. A los esenios se les conoce por antiguas fuentes griegas y latinas, y probablemente también por los *manuscritos del mar Muerto hebreos y arameos. Estas fuentes revelan prácticas y creencias solapadas aunque distintas dentro del movimiento esenio y puntos de contacto significativos con el emergente movimiento de Jesús.

1. Fuentes de la Antigüedad
2. Comunidades esenias
3. Prácticas y creencias de los esenios

1. Fuentes de la Antigüedad.

Las referencias a las fuentes de este artículo se entremezclan por conveniencia, pero con el bien entendido de que a los esenios se les presenta y matiza de manera diferente en los diversos textos, que a su vez se vieron influenciados por los lugares y los intereses tanto de los autores como de las audiencias (judíos o romanos) y su familiaridad con distintos tipos de esenios (cf. los énfasis selectivos en los relatos de los cuatro Evangelios). Las fuentes externas, griegos y latinos, se centran más en las peculiaridades externas, tales como el celibato y la comunidad de bienes, al tiempo que evidencian poco o ningún conocimiento sobre las cuestiones relacionadas con el calendario, mesianismo o apocalipticismo que se abordan en los MMM. Las fuentes también dan muestras de sentirse intrigadas por los detalles más mundanos de cuerpo y el vestido (por ejemplo, el uso de ropas blancas, el hecho de que evitaran escupir y sus procedimientos específicos para acicalarse (Josefo, *Bell.* 2.123, 129, 147–149).

1.1. Fuentes clásicas externas: Filón, Plinio y Josefo. Además de ser mencionados por Hipólito, Dion Crisóstomo, Hegesipo, Hipólito, Porfirio, Solino y Epifanio, hay un puñado de autores del siglo I A. D. que tratan sobre los esenios. Filón, filósofo judío de Alejandría, escribió las descripciones más antiguas de que disponemos sobre los esenios en *Todo hombre bueno es libre* (*Prob.* 75–91), *Hypothetica* (*Hypot.* 11.1–18) y *Sobre la vida contemplativa*, presentando a los esenios a la luz de sus propios

ideales filosóficos y éticos.

Para el romano Plinio, los esenios eran una curiosidad, una «multitud de refugiados», situados cerca de Ein Guedi y el «lago del asfalto» y notables por tener como única compañía las palmeras, «nada de mujeres» y «nada de dinero» (*Nat.* 5.15.73).

*Josefo, un historiador judío que escribía para un público romano llegó a adaptar a los esenios a un ideal helénico gracias a sus descripciones selectivas que encontramos fundamentalmente en *Guerras de los judíos* (*Bell.* 2.119–161), *Antigüedades de los judíos* (*Ant.* 18.18–22) y *Vida* (*Vit.* 9–12).

1.2. Fuentes sectarias internas: manuscritos del mar Muerto. Aunque distintos aspectos de la *Yaḥad* («comunidad») en los MMM sectarios se han identificado con los *saduceos, zelotes, *fariseos e incluso judeocristianos, la *Yaḥad* se asemeja más a los «esenios» que conocemos por las fuentes clásicas.

Algunos miembros de la *Yaḥad*, aunque no todos, se establecieron en Qumrán. Por ejemplo, el *Documento de Damasco* (CD) se refiere a los «campos» integrados por personas casadas y niños, mientras que las descripciones de la vida de la comunidad en la *Regla de la Comunidad* (1QS) sugieren una comunidad de varones célibes.

2. Comunidades esenias.

2.1. Varios grupos y ubicaciones. Disponemos de distintos informes sobre los más de cuatro mil esenios (Filón, *Prob.* 75; Josefo, *Ant.* 18.20). Algunos afirman que vivían cerca del Mar Muerto (Plinio, *Nat.* 5.15.73), otros que evitaban las ciudades y habitaban en aldeas (Filón, *Prob.* 76), otros más que vivían en muchas ciudades y pueblos (Josefo, *Bell.* 2.124) o que moraban en «campos» compuestos por un mínimo de diez miembros (CD-A XII, 22-XIII, 2; cf. 1QS VI, 1–8). Josefo conocía una puerta de Jerusalén que se denominaba «Puerta de los esenios» (*Bell.* 5.145).

2.2. Los esenios y el primitivo movimiento de Jesús. G. Brooke ha señalado que la rama de esenios educados y urbanos de Qumrán originaria de Jerusalén *insistió en la pureza sacerdotal y el espacio sagrado protegido, y se seguía una «línea dura» a la hora de interpretar la ley. Por el contrario, Jesús y sus seguidores pertenecían a la clase media baja, procedían de pueblos pequeños y practicaban una

*comunión de mesa abierta. Sin embargo, podemos encontrar tensiones internas similares (véase el apartado 3.2). Por ejemplo, los sectarios estaban en conflicto con un grupo al que llamaban los «aduladores», «constructores de la muralla» o «blanqueadores» (CD-A I, 18–19; VIII, 12–13; CD-B XIX, 24–25), muy probablemente los fariseos (cf. Mt 23:27–28).

2.3. Los esenios y los forasteros. En Mateo, «No he venido a traer paz, sino espada» (Mt 10:34) está en tensión con «Todos los que tomen la espada, a espada perecerán» (Mt 26:52; cf. Mc 14:43–52; Lc 22:47–53; Jn 18:2–12). Las fuentes clásicas presentan a los esenios como «servidores de la paz» (Josefo, *Bell.* 2.135) que no fabricaban armas de guerra (Filón, *Prob.* 78), que ayudaban a los forasteros y les proporcionan ropa y otros artículos esenciales (Josefo, *Bell.* 2.132). Durante su iniciación juraban «no hacer daño a nadie» y «odiar a los malvados» (Josefo, *Bell.* 2.139, 142). Sin embargo, se decía que los esenios portaban armas para protegerse de los bandidos (Josefo, *Bell.* 2.125), y cierto «Juan el esenio» presumiblemente llevaba armas en su papel de comandante (Josefo, *Bell.* 2.567; 3.11).

A los seguidores de Jesús se les dijo que debían amar a sus enemigos, bendecirlos en lugar de maldecirlos (Mt 5:43–48; Lc 6:27–36). En la *Regla de la Comunidad* del *Yaḥad* los «hijos de la luz» debían odiar a los «hijos de las tinieblas» (1QS I, 9–10), maldiciendo a los «preordenados para Belial» (1QS II, 4–9), al tiempo que ocultaban su odio hacia los «hombres del pozo» hasta el día de la venganza (1QS IX, 17–23). En el ínterin, mientras esperaban el *juicio escatológico divinamente iniciado (1QM; 1QpHab V, 3–5), no debían devolver mal por mal, sino que estaban llamados a perseguir a otros solo para el bien (1QS X, 17–20). El *Génesis Apócrifo* arameo, por el contrario, se mostraba más cautelosamente optimista sobre el potencial de unas relaciones mutuamente beneficiosas con los gentiles; Abram como arquetipo idealizado de *Israel se presenta imponiendo sus manos sobre el rey de Egipto para sanarlo y enseñándoles a los egipcios el conocimiento de «la bondad, la sabiduría y la justicia» (1QGnap ar XIX, 23–25; XX, 21–29; cf. Jesús sanando a los enemigos de Israel en Mt 8:5–13; 15:21–28).

3. Prácticas y creencias de los esenios.

3.1. Iniciación, comunión de mesa y juramentos. El período de

prueba para el ingreso en la secta duraba entre dos y tres años; la iniciación incluía la prueba del carácter y, al final de diversas etapas, la transferencia de la propiedad, la toma de juramentos y la participación en comidas y bebidas puras (Josefo, *Bell.* 2.137–138; cf. 1QS VI, 13–23). Los esenios practicaban una comunión de mesa cerrada; presumiblemente los visitantes o nuevos aprendices comían por separado (véase comunión de mesa en Mc 2:16–17; 14:12–26). Jurar estaba prohibido, excepto cuando a uno se le admitía en la secta (Josefo, *Bell.* 2.135, 139; Filón, *Prob.* 84; CD-A XV, 5–12; 1QS V, 8–11; cf. Mt 5:33–37; 23:16–22).

3.2. Modos de vida alternativos como judíos sacerdotales y observantes de la Torá. Algunos han sugerido como plausible que la arameización del hebreo «hacedores» (ʿ*osim*) de la interpretación de la Torá (CD-A IV, 8) fuera el origen del término «esenios».

Este grupo creía ser el verdadero Israel, un verdadero sacerdocio y sacrificio aceptable, herederos del lenguaje de la «siembra», «templo», «remanente», «piedra angular» y los «elegidos» (1QS VIII, 1–10a; cf. Jesús como piedra angular en Mc 12:1–11 y la discusión acerca de los verdaderos hijos de Abraham en Jn 8:39–42).

El *Documento de Damasco* (CD-A X, 14-XI, 18) registra restricciones sabáticas que impedían trabajar el campo, llevar medicinas o a un bebé, ayudar a dar a luz a un animal y ayudar a un animal que hubiera caído en un pozo. A los humanos que hubieran caído en un pozo no se les podían ayudar con una escalera, cuerda o herramienta (cf. Mt 12:11–12; Mc 2:23–28). Las normas sobre el sábado registradas por Josefo tenían que ver con la preparación de los alimentos y el fuego, y con no defecar en sábado (*Bell.* 2.147–149; cf. 1QM VII, 5–7). El tribunal esenio, no la corte del sumo sacerdote, dictaba las sentencias, incluida la pena de muerte por blasfemia (Josefo, *Bell.* 2.143–145; cf. Mt 26:57–66; Mc 14:53–64). Los esenios eran conocidos por interpretar sueños (Josefo, *Bell.* 2.112–113; *Ant.* 17.345–348) y ejercer sus dones proféticos de una manera fiable (Josefo, *Bell.* 2.159; cf. Mt 11:8–10; Lc 1:76; 2:36; 7:26–28).

Judas el esenio se encuentra en el templo cuando profetiza la muerte de Antígono (Josefo, *Bell.* 1.78–80; *Ant.* 13.310–314; cf. Lc. 2:36–37). Sin embargo, al igual que Jesús, al menos algunos esenios eran abiertamente crítico con el *templo tal como se llevaba en ese tiempo y

con su sacerdocio (CDB XX, 22–23; 1QpHab I, 13; cf. Mc 11:15–18). Si bien algunos enviaban ofrendas al templo, ofrecían algún tipo de sacrificio entre ellos acompañados por prácticas especiales para la purificación (Josefo, *Ant.* 18.18–19). Alternativamente, es posible que no ofrecieran sacrificios de animales en absoluto (Filón, *Prob.* 75; cf. 1QS VIII, 9–10; IX, 4–5); los MMM dan fe de la práctica de oraciones matutinas y vespertinas como alternativa a los sacrificios (4Q503;. cf. Filón, *Contempl.*).

Las Escrituras hebreas mandaban lavamientos para los casos de impurezas rituales (Lv 14–17), y el *bautismo de Juan exigía la confesión y el *arrepentimiento por las impurezas morales (Mt 3:7–11). Los esenios se sumergían en agua fría y *oraban antes de su comida pura (Josefo, *Bell.* 2.129–131). Estas inmersiones eran un remedio para la impureza ritual y moral e iban acompañadas de arrepentimiento (1QS V, 13–18; cf. Josefo, *Ant.* 18.19).

3.3. Matrimonio, soltería y esenios viudos. La práctica de dejar a la esposa, los hermanos, padres o hijos por causa del *reino de Dios era conocida en el Evangelio de Lucas (Lc 18:29–30; cf. Mt 19:29–30; Mc 10:29–30). Según Josefo, una orden de esenios desdeñaba el matrimonio pero adoptaba niños (*Bell.* 2.120), mientras que otra orden permitía el matrimonio con el único propósito de procrear, absteniéndose de mantener relaciones sexuales durante el embarazo (*Bell.* 2.160–161; cf. Lc 14:25–26). Filón señala que «ningún esenio toma una esposa»; sin embargo, la frase «incluso si los hombres de mayor edad no tienen hijos» implica que algunos sí tenían hijos (*Hypot.* 11.13). No existe una legislación sobre el celibato o el matrimonio en la *Regla de la Comunidad*; sin embargo, el *Documento de Damasco* incluye normas para las mujeres y los niños (CD-A VII, 6–9; XIX CD-B, 3–5), y algunas comunidades tenían tanto «madres» como «padres» (4Q270 7 I, 13–15). La definición de fornicación incluía el acercarse a la esposa «no de acuerdo a la regulación» (4Q270 7 I, 12–13) y tomar más de una esposa en el transcurso de la vida (CD-A IV, 20-V, 1). Es posible que una comunidad esenia compuesta por varones célibe hubiera atraído a viudos que, de acuerdo con esta normativa, no podían volver a casarse.

3.4. Riqueza, medios de vida, justicia social. La elección deliberada de determinados estilos de vida era el resultado de las injusticias sociales que se observaban. Se rechazaba la *esclavitud y cada uno servía al otro

como hermanos (Filón, *Prob.* 79; Josefo, *Ant.* 18.21). Los esenios evitaban la práctica del comercio (Filón, *Prob.* 78.), dedicándose al trabajo agrícola o artesanal (Filón, *Prob.* 76; *Hypot.* 11.8–9; Josefo, *Ant.* 18.19.). Eran conocidos por no atesorar «oro o plata» o adquirir grandes extensiones de terreno, viviendo sin exceso de riquezas, pero tampoco en la pobreza (Filón, *Prob.* 76–77; Josefo, *Bell.* 2.122). En comparación, la enseñanza de Jesús sobre los tesoros en la tierra y en los cielos es matizada escatológicamente (Mt 6:19–21; Lc 12:33–34) (véase RICOS Y POBRES). Los esenios juraban abstenerse del robo y de toda «ganancia ilícita» (Josefo, *Bell.* 2.139–141); los sacerdotes no debían robarle al pobre y a la viuda o matar al huérfano (CD-A VI, 16–17; cf. Lc 18:3–5). Algunos esenios disfrutaban de una comunidad de bienes sin propiedad privada (Plinio, *Nat* 5.15.73; Josefo, *Bell.* 2.122; *Ant.* 18.20; Filón, *Prob.* 85–86; *Hypot.* 11.4–5, 10–12) mientras que otros poseían algunos medios privados (CD-A XIV, 12–16; Josefo, *Bell.* 2.124; cf. Hch 4:32–5:11). Las «riquezas» de los iniciados en la *Yaḥad* debían mezclarse con los bienes de la comunidad solo después de transcurridos los dos años (1QS I, 11–12, VI, 18–23). Los esenios eran conocidos por cuidar de sus propios enfermos y ancianos (Filón, *Prob.* 87; *Hypot.* 11.13); los esenios de Qumrán debían apoyar a los pobres, necesitados, extranjeros, ancianos, enfermos, cautivos y huérfanos hasta que llegaran los mesías de Aarón e Israel (CD-A VI, 21; XIV, 13–19).

3.5. Destino e inmortalidad. «El destino es la amante de todas las cosas» (Josefo, *Ant.* 13.171–173), una teología predeterminista de la que se hace eco 1QS III, 15–16. Josefo atribuye a los esenios la creencia en la inmortalidad del alma (*Bell.* 2.154–155; *Ant.* 18.18). Sin embargo, mientras Josefo informa de que los fariseos creían en una *resurrección corporal y que este no era el caso de los esenios (*Bell.* 2.163; cf. Mt 22:23–33), parte de los MMM dan a entender que la gente de esos manuscritos sí lo hacía. Por ejemplo, se confiaba en que el Mesías esperado hiciera vivir a los muertos (4Q521 2 II, 12; cf. *Jub* 23:30–31; Hipólito, *Haer.* 9.27).

Véase también MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO; FARISEOS; SACERDOTES Y SACERDOCIO; SADUCEOS.

BIBLIOGRAFÍA. **G. J. Brooke**, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Mineápolis: Fortress, 2005); **J. H. Charlesworth**, «John the Baptizer and the Dead Sea Scrolls», en *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, 3:*The*

Scrolls and Christian Origins, ed. J. H. Charlesworth (Waco, TX: Baylor University Press) 1–35; **J. J. Collins**, *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); ídem, «Sectarian Communities in the Dead Sea Scrolls», en *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. T. H. Lim y J. J. Collins (Oxford: Oxford University Press, 2010) 151–72; **E. Regev**, *Sectarianism in Qumran: A Cross-Cultural Perspective* (RelSoc 45; Berlín: de Gruyter, 2007); **L. H. Schiffman**, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1994); **J. E. Taylor**, «The Classical Sources on the Essenes and the Scrolls Communities», en *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. T. H. Lim y J. J. Collins (Oxford: Oxford University Press, 2010) 173–99; **J. C. VanderKam**, *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); **G. Vermes y M. Goodman**, eds., *The Essenes According to the Classical Sources* (OCT 1; Sheffield: JSOT Press, 1989).

D. M. Peters

ESPÍRITU SANTO

Las referencias al Espíritu (Santo) («Espíritu de Dios», «Paráclito») en los Evangelios designan el poder creador de Dios en el cumplimiento de las promesas escatológicas del Antiguo Testamento a través de la vida y ministerio de Jesús y los de sus discípulos.

1. Preparación del escenario
2. Los Evangelios sinópticos
3. El Evangelio de Juan
4. Resumen

1. Preparación del escenario.

1.1. Trasfondo veterotestamentario. Ya desde el comienzo del AT se relaciona al Espíritu de Dios con la novedad de la vida y la palabra de Dios; las referencias al Espíritu de Dios sirve para acentuar el poder creador de Dios que vence a las fuerzas del caos y da a luz la vida (Gn 1:2; 2:7; Job 33:4; Sal 104:30; Is 40:13). Por el contrario, cuando se retira el Espíritu, la vida cesa (Gn 6:3). A veces es difícil diferenciar claramente en estos pasajes entre *rûaḥ* como una referencia al «espíritu» de Dios o «viento», como un poder misterioso usado por Dios (cf. Ex 14:21; Nm 11:31); de cualquier manera, estas referencias manifiestan la

participación creativa y vivificante de Dios en este mundo.

Los autores del Antiguo Testamento también se refieren al Espíritu a la hora de articular sus esperanzas escatológicas de restauración del pueblo de Dios y de este mundo. En algunos pasajes esta renovación se representa como el resultado del derramamiento directo del Espíritu sobre el pueblo (Is 32:15–18; 44:1–5; Ez 37:1–14; Joel 3:1–5) o bien como consecuencia del ministerio del Mesías/Siervo ungido por el Espíritu, que restaurará la justicia, la paz, la misericordia y el temor de Dios (Is 11:1–4; 42:1–4; 61:1–4). Todos estos textos comparten una escatológica común, así como un énfasis pneumatológico, y también coinciden en su perspectiva de la ética social (cf. Is 32:15–18; 44:1–5; Zac 3:1–10; 4:6; 12:10). Aunque a primera vista puede parecer que Ezequiel 36:27 habla de una renovación «intrapersonal» a través del Espíritu, el objetivo del oráculo es la restauración de la obediencia a la Torá entre el pueblo de Dios para que pueda «vivir en la tierra» (Ez 36:8; 37:13–14). La visión de Ezequiel está empapada del lenguaje de Génesis 1–2 y describe la restauración de la patria de Israel con una terminología tomada de los relatos de la creación (Levison, 99–103). Este nexo entre las esperanzas escatológicas de Israel y el anticipado derramamiento del Espíritu parece ser una consecuencia lógica de la noción de *rûaḥ* como *Spiritus Creator*.

Los autores del Antiguo Testamento muestran poco interés en definir claramente el papel exacto del espíritu divino y humano en la renovación esperada, y a menudo resulta difícil, e incluso tal vez innecesario, determinar claramente si alguna de las menciones de *rûaḥ* se están refiriendo a un espíritu humano sobre el que actúa Dios o al Espíritu de Dios que actúa sobre las personas (Dt 34:9; Jue 9:23; 2 Re 19:7; Sal 51:10; Is 61:3; Ez 11:19; 18:31; 36:26; Os 4:12).

En el libro de Jueces las referencias a *rûaḥ* se dan principalmente en el contexto del ministerio de los líderes ungidos por el Espíritu que han preservado la vida nacional de Israel (Jue 3:10). En momentos en los que todo el mundo estaba buscando el beneficio personal (Jue 21:25), estos líderes restauraron el sentido de comunidad entre el pueblo de Dios.

1.2. El Espíritu Santo en el judaísmo del período del Segundo Templo. El judaísmo del Segundo Templo mantiene la ambigüedad del AT en relación con el Espíritu de Dios que actúa sobre una persona frente a el espíritu de una persona sobre el que actúa Dios (cf. 1QS III,

13-IV, 26; Filón, *De Leg.* 1:36–38 [la aplicación flexible que hace Filón del lenguaje relacionado con el «espíritu» se debe directamente a su manera de entender Gn 2:7]).

1.2.1. El Espíritu y la inspiración o el éxtasis. Si en algo hay acuerdo dentro de la investigación contemporánea sobre el papel del Espíritu en el judaísmo del Segundo Templo, es que durante ese período al Espíritu se le relacionó con la *profecía, la inspiración y, a veces, el éxtasis. Esta inspiración comprendía una amplia gama de experiencias. En la tradición sapiencial del Espíritu llena al sabio con una percepción especial de la voluntad de Dios y al mismo tiempo deja que el sabio habla palabras de sabiduría (Eclo 39:6–8; cf. CD-A VI, 2–11; 1QHa XV, 7; en contraste, véase 1QHa VI, 12b-13; 1QS VIII, 15–16), o el Espíritu concede una visión del plan de Dios de manera que las sendas de los habitantes de la tierra sean enderezadas (Sab 9:17–18; cf. *4 Esd* 14:22, 40; *Jub* 40:5; Filón, *De Gig.* 55; *QE* 2.7; *Decal.* 1; *De Somn.* 2.252; *De Spec. Leg.* 3.1–6; *Deus* 2–3; *De Opif.* 144). Según Josefo, el Espíritu divino le dio a Daniel sabiduría especial para que fuera capaz de discernir lo que nunca habían pensado otros (Josefo, *Ant.* 10.239). En el relato de Pseudo-Filón sobre la historia de Israel, el Espíritu inspira el discurso profético (*PsFilón* 31:9 [De manera similar Josefo, *Ant.* 4.119; 6.166, 222–223; Filón, *De Vita Mos.* 1.175]) y la alabanza (*PsFilón* 32:14 [cf. 1 en 71:11]), acompañados de experiencias extáticas (*PsFilón* 27:9–10). En este último pasaje, sin embargo, el lugar de la actividad del Espíritu es la restauración de los beneficios salvíficos de Dios para Israel. En otras partes de Pseudo-Filón, Kenaz, lleno del Espíritu, comienza a profetizar en un estado de éxtasis (*PsFilón* 28:6–9).

Puede que afirmar que estos relatos de inspiración y éxtasis «casi no guardan ningún parecido con sus antepasados bíblicos» (Levison, 219) sea tan solo una verdad a medias, ya que tales experiencias de éxtasis a menudo están vinculadas con una transformación más fundamental de la persona o personas, similar a la experiencia de Saúl que se narra en 1 Samuel 10:9–16: la experiencia extática de Abraham lo transformó en una persona virtuosa (Filón, *De Virt.* 212–219), y los setenta ancianos fueron transformados durante una experiencia extática en algo que no podían haber llegado a ser por sí mismos (Filón, *De Gig.* 24; cf. Filón, *De Plant.* 23–27; *De Gig.* 47; véase también 1Q28b, II, 24–25).

1.2.2. El Espíritu y la Nueva Creación. El judaísmo de esa época ha

tomado del AT los dos estratos correspondientes a la esperanza escatológica de la restauración de Israel (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN) y la renovación de la creación: ya sea a través de una figura ungida por el Espíritu o por medio de la obra del Espíritu sobre el pueblo en general.

En cuanto a la esperada figura mesiánica, hay numerosas referencias, muchas de ellas a partir de Isaías 11:1–4 (véase *1 En* 49:2–3; 61:1–11; 62:1–12; *SalSl*. 17:37; 18:8; 1Q28b V, 24–26a; 4Q161 III, 10–19; 4Q521). La proximidad entre la autoridad de esta figura mesiánica y la fuerza de su palabra puede dar a entender que el nexo entre las referencias al Espíritu y las declaraciones inspiradas o extáticas de los escritos judíos de ese período podrían deberse no solo a las influencias grecorromanas sobre el judaísmo (así lo piensa Levison), sino también a la proximidad entre el Espíritu y la palabra creativa y poderosa de Dios justo al comienzo del AT.

Otra serie de textos representa al Espíritu como una influencia ética positiva directa sobre las personas (*TestBenj* 8:2; fragmento griego de *TestLev* 2.3B7–8, 14; *TestSim* 4:4) o como un elemento decisivo en la incorporación de una persona pagana al pueblo de Dios (*JyA* 8:9; 19:10–11; véase también Filón, *De Gig.* 24; *De Virt*. 212–219).

Donde probablemente se pone más claramente de manifiesto el nexo entre el Espíritu y las esperanzas escatológicas del Antiguo Testamento es en los escritos de Qumrán. Esta comunidad se veía a sí misma como el pueblo escatológico de Dios. Recibir el Espíritu o ser limpiado por el Espíritu se asocia a menudo con la entrada en la comunidad (1QHa V, 18–20, VI, 11–13; VIII, 10–20; X, 11–13; 11Q13, II, 1–25; CD-A II, 11–13; 1Q34, frag. 3, col. II; 1QS IV, 20–25), pero también con el mantenimiento de los sectarios en su vida religiosa (1QHa XV, 6–7; 1QHa frag. 2, 9–13; 1Q28b V, 24–25), a menudo mediante la concesión de una sabiduría especial (1QHa VIII, 14–15; XX, 11–12; CD-A VI, 2–11).

2. Los Evangelios sinópticos.

Entre los Evangelios sinópticos, Lucas es el que hace más énfasis en el Espíritu. Sin embargo, los tres narran el dicho de *Juan el Bautista acerca del *bautismo con el Espíritu (y fuego) por parte del que ha de venir (Mt 3:11; Mc 1:8; Lc 3:16), y los tres relacionan al Espíritu con el bautismo de Jesús (Mt 3:15; Mc 1:10; Lc 3:22). Pero ya en el siguiente

relato de la *tentación y sus referencias al Espíritu, Lucas parece seguir su propio interés especial (Lc 4:1; cf. Mt 3:4; Mc 1:12). Esto también es cierto en el caso de la otra referencia común al Espíritu, la *blasfemia contra el Espíritu (Lc 12:10–12; cf. Mt 12:31; Mc 3:29).

2.1. Lucas. Los relatos de la infancia del Evangelio de Lucas comienzan con varias informaciones sobre personas que fueron llenas del Espíritu, y como una de las consecuencias de ello, profetizaron (Lc 1:41, 67; muy probablemente también Lc 2:28, 38) (véase NACIMIENTO DE JESÚS). Desde la aparición del artículo de E. Schweizer en el *TDNT*, a menudo se ha argumentado que esta obra inspiradora del Espíritu es la que mejor describe la pneumatología de Lucas. A veces se presenta esta argumento de una manera más exclusiva: el Espíritu en Lucas-Hechos se relaciona únicamente con el discurso profético inspirado y no con las *curaciones y exorcismos de Jesús (Menzies; un poco menos exclusivo se muestra Cho); o más inclusivamente: el Espíritu también está relacionado con la sanidad y el poder restaurador de Dios (Shelton; Hur; Woods). Sin embargo, en los relatos de la infancia el Espíritu está también relacionado con la vida y ministerio del Bautista (Lc 1:15) y el nacimiento de Jesús (Lc 1:35). En Lucas 1:13–17 la obra del Espíritu en y a través del Bautista se correlaciona todavía más con la preparación del pueblo de Dios reconciliando lo que está condenado al ostracismo, y en Lucas 1:35 el Espíritu es claramente el *Spiritus Creator*. Además, parece que lo mejor es entender el trabajo redaccional de Lucas en este versículo como una sugerencia de que el papel del Espíritu en la concepción de Jesús también explica su condición de ser santo (en contra de Mateo) (véase Wenk). Por lo tanto, limitar el Espíritu en los escritos de Lucas a los discursos y proclamaciones inspirados pueden que no represente el panorama completo de la colorida y polifacética pneumatología de Lucas.

Tras los relatos de la infancia, el ministerio pneumático de Juan (Lc 3:1–20) se representa como el cumplimiento de anuncio del ángel en Lucas 1:13–17. Lleno del Espíritu, el Bautista redefine radicalmente las condiciones para formar parte del pueblo de la alianza de Dios. En la profecía culminante acerca del que ha de venir (Lc 3:16), Juan contrasta su ministerio con el de aquel que es más poderoso, cuyo «bautismo con Espíritu y fuego» traerá la purificación escatológica y la restauración del pueblo de Dios (cf. Lc 24:46–47), esto es, el regreso del *exilio tal como

habían anticipado textos como Ezequiel 36:33; Lamentaciones 4:22; Daniel 9:16–19; Esdras 9:6–15 (cf. 1QS XI, 11–16; Bar 1:15–3:8).

J. D. G. Dunn entiende que Lucas 3:16 resulta paradigmático de la experiencia purificadora de un individuo. Para aquellos que perciben la experiencia de Jesús en su bautismo (Lc 3:22) como arquetipo de la experiencia del creyente, el pasaje significa la conversión/iniciación de un individuo en la vida cristiana (así lo piensa Dunn; no obstante, se muestra en desacuerdo con el punto de vista más sacramental). Aquellos que definen la pneumatología lucana principalmente en términos de empoderamiento para el ministerio evalúan el bautismo de Jesús sobre todo en el sentido de su empoderamiento al comienzo de su ministerio público (Menzies). Las alusiones al Salmo 2:7 e Isaías 42:1–4 sitúan la idea de empoderamiento en primer plano, pero no de una manera tan restringida que solo se refiera a la inspiración del discurso profético y la proclamación; lo que se tiene en mente es el empoderamiento de Jesús para restaurar al pueblo de Dios, tal como se describe en Lucas 4:16–30, y no solamente la inspiración de la palabra profética. Y como ya se ha dicho, Lucas ya ha relacionado el Espíritu con la liberación del pueblo de Dios y el cumplimiento de las esperanzas escatológicas de Israel en los relatos de la infancia.

En el relato siguiente, el de la tentación (Lc 4:1–13), Lucas difiere tanto de Marcos como de Mateo y parece dar a entender que el Espíritu no solo estaba llevando a Jesús al desierto (Mc 1:12: *ekballō* con la preposición *eis*; Mt 4:1: *anagō* con la preposición *eis*), sino que también lo estaba guiando mientras estaba allí (Lc 4:1: *agō* con la preposición *en*), y por lo tanto sosteniéndolo en su lucha con el diablo. La estructura general de Lucas de los relatos del bautismo y la tentación, donde se hace alusión Deuteronomio 8:1–9, así como sus cambios redaccionales, identifican a Jesús como la figura mesiánica ungida que, asistida por el Espíritu, permanece fiel a Dios. Dotado con el Espíritu para llevar a cabo su ministerio mesiánico, y asistido por el Espíritu en su conflicto con Satanás, Jesús vuelve a Galilea en el poder del Espíritu para iniciar su ministerio de liberación y restauración.

El discurso programático (una cita del AT) al inicio del ministerio público de Jesús (Lc 4:16–30; cf. Is 61:1–2) solo puede comprenderse considerando también la otra cita programática de Lucas del AT al comienzo del libro de los Hechos (Joel 3:1–5 en Hch 2:17–21). Ambas

citas coinciden en su perspectiva escatológica y esperan un nuevo orden social, ya sea a través del ministerio del profeta ungido por el Espíritu (Lc 4:16–30), ya sea a través de la vida y el ministerio de la comunidad ungida por el Espíritu (Hch 2:17–21). Lucas combina en sus dos volúmenes los dos estratos de la función del Espíritu en las expectativas escatológicas del Antiguo Testamento referentes a la restauración del pueblo de Dios: la restauración a través de la vida y el ministerio de una figura ungida por el Espíritu (Is 11:1–4; 61:1–2) o a través de un derramamiento directo del Espíritu sobre el pueblo (Is 32:15–18; Joel 3:1–5). En ambos volúmenes Lucas espera que la renovación escatológica del pueblo de Dios sea de origen pneumático y tenga consecuencias ético-sociales; las palabras y hechos inspirados por el Espíritu (Lc 24:19; Hch 2:22; 7:22) llevan a cabo la obra salvífica y restauradora de Dios y de este modo transforman la realidad (social) de las personas. Los cambios redaccionales que hace Lucas a Isaías 61:1–2 subrayan este aspecto todavía más, por lo que limitar la discusión de estos cambios a su omisión de «sanar a los quebrantados de corazón» puede que no haga justicia a su preocupación general por lo pneumatológico y ético-social.

Lucas 11:1–13 es otro texto clave para la comprensión de la pneumatología de Lucas. Este pasaje parece reflejar la preocupación del evangelista por presentar al Espíritu como fundamental a la hora de hacer que se cumpla la promesa escatológica. Mientras que Mateo ha separado el Padrenuestro (Mt 6:5–15) de la certeza de la respuesta positiva de Dios a la oración (Mt 7:7–12), Lucas los une (Lc 11:1–13); la perícopa comienza invocando al Padre y termina con la seguridad de la respuesta positiva del Padre a la oración. Y mientras Mateo 7:11 dice que Dios dará «buenas dádivas» a los que le pidan, Lucas concluye su perícopa sobre la oración con la frase «¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan?» (Lc 11:13 [véase Hch 2:33]). Parece que la frase «dará el Espíritu Santo» le sirve a Lucas como un resumen de la intervención de Dios en favor de su pueblo, que ora pidiendo la irrupción del reino escatológico de Dios. La terminología «dará el Espíritu Santo» no implica que lo único que aquí se tenga en mente sean las manifestaciones meramente carismáticos; más bien, apunta a la obra definitiva de recreación y restauración de Dios entre su pueblo (provisión diaria de alimentos, perdón divino y mutuo,

protección ante la apostasía), tal como vaticinan muchos pasajes del Antiguo Testamento donde la apostasía de Israel, el *perdón de Dios y el retorno del exilio se interrelacionan (Is 40:1–2; Jr 31:31–40; Lm 4:22; Ez 36:24–28; 36:33; 37:21–23; Dn 9:16–19; cf. 1QS XI, 11–16). La manifestación del reino de Dios ya se ha relacionado con la oración en Lucas 1:10, y también es el tema principal de la siguiente perícopa (la liberación de una esclavitud demoníaca [Lc 11:12–28]). El nexo entre la oración, la entrega del Espíritu y la venida del reino de Dios subraya que la promesa de Dios no se puede cumplir por la intervención humana, sino tan solo por la fiel mediación del Padre. Reducir Lucas 11:13 a un simple estímulo a los discípulos, después de Pentecostés, para que oren pidiendo la venida del Espíritu, de modo que los faculte para dar testimonio de Cristo (Menzies), puede que no haga justicia ni al enfoque particular de Lucas en esta perícopa ni a su perspectiva general sobre el papel del Espíritu en la consumación del reino escatológico de Dios.

La siguiente referencia al Espíritu en el Evangelio de Lucas —o la ausencia del mismo— (Lc 12:8–11) no se puede abordar sin tener en cuenta a los otros sinópticos. Mientras que Mateo y Marcos relacionan el dicho de Jesús sobre la blasfemia contra el Espíritu Santo con un exorcismo y la acusación de los líderes judíos de que está echando fuera demonios por el príncipe de los demonios (Mt 12:22–37; Mc 3:22–30), Lucas sitúa el dicho en el contexto de la valiente confesión de los discípulos. Y mientras que Mateo presenta a Jesús diciendo que él echa fuera los demonios por el Espíritu de Dios (Mt 12:28), el Jesús de Lucas lo hace por el «dedo de Dios» (Lc 11:20). El término «dedo de Dios» parece ser un préstamo del egipcio y está vinculado al éxodo (Ex 8:15; Dt 9:10), lo que indica que en el ministerio y los exorcismos de Jesús se ha manifestado el poder divino del éxodo de manera directa e inmediata (Woods). Además, M. Turner ha argumentado convincentemente que si Lucas hubiera querido relacionar las curaciones y exorcismos de Jesús con el *dynamis* de Dios en lugar de con el Espíritu (como argumenta Menzies), habría hecho que Jesús dijera que estaba echando fuera demonios por el «poder de Dios» (Turner, 253–59).

En cuanto a la colocación del dicho sobre «la blasfemia contra el Espíritu» por parte de Lucas, hay un debate en curso sobre si el dicho de Lucas 12:10 se refiere a un pecado cometido por los perseguidores de los cristianos o por creyentes que son presionados por las autoridades a

blasfemar contra el Espíritu y por tanto a dejar de prestar atención a la voz del Espíritu. La primera interpretación entiende el dicho como un estímulo para los creyentes en tiempos de angustia: el mismo Espíritu Santo que ha sido blasfemado por sus oponentes les enseñará qué deben decir en tiempos de persecución. De acuerdo con esta interpretación, Lucas no diferiría tanto de Mateo y Marcos, ya que en los tres Evangelios el contexto de este dicho sobre la blasfemia sería la oposición de los líderes judíos a Jesús o a sus discípulos como continuadores de la misión de Jesús. Si se interpreta que el dicho se refiere a creyentes cristianos, entonces Lucas difiere radicalmente de Marcos y Mateo al indicar que resistirse a confesar a Jesús, tal como impulsa a hacer el Espíritu, es blasfemar contra este. La primera línea de interpretación (estímulo) puede que se corresponda mejor con el énfasis general de Lucas sobre el perdón, así como con el conflicto de Jesús con las autoridades judías (Hch 28:25–27). También es más coherente con su comprensión del Espíritu como el poder de Dios para liberar a su pueblo del exilio: resistirse a la liberación impulsada por el Espíritu y proclamada por los seguidores de Jesús es ponerse fuera del pueblo escatológico restaurado de Dios; por lo tanto, estas personas no están participando en el perdón de Dios y la restauración de Israel (cf. Lc 15:11–32).

2.2. Mateo y Marcos.

2.2.1. Mateo. Aunque tal vez el Evangelio de Mateo no sea el primer libro en el que piensan tanto eruditos como laicos de la iglesia cuando se habla de la pneumatología del NT, el Espíritu Santo sirve casi como un paréntesis para toda la narrativa: En Mateo 1:18 se les dice a los lectores que María «se halló que había concebido del Espíritu Santo», y en Mateo 28:19 se les dice a los discípulos que bauticen a las personas de todas las naciones «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Por lo tanto, el Espíritu tiene un papel crucial al comienzo de la misión de Jesús, y el Espíritu está presente en la continuación de la misión de Jesús a través de los discípulos. En medio, Jesús se identifica como el siervo ungido por el Espíritu de Dios que proclamará justicia a todas las naciones (Mt 12:18, citando Is 42:1–4). Mateo además relaciona al Espíritu con la inspiración de la Escritura (Mt 22:43) y la defensa de los discípulos en tiempos de persecución (Mt 10:20).

Mateo abre su relato acerca de Jesús con la frase «libro de la genealogía de Jesucristo» (Mt 1:1), y en Mateo 1:18, escribe, «El

nacimiento de Jesucristo fue así: Estando desposada María su madre… se halló que había concebido del Espíritu Santo». Esta manera de relacionar la génesis con *pneuma* podría perfectamente transmitir la idea de que Dios, a través de Jesús, lleva a cabo la nueva obra de creación, y que esta obra se pone en marcha a través del Espíritu (Charette, 38–39), el *Spiritus Creator* está convirtiéndose en el Espíritu de la restauración escatológica. Esto le da a todo el Evangelio una «perspectiva pneumatológica». B. Charette también argumenta que el título «Emanuel» podría contener una alusión intencionada al Espíritu, y que «el Espíritu Santo permanece con Jesús como la presencia de Dios para llevar a cabo la salvación de su pueblo» (Charette, 41).

Esta perspectiva pneumatológica y escatológica de Jesús se agudiza en el anuncio del Bautista de que Jesús es el más poderoso que bautiza «con Espíritu Santo y fuego» (Mt 3:11). Esto se refiere claramente a la anticipada restauración escatológica y purificación del pueblo de Dios por parte de la figura mesiánica, y, como en Lucas, no debe reducirse a una simple referencia a su empoderamiento como voz profética o a la conversión/iniciación de un individuo en el reino mesiánico.

Entre los sinópticos, Mateo nos ofrece el relato más extenso del bautismo de Jesús (Mt 3:13–17) y coincide con Marcos en la descripción más «subjetiva» del evento: «y he aquí los cielos le fueron abiertos, y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma, y venía sobre él» (Mt 3:16). Al igual que con Lucas y Marcos, el bautismo de Jesús en Mateo representa su unción para cumplir su tarea mesiánica. El mismo Espíritu que ungió a Jesús por su tarea mesiánica ahora lo conduce hasta el desierto (Mt 4:1). Esta referencia al Espíritu simplemente pretende subrayar que el encuentro de Jesús con el diablo se inició no por el adversario, sino más bien por el mismo Espíritu que descendió sobre él en su bautismo (Charette, sin embargo, piensa que Mateo, al igual que Lucas, entiende que el Espíritu es fundamental en el combate victorioso de Jesús con el diablo [Charette, 48–51, 65–67]).

Mateo sitúa la enseñanza de Jesús sobre la blasfemia contra el Espíritu en el contexto del cumplimiento escatológico de la promesa de Dios (Mt 12:15–21) y el posterior exorcismo de un hombre poseído por un *demonio como signo de la irrupción final del reino de Dios (Mt 12:22–37); por lo tanto, la presencia del Espíritu en el ministerio de Jesús «significa que el reino de Dios ha llegado» (Charette, 77). Negar el

poder del Espíritu activo en la obra de liberación de Jesús es colocarse fuera de la restauración y liberación de Dios, y en este sentido tal antagonismo es «imperdonable».

2.2.2. Marcos. Entre los sinópticos, Marcos es el que incluye menos referencias al Espíritu, pero coincide más o menos con Mateo en el papel del Espíritu en el bautismo de Jesús (Mc 1:10; cf. Mt 3:16) y en el relato de la tentación (Mc 1:12; cf. Mt 4:1), así como en lo que respecta al dicho del Bautista sobre el bautismo del que había de venir por el Espíritu (Mc 1:8; cf. Mt 3:11 [Mateo: Espíritu y fuego]) y el dicho de Jesús sobre la blasfemia contra el Espíritu (Mc 3:29; cf. Mt 12:31). También está de acuerdo con Mateo en la atribución de la expresión de David (Sal 110:1) a la inspiración del Espíritu (Mc 12:36; cf. Mt 22:43; véase también Lc 12:11–12; 21:15; sorprendentemente, Lucas omite la nota de que David habló «en el Espíritu» [Lc 20:42]).

3. El Evangelio de Juan.

3.1. Jesús dotado con el Espíritu. Tras el prólogo, la narración de Juan se abre con el relato del Bautista y su dicho acerca del Espíritu que viene y permanece sobre Jesús (Jn 1:32–34). El evangelista no dice a sus lectores que Jesús fue bautizado, e indica que el hecho de que el Espíritu descendiera y reposara sobre Jesús parece haber sido más bien una señal para el Bautista, quien, después de haberlo visto, ahora puede dar testimonio del Hijo de Dios (en lugar de una voz del cielo que testifica de Jesús como en los otros evangelios). Además, el bautismo en agua de Juan contrasta menos con el bautismo del Espíritu de Jesús y más bien apunta hacia él: «Y yo no le conocía; mas para que fuese manifestado a Israel, por esto vine yo bautizando con agua» (Jn 1:31). Esta venida y permanencia del Espíritu sobre Jesús desde el principio del Evangelio vincula estrechamente al Espíritu con Jesús, el portador y dador del mismo (Jn 20:22–23). Según Juan, Jesús, sin embargo, solo dará el Espíritu después de su muerte: «Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyesen en él; pues aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado» (Jn 7:39). Hay otra manera en la que Juan expresa la cercanía del Espíritu con respecto a Jesús, y que vemos a continuación.

3.2. El poder vivificante del Espíritu. En el evangelio de Juan, la vida (eterna) se asocia no solo con Jesús (por ejemplo, Jn 1:4; 3:15; 11:25), sino también con la palabra de Dios y el Espíritu de Dios (Jn 3:5–7, 34; 6:63–68; cf. Is 32:15–18; 43:9; Zac 14:8). En Juan 7:37–39 el *agua viva que fluye de Jesús (?), y con ello trae nueva vida, se equipara con el Espíritu. Sea o no cierto que el dicho sobre el agua viva que fluye de «su interior» se refiere a la muerte de Jesús en la cruz, tal como defienden tanto T. G. Brown como J. Levison, es bastante obvio que el Espíritu se relaciona tanto con la palabra como con el agua que lleva a cabo la limpieza escatológica y la recreación, como había anticipado Ezequiel 36:25–26. Como tal, puede que lo mejor sea interpretar que Juan 7:38 se cumple en Juan 19:30 (Buch-Hansen piensa lo contrario, ya que entiende la pneumatología joánica principalmente en el sentido de un trasfondo estoico).

Hay otros dos pasajes en los que Juan destaca el poder vivificante del Espíritu: Juan 3:3–8; 20:19–23. En Juan 3:3 el evangelista define la

novedad de vida como «nacer de lo alto» (Jn 3:3), algo que Nicodemo interpreta en un sentido temporal, «nacer de nuevo» (véase NUEVO NACIMIENTO). Jesús corrige esta forma temporal de entender la expresión definiendo el nuevo nacimiento como «de agua y del Espíritu» (Jn 3:5, 8 [dos veces utiliza la preposición *ek*]). Existe cierto debate sobre si «de agua» se refiere (1) al nacimiento natural seguido del nacimiento espiritual; (2) el bautismo en agua de Juan seguido de la recepción del Espíritu; (3) el bautismo cristiano. Si Juan 3:5 matiza Juan 3:3 (nacer *anōthen*), la primera opción queda descartada porque «de agua y del espíritu» es igual a «de lo alto» (*contra* Brown) y por lo tanto no puede referirse al nacimiento natural. La tercera opción es la menos posible, ya que cualquier referencia a un bautismo cristiano no habría tenido ningún sentido para Nicodemo. La segunda opción tampoco es convincente, y lo mejor parece entender el dicho en la línea del argumento de L. Belleville, cuando afirma que está influenciada por Ezequiel 36:25–26 y su promesa de un nuevo corazón salpicado por el agua limpia y la recepción de un nuevo espíritu. Por lo tanto, «nacer de agua y del espíritu» significa participar en el cumplimiento escatológico de la promesa de Dios; es volver a la vida nuevamente después de un período de muerte y sequía, porque Dios sopla una vez más su espíritu sobre lo que está inerte y que él mismo ha purificado con agua limpia.

En Juan 20:19–23 confluyen y llegan a su clímax casi todos los temas principales de este Evangelio. Juan cuenta que Jesús, después de haber soplado (*enephysēsen*) sobre los discípulos, les dijo: «Recibid [el] Espíritu Santo» (Jn 20:22). Esto alude claramente a Génesis 2:7 y Ezequiel 37:5, 14 (LXX) y por lo tanto sitúa toda la perícopa en el contexto del Espíritu como poder vivificante de Dios, tanto en la creación como en la recreación escatológica del pueblo de *Dios como el templo de Dios. Cualquier intento de interpretar Juan 20:21, ya sea como el relato joánico de Pentecostés, el renacimiento de los discípulos (según Brown) o su ordenación, no consigue estar a la altura de la perspectiva escatológica del texto. Según Juan, los discípulos están limpios por la palabra dicha por Cristo (Jn 15:3), y están consagrados por el Espíritu para hablar la palabra vivificante que escucharon de Cristo a este mundo, o para retenerla. En Juan 20:21 la presencia del Espíritu en la vida de los discípulos garantiza que su misión es la continuación del ministerio restaurador y vivificante de Jesús (Jn 16:5–16).

3.3. El Paráclito en el discurso de despedida de Jesús. En su discurso de despedida (Jn 13–17) Jesús promete a sus discípulos «otro Paráclito [*paraklētos*]» (Jn 14:16). El Espíritu garantizará a los discípulos la continua presencia de, y acceso a, Dios, y como tal, el nuevo paráclito continúa el papel de Jesús en la vida de los discípulos (cf. Jn 20:19–23). Con el fin de evitar cualquier figura religiosa-histórico específica como explicación de paráclito de Juan, Brown avanza el concepto de un agente, tal como se conoce en la cultura mediterránea, que principalmente ejerce como mediador para acceder a ciertos «beneficios de un patrón que posee estos beneficios»; el paráclito de Juan garantiza el continuo acceso de los discípulos a Jesús, quien a su vez sigue siendo un paráclito en nombre de los discípulos (Brown, 211).

Según Levison, el primero de los dichos de Jesús acerca del paráclito (Jn 14:16–17) resume los siguientes y determina la perspectiva desde la que estos (Jn 15:26; 16:7–9) deben entenderse (Levison, 382–83). Mientras D. Pastorelli interpreta que el «Espíritu de verdad» lleva a los discípulos a toda la verdad en términos generales, y que eso connota una perspectiva moral (Pastorelli, 295), Levison concluye que «el espíritu, cuando llegue, se lo enseñará y se lo recordará todo a los discípulos (14:26) y los guiará a toda la verdad de la muerte y resurrección de Jesús (16:13)» (Levison, 405). Su argumento está basado directamente en su valoración de que según Juan, el Espíritu será dado solamente después de la muerte de Jesús. Esta «ausencia actual del Espíritu» también refleja la mayor diferencia que existe entre Juan y los textos de Qumrán de los dos espíritus: «En la enseñanza en los Dos Espíritus, si bien el espíritu interior de verdad se ve atenuado por el espíritu de engaño, con el que lucha, sin embargo está presente dentro como la fuente de una vida virtuosa. En el cuarto Evangelio… no existe el correspondiente grupo de personas que disfruta de la luz. No hay ningún grupo (al menos todavía no), con el espíritu de verdad en él» (Levison, 390). Pero habrá un grupo de ese tipo, y el paráclito les recordará la importancia de la muerte y resurrección de Jesús.

4. Resumen.

Aunque cada uno de los Evangelios refleja su propio punto de vista particular sobre el Espíritu, sus pneumatologías son, de una manera u otra, un corolario de la comprensión veterotestamentaria del Espíritu

como poder creativo y restaurador de Dios. Esta restauración, llevada a cabo por un Jesús dotado con el Espíritu, dará lugar a una comunidad renovada y limpia (el bautismo con Espíritu y fuego en los sinópticos; la limpieza tal como había anticipado Ez 36–37 en Juan). Por lo tanto, en los sinópticos, resistirse a la obra restauradora y liberadora de Jesús es blasfemar contra el Espíritu. Dentro de este marco escatológico, Lucas, entre los sinópticos, pone más peso en el Espíritu y lo vincula con su preocupación ético-social y su énfasis en la oración.

En los cuatro Evangelios se relaciona además al Espíritu de alguna manera con la palabra creativa y poderosa de Dios, que es capaz de transformar la realidad (voz profética en los Evangelios sinópticos; la palabra que da vida y purifica en Juan).

Lo que más enfatizan tanto Lucas (considerando Lucas-Hechos como una obra en dos volúmenes) como Juan es el (futuro) papel del Espíritu Santo en la vida de los discípulos como la continuación de la presencia de Jesús y su ministerio a través de ellos.

Véase también ASCENSIÓN DE JESÚS; AUTORIDAD Y PODER; BAUTISMO; CRISTOLOGÍA; EXILIO Y RESTAURACIÓN; DIOS; SANIDAD; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; NUEVO NACIMIENTO.

BIBLIOGRAFÍA. **L. Belleville**, «"Born of Water and Spirit": John 3:5», *TJ* 1 (1980) 125–41; **T. G. Brown**, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective* (JSNTSup 253; Londres: T & T Clark, 2003); **G. Buch-Hansen**, *«It Is the Spirit That Gives Life»: A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel* (BZNW 173; Berlín: de Gruyter, 2010); **G. Burge**, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987); **B. Charette**, *Restoring Presence: The Spirit in Matthew's Gospel* (JPTSup 18; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); **Y. Cho**, *Spirit and Kingdom in the Writings of Luke and Paul: An Attempt to Reconcile These Concepts* (PBM; Milton Keynes: Paternoster, 2005); **J. D. G. Dunn**, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (Londres: SCM, 1970); **J. Hur**, *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts* (JSNTSup 211; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); **G. Johnston**, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (SNTSMS 12; Cambridge: Cambridge University Press, 1970); **A. J. Kuecker**, *The Spirit and the «Other»: Social Identity, Ethnicity and Intergroup Reconciliation in Luke-Acts* (LNTS 44; Londres: T & T Clark,

2011); **J. Levison**, *Filled with the Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **R. P. Menzies**, *The Development of Early Christian Pneumatology: With Special Reference to Luke-Acts* (JSNTSup 54; Sheffield: JSOT Press, 1991); **D. Pastorelli**, *Le Paraclet dans le corpus Johannique* (BZNW 142; Berlín: de Gruyter, 2006); **J. M. Penney**, *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology* (JPTSup 12; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); **E. B. Powery**, «The Spirit, the Scripture(s) and the Gospel of Mark: Pneumatology and Hermeneutics in Narrative Perspectives», *JPT* 11 (2003) 184–198; **E. Schweizer**, «πνεῦμα», *TDNT* 6.389–455; **J. B. Shelton**, *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); **C. Strecker**, «Zugänge zum Unzugänglichen: "Geist" als Thema neutestamentlicher Forschung», *ZNW* 13 (2010) 3–20; **M. Turner**, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (JPTSup 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); **M. Wenk**, *Community-Forming Power: The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke-Acts* (JPTSup 19; Londres: T & T Clark, 2000); **E. J. Woods**, *The «Finger of God» and Pneumatology in Luke-Acts* (JSNTSup 205; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

M. Wenk

ESPOSA, ESPOSO

Ocho pasajes del Evangelio utilizan los términos *nymphē* o *nymphios*. En seis de estos pasajes el campo semántico de los términos se limita claramente a «esposa» o «esposo». Estos seis pasajes provienen de cuatro tradiciones independientes: el dicho de Jesús sobre los invitados a bodas (Mc 2:18–20), su *parábola sobre las diez vírgenes (Mt 25:1–10), la historia de la boda de Caná (Jn 2:1–11) y el pronunciamiento de *Juan el Bautista acerca de la voz del esposo (Jn 3:25–30). Los términos cumplen dos propósitos principales. En la historia de la boda de Caná el «esposo» (Jn 2:9) es uno de los personajes. En los otros tres casos los términos funcionan de forma metafórica, ilustrando algún aspecto del ministerio de Jesús. Resulta significativo que al propio Jesús se le identifica como esposo en Marcos 2:18–20 y paralelos, así como en Mateo 25:1–10; Juan 3:28–30, y quizás de forma implícita en Mateo 22:1–14; Juan 2:9; 4:1–42; 12:1–3; 20:1–18. En el Evangelio de Juan los seguidores de Jesús asumen el papel de esposa.

1. El esposo en Marcos

2. El esposo en Mateo
3. La esposa y el esposo en Juan
4. Conclusión

1. El esposo en Marcos.

Si la teoría de las dos fuentes es correcta (*véase* Problema sinóptico), Marcos 2:18–20 contiene la metáfora evangélica más antigua sobre el esposo. Forma parte del episodio central de una serie de cinco enfrentamientos entre la halaká de Jesús y la de las autoridades religiosas (Mc 2:1–3:6). Marcos 2:18–20 trata sobre el *ayuno. Otros judíos piadosos ayunan, tal vez hasta dos veces por semana. Sin embargo, los discípulos de Jesús no ayunan. Jesús lo explica así: «¿Acaso pueden ayunar los acompañantes del novio mientras el novio está con ellos? Mientras tienen al novio con ellos, no pueden ayunar» (Mc 2:19, LBLA).

El dicho evoca la atmósfera de una boda judía en tiempos de Jesús. La familia del novio preparaba una fiesta, convocando a sus parientes y demás invitados para que saludaran a los prometidos. La novia llegaba primero, vestida con sus mejores galas y acompañado por sus amistades y familiares. Después, tras la posterior llegada del novio, comenzaba la celebración (Malina y Rohrbaugh, 70). Marcos 2:19 compara a Jesús con el novio y a sus *discípulos con los invitados a la boda. De la misma manera que los invitados festejan la llegada del novio, los discípulos comen y beben en presencia de Jesús. Sencillamente no pueden ayunar mientras el Hijo de Dios (Mc 1:11) está con ellos (*véase* Comunión de mesa).

No hay forma de que un historiador puede alcanzar la certeza absoluta de que cualquiera de los dichos sobre el esposo en los Evangelios sinópticos tuviera su origen en Jesús. Sin embargo, en el caso de Marcos 2:19, atribuirle el dicho a Jesús es el modo más fácil de explicar el uso de esta sencilla pero elegante metáfora para ilustrar la halaká de los discípulos. El caso de Marcos 2:20 es más complejo. Indudablemente Jesús podría haber vislumbrado un tiempo en el que sus seguidores tendrían que continuar sin él. Por lo tanto podría haber hablado de ese momento en que considerarían apropiado ayunar. Ahora bien, habida cuenta de que Marcos 2:20 es más relevante para la audiencia de Marcos que para la de Jesús, tiene más sentido suponer que

Marcos añadió la frase como un corolario lógico del pronunciamiento original de Jesús, como hiciera, aparentemente, en la prohibición del divorcio en Marcos 10:11–12 (Hultgren, 81).

Más difícil resulta determinar si «esposo» es algo más que una metáfora práctica: esto es, si tiene alguna relevancia cristológica. Marcos nunca indica que así sea. No amplía la metáfora del esposo ni la vincula a expectativas mesiánicas de ningún tipo. No le da más importancia que la metáfora del médico en el episodio anterior (Mc 2:17). La comparación de Jesús con un médico ilustra el modo en que puede arreglar la debilidad humana. De igual manera, la comparación de Jesús con un esposo simplemente lo destaca como un personaje honorable cuya presencia se celebra y cuya ausencia se lamenta.

Por otro lado, una interpretación cristológica enriquece la metáfora, y así podría haber ocurrido fácilmente en el caso de Marcos y también en el de Jesús. Si bien no existen precedentes en la literatura judía antigua que se ha conservado de que se describa al Mesías, el ungido de Dios, como un esposo (véase, no obstante, el dicho rabínico posterior en *Pesiq. Rab.* 149a), muchos pasajes veterotestamentarios presentan a Dios en el papel de un esposo (e. g., Is 54:4–8; Jr 31:32; Ez 16:8–14; Os 2:1–23). Tal vez sea más pertinente el Salmo 45, que celebra la boda de un rey a quien Dios «ha ungido» (Sal 45:7) (O'Neill, 485). Si Jesús creyó que él era el Mesías (*véase* Cristo), es perfectamente posible que se hubiera identificado a sí mismo con el esposo real del Salmo 45. Pablo, que escribió unos veinticinco años después de la muerte de Jesús y quizás hasta quince años antes de Marcos, adopta la metáfora con toda naturalidad (2 Cor 11:2). Es posible que Marcos también hubiera establecido esta conexión, bien de manera independiente o a la luz de la tradición anterior (Hultgren, 79). Puede que esto quede reflejado en su designación de Jesús como «el Amado» (Mc 1:11; 9:7), el sujeto del Salmo 45 según su inscripción griega (Sal 44:1, LXX). En cualquier caso, la metáfora de Marcos 2:19 podría ofrecer algo más que una excusa general para la falta de ayuno por parte de los discípulos. Es posible que diera a entender, en el caso de Marcos y tal vez también para el propio Jesús, que ese individuo honorable cuya presencia celebran no es otro que el Mesías.

2. El esposo en Mateo.

Tanto Mateo (Mt 9:14–15) como Lucas (Lc 5:33–35) incluyen el dicho de Marcos 2:18–20. En ningún otro lugar vemos que Lucas compare a Jesús con un esposo. Sin embargo la situación es distinta en Mateo. Dos parábolas que aparecen cerca del final del Evangelio de Mateo presentan a Jesús en su papel de esposo: la parábola del banqueta de bodas (Mt 22:1–14) y la parábola de las diez vírgenes (Mt 25:1–13). Al igual que Marcos, Mateo presenta a los seguidores de Jesús como invitados a una boda. A diferencia de Marcos, Mateo pasa de describir su comportamiento (Mt 9:14–15) a convertirlo en norma (Mt 22:1–14; 25:1–13).

La parábola del banquete de bodas es la última de una serie de tres parábolas que tienen que ver con el rechazo de las autoridades judías a Jesús (Mt 21:28–22:13). No incluye los términos «esposa» o «esposo». Sin embargo, la primera frase señala que un rey había preparado el banquete de bodas para su hijo (Mt 22:2). Si el rey representa a Dios, entonces el hijo representa a Jesús. Así pues, Mateo presenta al Hijo de Dios, al Mesías (Mt 16:16), como un esposo.

Aunque Mateo continúa identificando la fiesta como un banquete de bodas (Mt 22:4, 8–10) y emplea la boda como una premisa para la secuela en la que se habla de un invitado que va vestido de manera inapropiada (Mt 22:11–14), nunca más se menciona al hijo del rey. La parábola en sí no enfatiza tanto al esposo cuanto al indignante comportamiento de los invitados. El énfasis de Mateo en el esposo real radica más en el hecho mismo de incluir la metáfora para empezar, ya que no aparece en el relato paralelo de Lucas 14:16–24. Si Mateo y Lucas se basaron en la misma tradición, entonces Mateo describe de manera intencionada la comida como un banquete de bodas para el hijo de un rey. Este detalle, tanto si se preservó porque ya aparecía en el original como si se añadió al mismo, hace que la comida represente algo más que la mera inclusión en el pueblo de Dios: se trata de un acontecimiento escatológico, la consumación de la era mesiánica. En la parábola de las diez vírgenes (Mt 25:1–13) Mateo presenta a Jesús como el esposo por tercera vez. Nuevamente se describe a los seguidores de Jesús como los invitados de la boda, en este caso como amigos de la novia. En este punto, sin embargo, no existe ningún paralelo marcano o lucano. Esta parábola solamente aparece en Mateo. Algunos especialistas creen que Mateo se basa en la tradición y otros opinan que es fruto de su

imaginación. Sea como fuere, el hecho de que incluya esta tercera ilustración de una boda indica su gusto por la metáfora del esposo y los invitados a la boda. Mateo sitúa la parábola hacia el final del último discurso de Jesús (Mt 24:3–25:46). Este discurso escatológico acaba con una serie de advertencias para que los seguidores de Jesús se preparen para su inminente e inesperado regreso (Mt 24:32–25:46). Mateo vuelve a echar mano de la ilustración del banquete de bodas. Como de costumbre, identifica a Jesús como el esposo honorable e implícitamente compara la fiesta con el regocijo provocado por la presencia de Jesús. En esta ocasión, sin embargo, el esposo llega tarde: un detalle que claramente evoca la demorada parusía de Jesús. Mateo también presenta diez vírgenes, cuya conducta prudente o insensata sirve de ejemplo para los seguidores de Jesús. Aquellos que estén preparados entrarán en el reino de Dios, pero los que no lo estén se quedarán fuera.

3. La esposa y el esposo en Juan.

El cuarto Evangelio emplea la metáfora de un modo algo distinto. Juan 3:28–30 contiene el ejemplo más claro. Esto dicho sobre el esposo no se le atribuye a Jesús sino a Juan el Bautista. Marca claramente los papeles del Mesías y de su precursor comparándolos con un esposo y su amigo. Además, da a entender que la popularidad de Jesús entre la gente es como la relación de un esposo con su esposa. También insinúa que del mismo modo que un esposo pretende aumentar su familia, así Jesús irá ganando seguidores. Esto hace que Juan el Bautista se regocije. Como amigo del esposo se alegra ante las buenas expectativas de la pareja recién casada.

Este dicho es único entre los Evangelios por cuanto explícitamente compara al «Mesías» (Jn 3:28) con un esposo. Además, presenta a los actuales seguidores de Jesús no como invitados a la boda sino más bien como la esposa, y a los futuros seguidores como los hijos que vendrán. Sin embargo, después de haber hecho énfasis en este tema, Juan parece dejarlo de lado. La otra única vez en que utiliza el sustantivo «esposo» se encuentra en Juan 2:9, en la historia de la boda de Caná.

Si bien este esposo es un personaje independiente, algunos expertos han sostenido que el comentario en Juan 2:9 apunta a que Jesús también es un esposo. Después de todo, Jesús acaba de cumplir con el deber del novio de proveer vino (Jn 2:10). Y esta no es la única historia en Juan en

la que parece asomarse la metáfora del esposo. Poco después de que Juan el Bautista afirme: «Él debe crecer» (Jn 3:30), Jesús se encuentra con una mujer samaritana junto a un pozo (Jn 4:1–42). En una escena que recuerda a las escenas de compromiso de Génesis 24:1–67; 29:1–20; Éxodo 2:15–22, la mujer corre y avisa a los ciudadanos de Sicar. Estos se acercan hasta el pozo y se convierten en seguidores de Jesús. Jesús y la mujer han iniciado una especie de familia. Luego, hacia el final de la historia de Juan, dos escenas parecen evocar pasajes del Cantar de los Cantares. En Juan 12:1–3 Jesús desempeña el papel del rey recostado perfumado de Cantar de los Cantares 1:12. En Juan 20:1–18 es como el amado perdido de Cantar de los Cantares 3:1–4; 5:6. En cada caso, una de las seguidoras de Jesús asume el papel de la esposa en el Cantar de los Cantares.

Así pues, es posible que la metáfora del esposo en Juan sirva para algo más que para contrastar la relación entre Jesús y Juan el Bautista, y que ponga la nota de gozo y deje bien sentado que Jesús continuará teniendo más seguidores. Es posible que, tras haber comparado al Mesías con un esposo, Juan muestre posteriormente que es *ungido para su *entierro y levantado de los muertos de un modo que recuerda al Cantar de los Cantares, el tributo de la Escritura a una esposa y un esposo reales.

4. Conclusión.

Aunque parece poco frecuente, la metáfora del esposo enriquece en gran manera la presentación que hacen los Evangelios de Jesús. Tal como se percataron Marcos, Mateo, Juan y tal vez incluso el propio Jesús, la utilidad de la metáfora del esposo para describir a Jesús radica en su capacidad de explotar múltiples paralelismos. El esposo acaba un período de compromiso. El esposo y la esposa entran en una nueva relación que generalmente desemboca en el nacimiento de los hijos. Los amigos y la familia celebran esta ocasión gozosa con un festejo, especialmente cuando los recién casados están presentes. Se espera de los invitados a la boda que se comporten de manera apropiada. Parece de lo más natural aplicar esta metáfora a Jesús, el Mesías, cuyo advenimiento inaugura el reino gozosamente anticipado de Dios.

Véase también ESCATOLOGÍA; PARÁBOLAS.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Batey,** *New Testament Nuptial Imagery* (Leiden: E. J.

Brill, 1971); **M. Blickenstaff,** *«While the Bridegroom Is with Them»: Marriage, Family, Gender, and Violence in the Gospel of Matthew* (JSNT-Sup 292; Londres: T & T Clark, 2005); **A. Fehribach,** *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998); **A. J. Hultgren,** *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition* (Mineápolis: Augsburg, 1979); **J. Jeremias,** «νύμφη, νυμφίος», *TDNT* 4.1099–1106; **B. J. Malina y R. C. Rohrbaugh,** *Social Science Commentary on the Gospel of John* (Mineápolis: Fortress, 1998); **J. McWhirter,** *The Bridegroom Messiah and the People of God: Marriage in the Fourth Gospel* (SNTSMS 138; Cambridge: Cambridge University Press, 2006); **J. C. O'Neill,** «The Source of the Parables of the Bridegroom and the Wicked Husbandmen», *JTS* 39 (1988) 485–89.

J. McWhirter

ESPOSO. *Véase* ESPOSA, ESPOSO.

Ética de Jesús

La «ética» de Jesús tiene que ver con el modo en que los judíos (y más tarde los gentiles) siguen a Jesús en su propia praxis de la observancia de la Torá, su propia articulación de la principal revelación de *la voluntad de Dios en la Torá de Israel, y la forma de encarnar sus enseñanzas morales en formas que manifiesten *el reino de Dios. En particular, el *sermón del monte se ha convertido en el *locus classicus* o arquetipo de la interpretación de la ética de Jesús. La ética o teoría ética de Jesús también se puede comparar provechosamente con las teorías éticas clásicas. Mientras que la ética de Jesús tienen que ser comprendida a través del objetivo de cada uno de los evangelistas (Longenecker, 9–97; Hays, 73–168), la tarea histórica de distinguir los dichos de Jesús de las remodelaciones redaccionales posteriores en Mateo, Marcos, Lucas y Juan no será la orientación que tendrá este artículo.

1. Reinterpretaciones cristianas de la ética de Jesús
2. Teorías éticas y Jesús
3. Ética de Jesús

1. Reinterpretaciones cristianas de la ética de Jesús.

P. Lapide, un judío ortodoxo, describe la historia de las discusiones

cristianas sobre la ética de Jesús, y en particular el Sermón del Monte, como declaración ética representativa de Jesús, de esta manera: «De hecho, la historia del impacto del Sermón del Monte se puede describir en gran medida como un intento por domesticar todo lo que él resulta chocante, exigente, y sin concesiones, y hacerlo inofensivo «(Lapide, 3). Este autor cita las famosas palabras de Karl Barth: «Sería una absoluta locura interpretar los imperativos del Sermón del Monte como si debiéramos estimularnos a nosotros mismos a materializar estas imágenes» (Lapide, 4).

Entonces, ¿qué aspecto presentan estas (re)interpretaciones de la ética de Jesús (véase Greenman et al.)? Podemos resumir brevemente cuatro intentos destacados. En primer lugar, algunos han dicho que en realidad el Sermón del Monte es Moisés llevado al más alto nivel, y que la intención de Jesús no es emplazar a sus seguidores a hacer estas cosas, sino más bien mostrar lo miserablemente pecadores que son. Un segundo intento consiste en asignar los dichos de Jesús a la esfera personal y privada, a veces como poco más que la disposición, intención o empeño, sin que ello tenga aplicación a cómo han de vivir los cristianos en público. En tercer lugar, algunos adjudican su ética, independiente de sus enseñanzas generales, a los discípulos con un compromiso más radical. En cuarto lugar, hay una tendencia a ver el Sermón del Monte como precedido por algo, a menudo la gracia o la justificación, lo que significa que las enseñanzas de Jesús son para los cristianos, pero solo para aquellos que han sido transformados por la gracia y viven por el Espíritu (Quarles, 20–34). O bien, desde un ángulo completamente diferente, se la tilda de «ética provisional», un término establecido por A. Schweitzer: la creencia en que el mundo estaba a punto de terminar y el reino a punto de llegar debería servir de marco a cualquier discusión sobre la ética de Jesús. En efecto, muy a menudo hace que la denominada ética de Jesús resulte descartable (Sanders, 1–29; Schrage, 13–40). La teología ha tendido a colonizar la ética de Jesús; la teoría ética ofrece otro ángulo.

Más recientemente han aflorado otras teorías acerca de la ética de Jesús cuyas propuestas son adaptaciones de los puntos anteriores pero que van más allá al reformar las teorías éticas clásicas (véase el apartado 2). «La ética narrativa» se refiere a las teorías éticas que propugnan que formamos parte de una historia, que esa historia dio forma a nuestra

ética y que está diseñada para moldearnos aún más. La presentación que hace S. Hauerwas de la ética como narración eclesial tal vez sea el ejemplo más conocido de ética en forma narrativa (Hauerwas 1981; 1983). Pero nuestro lo que planteamos aquí es la historia de *Israel, y que Jesús irrumpe en esa historia para expresar su ética. Esta historia es una revelación divina a través de la Torá, la tradición e Israel. En otras palabras, la ética de Jesús surge a partir de una ética que viene de lo alto y que ya ha conformado la historia de Israel, una historia que Jesús quiere reformar a través de su propia versión de esa ética de lo alto. El famoso «Habéis oído… pero yo os digo» de Mateo 5:17–48 asume la historia de la ética de lo alto de Israel y al mismo tiempo la reorienta.

Los teólogos y especialistas en ética han recontextualizado y reexpresado la exigencia ética de Jesús, pero en este proceso la fuerza retórica de la ética de Jesús frecuentemente, o al menos algunas veces, se empobrece. Pero la ética de Jesús no hay que hacer que cuadre simplemente con la soteriología cristiana. Más bien, debe considerarse como una exigencia personal para rendirse a Jesús. Este es el sentido de las *parábolas de Jesús del tesoro escondido y de la perla de gran precio (Mt 13:44–46), donde debemos discernir no tanto una soteriología cuanto un llamamiento a abrazar a Jesús y su visión del reino, entregándole todo lo que tenemos a él. Por tanto, las exigencias éticas de Jesús no son meras enseñanzas morales (aunque algunas de ellas se pueden entender de esa manera), sino que con mucha mayor frecuencia son afirmaciones polémicas para sus oyentes. Lo que habría sacudido al oyente judío del primer siglo no era una pregunta soteriológica sino cristológica.

Esto no quiere decir que la ética de Jesús no tenga implicaciones soteriológicas. Para Jesús, los que aceptaron su oferta de seguirle eran los que iban a entrar en el reino, que por definición es la era venidera, donde se descubriría plenamente la *salvación. Pero las exigencias de Jesús no son ordenamientos soteriológicos como llegarían a encontrarse finalmente en el *ordo salutis*; antes bien, son señales de lo que sucede cuando el reino de Dios invade verdaderamente una comunidad y una persona de esa comunidad. Una y otra vez encontramos en Jesús una ética de lo alto, el reclamo de Dios sobre Israel y los que van a entrar en la senda del reino de Jesús.

2. Teorías éticas y Jesús.

Desde Moisés hasta Platón y Aristóteles, Agustín y Tomás de Aquino, Lutero y Calvino y, a continuación, el mundo moderno de pensadores como Immanuel Kant y John Stuart Mill, hasta llegar finalmente a los teóricos morales contemporáneos como Richard Niebuhr, Reinhold Niebuhr, John Howard Yoder, Stanley Hauerwas, Oliver O'Donovan y Alasdair MacIntyre, algunos de los mejores pensadores han dedicado sus energías a articular la esencia de la moralidad. ¿Cómo encaja Jesús en esa historia?

Los profesionales de la ética a menudo dividen la discusión acerca de la teoría moral en tres dimensiones. (1) La metaética sondea la pregunta más profunda: ¿Qué es la bondad misma? (2) La ética normativa se plantea cuál es la buena acción (3) La ética aplicada busca el modo de aplicar la pregunta sobre la acción a un marco concreto: ¿Cómo puedo llevar a cabo esta buena acción en esta situación? O, ¿cómo puedo aplicar la enseñanza de Jesús sobre la paz a la guerra? O, ¿cómo puedo solicitar el llamamiento de Jesús a perdonar a mi esposo abusador? Cada uno de estas preguntas exploratorias se puede utilizar al comparar a Jesús con otros grandes teóricos de la moral. Aunque tanto la metaética (la Regla de Oro) como la ética aplicada (el amor a los enemigos es una aplicación de la Regla de Oro) irán apareciendo a veces a medida que vayamos avanzando (véase Hauerwas 1983; O'Donovan; Wells; Mouw; Reuschling), nuestra atención se centrará en la ética normativa.

2.1. Ética de la virtud. La ética de la virtud se suele asociar con la figura de Aristóteles, y su teoría ha sido muy influyente tanto en la iglesia como en la cultura en general. Platón, con su exaltación de los «ideales» de la templanza, el coraje, la sabiduría y la justicia, se había centrado en colocar los apetitos y el espíritu humano bajo el control de la facultad más elevada, la razón, de manera que la persona ética era la persona racional. Ampliando el pensamiento de Platón, la ética de Aristóteles es intelectual, e incluso contemplativa, pero él apartó la ética del ideal y la acercó más a la tierra y a la media entre dos vicios. Así, la ética de Aristóteles adoptó una forma distinta. En primer lugar, el objetivo de la vida era el florecimiento humano (gr. *eudaimonia*) (véase Wright, 33–36). En segundo lugar, una persona podía convertirse en una persona virtuosa solo en el contexto de la amistad (Aristóteles, *Eth. nic.*

2.4; 8.3.1–6, 8; Cicerón, *Amic.* 6.20; 9.32). En tercer lugar, la persona ética debía practicar los hábitos que convertían la virtud en el núcleo del propio carácter. Así pues, la palabra *virtud* va ligada a la palabra *carácter*. La buena persona (carácter) hace lo que es bueno (virtudes), y haciendo lo bueno (virtudes, hábitos) con el tiempo produce un buen carácter. El objetivo del desarrollo ético es llegar a ser una persona virtuosa, porque las personas virtuosas hacen obras virtuosas y estas conducen hacia el florecimiento. Entonces la pregunta no es tanto «¿Qué debería hacer?» cuanto «¿Quién debería ser?«

¿Fue Jesús un especialista en la ética de la virtud? Los expertos modernos pueden leer a Jesús como un especialista en ética de la virtud, pero hay que imponer tales categorías para encontrar una ética de la virtud en Jesús. No es posible argumentar con éxito que la idea de Aristóteles del florecimiento está representada en las bienaventuranzas de Jesús, ni que Jesús enmarcó su ética siguiendo la línea de la formación del carácter a través de los hábitos. La ética de la virtud es grecorromana, y debemos preguntarnos: «¿Qué tiene que ver Jesús con Atenas o Roma?«

2.2. El imperativo categórico (ética deontológica). Immanuel Kant trató de basar la ética exclusivamente en la razón, y su teoría normativa, a menudo llamada «ética deontológica» (el gr. *deon* se refiere a «deber» u «obligación»), acabó en el «imperativo categórico». Kant formuló el imperativo categórico de diversas maneras, que pueden reducirse a universal, humanista e individualista (Reuschling, 31–41): (1) «actúa solo de acuerdo con aquella máxima a través de la cual uno pueda desear al mismo tiempo que se convierta en una ley universal »; (2) «actúa de modo que utilices la humanidad, sea en tu persona o en la persona de otro cualquier, siempre al mismo tiempo como un fin, nunca solo como un medio»; (3) «la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad que da lugar a una ley universal». Es decir, lo que es verdad para uno debe ser verdad para todos, y si tratamos a los demás como un fin, y por lo tanto valoramos la humanidad intrínsecamente, actuaremos de tal manera que vivamos de forma racional y ética. Además, con respecto a la intención y la práctica, la intención tiene más peso; más aún, lo que «yo» debería hacer se convierte en un derecho para todos los demás, así como mi deber hacia otras personas.

Se podría argumentar que el imperativo categórico de Kant es una

variante de la regla de oro de Jesús (Mt 7:12) o doble mandamiento del *amor (Mc 12:18–32), pero esto no sería del todo exacto. La ética de Kant no depende de Dios o de la *encarnación de Dios en Cristo, sino única y plenamente de la razón, y de la razón por sí sola. Tal vez sería mejor afirmar, sobre todo si se piensa que el imperativo de Kant se mueve en la dirección de la regla de oro, que el imperativo categórico de Kant ya se había formado (espiritualmente, intelectualmente, etc.) en el seno de una cultura marcada en un sentido general por una ética cristiana, y que su razonable teoría ética solo encontró una manera de confirmar lo que había absorbido en las fuerzas básicamente socializadoras. Nos preguntamos: «¿Qué tiene que ver Jesús con la Ilustración?«

2.3. La ética utilitarista. Dos pensadores ingleses, primero Jeremy Bentham (1748–1832) y luego John Stuart Mill (1806–1873), reformularon una ética cristiana cultural y rechazaron la idoneidad de la ética deontológica de Kant. El utilitarismo clásico se puede decir que tiene tres características principales: es consecuencialista, universalista y (en algunos casos) hedonista. Es consecuencialista por cuanto lo que convierte a una acción en correcta son las consecuencias de esa acción. Es universalista en el sentido de que un partidario de la ética utilitarista juzga las consecuencias para todos los que se ven afectados por la acción. Es hedonista por cuanto el utilitarista clásico (y aquí estamos pensando en Bentham, no en Mill) identifica «bueno» con «placer» y «malo» con «dolor». Así que una acción es correcta si, y solo si, se produce (consecuencialista) el mayor bien (hedonismo) para el mayor número (universalista); o, como dice la clásica máxima: «El fin justifica los medios». Mill pensó que la regla de oro era la versión de Jesús del utilitarismo, lo que convertiría la teoría ética de Mill en la más religiosa de todas las teorías éticas. Además, uno debe empezar a pensar en la escatología cristiana, incluido el juicio final, así como los cielos nuevos y la tierra nueva, como últimas consecuencias, y en que hay que moldear toda ética para que vaya en esa dirección. Aunque la ética de Jesús efectivamente está enmarcada por la *escatología, lo que da forma a esa escatología es una determinada teología de la revelación, lo que hace que nos preguntemos: «¿Qué tiene que ver Jesús con Inglaterra?«

3. Ética de Jesús.

Jesús no encaja fácilmente en ninguna de estas teorías, pero cada una de estas teorías éticas —de la virtud, deontológica y utilitarista—, afirma algo cierto sobre cómo «hizo» Jesús la ética. Tenemos que preguntarnos cómo sonaba Jesús —esto es, moralmente hablando— en el mundo de los judíos de la Galilea en el siglo I. Lo que tal vez llame la atención del especialista en ética acerca de Jesús es que su ética no era filosófica, ya que Jesús no utilizó el lenguaje filosófico de su época. En la historia de la recepción del antiguo discurso filosófico y ético, probablemente el filósofo por excelencia del mundo antiguo fuera Aristóteles (o Platón y Aristóteles), pero el enfoque filosófico de Aristóteles a la ética de la virtud no es la manera en que Jesús operaba. Como dice Hauerwas: «los cristianos no están llamados a ser virtuoso. Estamos llamados a ser discípulos «(Hauerwas 2007, 75). Por otra parte, la ética de Jesús es universal: él llama a judíos corrientes de Galilea, a los de Judea, a mujeres, samaritanos, pobres y marginados (Dunn, 489–541). La teoría ética de Jesús es ecléctica puesto que hay una serie de elementos operando cada vez que Jesús «hace» ética, a veces con un elemento que juega un papel importante, mientras en otro contexto lo hace otro elemento distinto, y cada uno de los enfoques filosóficos de la ética entra en juego. Jesús «hizo» ética desde dos ángulos: las fuentes o la orientación de la ética de Jesús desde lo alto desde abajo, y luego el carácter de la ética de Jesús como ética mesiánica y también como ética eclesial.

3.1. Fuentes y orientación de la ética de Jesús

3.1.1. Ética de lo alto: la Torá. Jesús emerge de la historia de Israel, en la que Dios habla desde lo alto al ser humano, siendo el elemento más destacado del hablar de Dios la Torá, la ley de Moisés. La historia paradigmática se encuentra en Éxodo 19–24, con los Diez Mandamientos que aparecen en Éxodo 20, todos ellos relatados de una forma renovada en el Deuteronomio. Dios había hablado con Adán y Eva y Abraham y José mucho antes que *Moisés, y este mismo Dios seguía hablando a Israel a través de los profetas y sacerdotes. La singular expresión del profeta era: «Así dice el Señor». Todo acerca de la ética de Jesús surge a partir de esta historia en la que Dios le había hablado directamente a Israel. Así pues, su ética funciona a modo de «comentario» sobre la historia de esa voz divina y se puede clasificar dentro de lo que habitualmente se denomina «la teoría del mandato divino» (Mouw). La

característica más asombrosa de la ética de Jesús es que mientras Jesús habla claramente en nombre de Dios, y por lo tanto encaja claramente en el perfil de *profeta, nunca proclama: «Así dice el Señor». En vez de eso, habla en nombre de Dios directamente. Sus palabras son, ni más ni menos, que una ética de lo alto. El Sermón del Monte, el resumen clásico de la ética de Jesús, termina con unas palabras a este efecto: «Y cuando terminó Jesús estas palabras, la gente se admiraba de *su* doctrina; porque les enseñaba como *quien tiene autoridad*, y no como los escribas» (Mt 7:28–29). Y viene a nuestra mente el firme y autoconsciente *egō* («Yo») de Mateo 5:17–48, así como su afirmación en Nazaret (Lc 4:21), su llamamiento a los *discípulos (Mc 1:16–20), sus enseñanzas sobre el amor a Dios y a los demás (Mc 12:28–32), la Regla de Oro (Mt 7:12), lo que dice acerca del *ayuno (Mc 2:18–22) y el *sábado (Marcos 6:1–6), y en general su estatus de autoridad entre sus seguidores. La ética de Jesús es una ética de lo alto porque habla directamente en nombre de Dios.

En el centro de las enseñanzas morales o ética de Jesús se encuentra el *amor (Schnackenburg, 88–97; Stuhlmacher, 98–107; Dunn, 583–89): sus seguidores debían amar a Dios con todo su corazón, alma, mente y fuerzas, y amar a los demás como se amaban a sí mismos (Mc 12:28–32 par.). De forma espectacular, Jesús convirtió a los «enemigos» en prójimos (Mt 5:43–48; Lc 10:25–29, 30–37). Aunque esto se puede suavizar con la noción moderna de la tolerancia, la enseñanza de Jesús aquí es más radical: redujo la Torá a amar a Dios y amar a los demás y proporcionó una cuadrícula hermenéutica mediante la cual sus seguidores ahora pueden entender cómo vivir a medida que el reino de Dios va ampliando su radio de acción. Tanto si tomamos la versión mateana (todas las leyes dependen de estos dos mandamientos [Mt 22:40]) como la marcana (los dos grandes mandamientos), cada uno muestra una hermenéutica moral, y esto se va desarrollando a través de diversos incidentes registrados en los Evangelios, incluidos la parábola del buen samaritano (Lc 10:25–38), la Regla de Oro (Mt 7:12), los asuntos más importantes de la Torá (Mt 23:23–24) y *comunión de mesa de Jesús con los *pecadores (Mc 2:13–17), incluidas las *mujeres (Lc 10:38–42). Este mandamiento de amar a Dios y a los demás se convirtió en algo fundamental mientras los primeros cristianos iban encontrando su lugar en el mundo romano (cf. Rom 12:19; 13:9; Gal 5:14; Sant 2:8).

Pero limitar la manera en que Jesús «hizo» ética a una postura de

mandato divino o a una postura de la Torá no permite captar adecuadamente cómo funcionaba la ética de Jesús. La ética ecléctica de Jesús requiere que exploremos otras dimensiones de cómo Jesús amplió otro elemento de ese hablar de Dios en la historia de Israel.

3.1.2. Ética del más allá: los Profetas. El genio de los profetas de Israel fue que hablaron al pueblo en nombre de Dios a la luz de lo que Dios haría o podría hacer en el futuro. En otras palabras, la carga de los profetas era hacer que el futuro de Dios influyera en el presente. A esto podemos llamarlo una «ética del más allá», y nos lleva un paso más allá de una ética de lo alto y un paso más cerca de cómo Jesús «hizo» ética. Hay muy poca en la teoría ética moderna que se corresponda con esa ética, pero la postura ética de Jesús hacia el presente estaba fuertemente influenciada por su visión del futuro de Dios. Su ética del más allá fue tal vez el elemento más importante de su ética. En esto, Jesús está del lado de los profetas de Israel porque su ética fluía directamente de su visión del reino de Dios. Nos encontramos con la pura fuerza del lenguaje del reino de Jesús a través de más de un centenar de apariciones en los Evangelios sinópticos, que luego avanza hasta cierto punto gracias a la conceptualización que hace Juan del reino con su expresión «vida eterna». Posteriormente cristaliza en varias observaciones paulinas (por ejemplo, 1 Cor 15:20–28; Flp 2:6–11) y se esboza gráficamente en Apocalipsis 20–22. Todo esto sitúa al oyente de la ética de Jesús frente a la ética escatológica, un conjunto de normas basadas en su creencia de lo que está por venir.

¿Qué entendemos por «reino«? Durante años, los biblistas se han preocupado por el tiempo del reino (véase REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS): ¿es presente, futuro, o ambos (inaugurado)? Los intérpretes no pueden renunciar a los claros pronunciamientos de Jesús sobre la inminencia del reino (Mt 10:23; Mc 9:1; 13:30), pero tampoco pueden ignorar la visión un tanto más distante y el futuro de Jesús sobre el reino, tal como se encuentra a menudo en Lucas. De ahí que la idea de una escatología inaugurada ha atraído a muchos intérpretes. Sin embargo, discernir el tiempo del reino es un prolegómeno de la definición del reino, y aquí los especialistas no se han mostrado tan activos, conformándose más bien con formulaciones algo más flexibles. Mientras B. Chilton sostiene que se refiere a Dios actuando con fuerza, muchos lo han tomado en el sentido de un «reino dinámico» (en lugar de

«gobierno»), y esto se ha traducido tanto en esfuerzos por conseguir la justicia social como en la soteriología de la justificación. Una vez más, ninguno de los dos es lo suficientemente definitivo. Hubiera sido imposible que un galileo o un judío de la época de Jesús le escuchara realizar la sorprendente afirmación de que el reino había amanecido (llegado o a punto de llegar) y no se preguntara por lo que podríamos llamar «la cuestión de David». En otras palabras, el término *reino* en el mundo judío siempre llevaba consigo el sentido de Dios como rey a través de un descendiente de David (véase HIJO DE DAVID), Israel como ciudadanos del reino, la tierra como espacio sagrado de ese reino davídico y el cumplimiento de la observancia de la Torá de una manera plena (como en Jr 31:31–34). Además, iba acompañado de un poder salvífico escatológico que trabajaba por traer la victoria sobre los poderes cósmicos y el mal sistémico, así como para sanar, liberar, salvar y transformar a los ciudadanos del reino en el pueblo especial de Dios. Este poder escatológico es una gracia interior que transforma; es decir, es el tipo de árbol que produce el tipo de fruto adecuado (Mt 7:16–20). En los estudios académicos contemporáneos el concepto de *reino* no solo se ha desligado del de «Israel», sino también del de «iglesia»; a su vez, se ha espiritualizado o socializado, y a veces equivale a poco más que actos sociales de benevolencia o poderes que operan en este mundo, en lugar de la formación de una comunidad. Para Jesús, el reino se habría asociado inmediatamente con Israel como el remanente salvo que ha experimentado el poder salvador de Dios en la nueva era (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN). A pesar de que hay que afirmar esa conexión con cuidado y con matices, el reino y la *iglesia están mucho más relacionados de lo que a menudo se reconoce.

El elemento más notable de la ética de Jesús del más allá era que el futuro ya había comenzado a surtir efecto en el presente. Este es el argumento de Mateo 4:17, unas palabras que lindan con el Sermón del Monte y toda declaración ética de Jesús: «Desde entonces comenzó Jesús a predicar, y a decir: Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado». Una y otra vez en las enseñanzas de Jesús el futuro incide sobre el presente de tal manera que en Jesús ya se está haciendo realidad un nuevo día. Por lo tanto, «Esta no es una éticas corriente, ni una mera extensión de la intensificación de la ética judía…. Se trata de la ética del reino» (Hagner, 48 [cf. Manson, 43–57]). Y el llamamiento

fundamental a *arrepentirse (Mc 1:14–15) surge directamente de la tradición profética, mientras que la llamada fundacional a creer/confiar encamina al discípulo hacia la obra que Dios está haciendo ahora mismo en Jesús a la luz del reino venidero (Schnackenburg, 42–58; Schrage, 40–43).

Desde los trabajos pioneros de J. Weiss y A. Schweitzer el componente escatológico de la ética de Jesús ha sido tanto apreciado como exagerado, pero no se puede negar su fuerza en textos como Marcos 1:16–20; 2:13–17; 3:31–35; 8:34–9:1; 9:42–49; 10:17–31, 35–45, así como, por ejemplo, Mateo 10:34–36; Lucas 6:20–26, 46–49; 9:57–62; 12:1–12. Toda la tradición evangélica, sin excluir el énfasis de Juan en la realización de la vida eterna en el ahora, formula toda la ética de Jesús con una ética del más allá. Como se ha sostenido desde hace un siglo, la ética de Jesús es una ética escatológica; es decir, mantiene que lo que Dios había prometido para el futuro comenzaba a tomar forma en el aquí y ahora (véase ESCATOLOGÍA). Lo que sigue a continuación son los temas principales de ese reino futuro y, por tanto, de la visión que Jesús tiene para sus seguidores (J. Dunn etiquetas algunos temas similares como «tener hambre de lo que es correcto», Dunn, 563–83).

3.1.2.1. Paz. Tanto en el AT como en la tradición judía, *paz (*šālôm*) hace referencia al florecimiento del pueblo de Dios en este mundo como resultado de las bendiciones de Dios sobre ellos. De ahí que la paz inevitablemente entrañe la ausencia de guerra. Sin embargo, la ausencia de la guerra no es la paz; para que exista paz, el pueblo de Dios necesita ser liberado de la opresión a fin de *adorar a Dios en santidad, temor y amor (Lc 1:67–79). Por consiguiente, la paz tiene que ver con el hecho de habitar la tierra de forma segura, obediente y abundante. De esto se desprende que la paz puede convertirse en una satisfacción interna y una conciencia de vivir delante de Dios en verdad y seguridad. La defensa que hace Jesús de la paz no es una simple ilusión, sino más bien una visión escatológica que ya está echando raíces entre sus seguidores (Mt 5:9; 10:34; Lc 10:5–6; 19:42) (Yoder).

3.1.2.2. Justicia. *«Justicia» se refiere en la tradición judía a una sociedad y a unos individuos que se atienen a la voluntad de Dios para este mundo, y por tanto el término *justo* tiene un componente intrínsecamente relacional: con Dios, con uno mismo, con los demás y con este mundo. El término lo abarca todo; es decir, la persona justa es

aquella que se relaciona con Dios, consigo misma, con los demás y con el mundo tal como Dios pretende. El término no se puede relegar al mundo social, reservando la espiritualidad y la religión al mundo privado de la *oración y el culto. Los profetas de Israel, y por ende también Jesús, criticaron duramente a Israel y sus líderes cuando se descuidaba u oprimía a los pobres, las viudas y los huérfano: aquellos que eran marginados debido a su falta de poder y recursos. Por lo tanto, desde la escena inicial de Lucas en la *sinagoga de Nazaret (Lc 4:16–30) hasta la escena de Jesús en Mateo cuidado de los enfermos en el *templo (Mt 21:14), Jesús busca la justicia (Yoder).

3.1.2.3. Compasión económica. Desde la época de la legislación deuteronómica en adelante, y especialmente entre los profetas, el cuidado explícito de la Torá por los pobres se convirtió en el centro de cualquier noción del pueblo de Dios que vive en la tierra. Por lo tanto, según le va a los pobres, así le va a Israel según el juicio de Yahvé (véase RICOS Y POBRES). Leemos tales críticas en Miqueas, Oseas, Joel, Amós, Isaías y Jeremías. En consecuencias, no es sorprendente que Jesús demuestre una opción preferencial por los pobres al hablar del reino de Dios, y no hay nada más potente en las tradiciones acerca de Jesús que el Magnificat de su madre (Lc 1:46–55), las exigencias de *Juan el Bautista sobre la distribución económica en Lucas 3:10–14 y el sermón inaugural de Jesús (Lc 4:16–30) y las bienaventuranzas (Lc 6:20–26). Una y otra vez, y destacado especialmente en el Evangelio de Lucas, nos encontramos con que los ojos de Jesús puestos sobre los pobres muestran una compasión radical como primer paso en la realidad del reino.

3.1.2.4. Integridad moral. La expectativa profética de aquel día en que Dios redimiría a Israel y lo colocaría firmemente en la tierra era un día en el que Israel sería obedecido de corazón, de una manera nueva y más completa (Jr 31:31–34). De ahí que las enseñanzas radicales de Jesús en Mateo 5 sobre el homicidio, la lujuria, el adulterio, el *divorcio, los *juramentos, la venganza y el amor hacia los enemigos, no son solo una demanda que se hace a los discípulos, sino más bien un esbozo de cómo son los ciudadanos del reino cuando son tomados por las fuerzas salvíficas del reino. La crítica constante de Jesús de la hipocresía encaja con esta visión profética escatológica de la integridad moral (Mt 6:1–18; 23:1–39).

3.1.2.5. Crítica al Imperio. Algunos estudios recientes (por ejemplo,

Carter) sostienen que el mundo de Jesús no era judío, sino que tenía un ojo puesto en los romanos, y que su postura profética se extiende también hacia *Roma. Es decir, que Jesús dijera «reino» era dar a entender «imperio», que decir «rey» era dar a entender «emperador», y que decir «reino de Dios» equivalía a decir «no el imperio de César». Muchos estudios que siguen esta línea tienen tanto de lectura apriorística como de exégesis, pero el desequilibrio causado por la exageración no debe contrarrestarse con el desequilibrio del rechazo. Resulta difícil leer el relato del nacimiento de Jesús en Lucas 2:1–15 y escuchar palabras como «buenas nuevas», «salvador» y «paz» (aunque no procedan de los labios de Jesús) y no oír los ecos de esas mismas palabras en innumerables proclamas de César en el Imperio Romano. Sin duda que aquí tenemos un eco de la crítica a César y al imperio. Pero Jesús parece discrepar del poder gubernamental, ya sea judío, romano o ambos. Es él quien llama a Antipas «zorro» (Lc 13:32), quien promete a sus discípulos el «reino» (Lc 12:32), y quien hizo los comentarios absolutamente provocativos sobre el impuesto del templo, en los que afirmó que los «hijos del reino eran libres» (Mt 17:24–27), y sobre la moneda de César, cuando instruyó a los fariseos y herodianos que le dieran al César lo que era del César y a Dios lo que era de Dios (Mc 12:13–17). El hecho de que en la cruz de Jesús estuviera escrito «rey de los judíos» muestra claramente que la visión de Jesús sobre reino pugnaba con la de César, ya fuera en todo el Mediterráneo o más particularmente el que estaba establecido en Jerusalén. El comentario de Jesús sobre la moneda de César es cuando menos evasivo, lo que entonces sería cuasi político, pero probablemente su declaración es deliberadamente provocativa y acusatoria: si los fariseos y *herodianos tienen monedas de César, pueden pagarle los impuestos, pero Jesús insinúa que su principal llamamiento es el de Dios, lo que atenúa la autoridad del César (Schrage, 107–15). Todo esto forma parte de la postura profética de Jesús hacia este mundo como el emisario de Dios que revela la voluntad de Dios para sus seguidores. Además de estos textos hay que tomar nota desde otro ángulo de los textos de Jesús sobre la paz (véase el apartado 3.1.2.1), en los que aboga por un enfoque no violento y alternativo para cumplir la voluntad de Dios, una postura directamente contraria a la de los zelotes.

3.1.2.6. Recompensas. Jesús habla de recompensas y castigos lo

suficiente como para hacer que tanto los seguidores de las tesis éticas cristianas tradicionales como de los puntos de vista éticos altruistas modernos se sientan muy incómodos y busquen explicaciones (Ladd, 131–32). Sin embargo, incluso si se trazan indicios de la naturaleza intrínseca de la excelencia moral (Hurst, 214), el tema merece una consideración más cuidadosa. Algunos le han dado bastante importancia a las enseñanzas de Jesús como para establecer cómo ordenó este a sus discípulos: algunos serían «grandes», mientras que otros serían «pequeños» (Mt 5:19). Puede que un estudio reciente realizado por G. Anderson haya resuelto finalmente la tensión para los altruistas. Su argumento es que el judaísmo del Segundo Templo asistió a un cambio en el lenguaje sobre el «pecado», que pasó de tener el sentido de carga al de deuda. Así como la resolución de las cargas era el «perdón» o la retirada de la carga, la eliminación de la deuda era el crédito o los méritos. Sin embargo, es importante entender que se trata de marcos retóricos y no de categorías ontológicas. Hacer buenas obras y verlas como «mérito» no supone que Dios atribuya méritos a la cuenta moral de una persona de modo que cuando llegue el momento del ajuste de cuentas divino los méritos de uno, es decir, las obras de justicia, se sumen a favor de uno. Más bien, se trata de mundos metafóricos con implicaciones retóricas. «Recompensa» se convierte, pues, en una forma de hablar sobre el reino de Dios y aquellos que van a entrar, no en un sistema soteriológico basado en la acumulación de méritos. Jesús habla habitualmente de «recompensas», que es casi un sinónimo de «mérito», y utiliza un lenguaje típico del mundo lingüístico, metafórico y retórico del judaísmo del Segundo Templo (Mt 5:12; 6:1; 10:41; 20:8; Jn 4:36). Su provocativa parábola de los labradores de la viña (Mt 20:1–16; véase también Lc 17:7–10) da un vuelco a cualquier noción de mérito al tiempo que emplea el lenguaje de las recompensas.

Esta orientación futura de la visión moral de Jesús condena todas las teorías morales que se niegan a establecerse sobre la base de la escatología. La ética utilitarista de Mill es un hueso seco en comparación con la de los profetas de Israel y Jesús: el «consecuencialismo» de este último no solo es un mundo mejor o incluso la felicidad personal; en última instancia, es la gloria de Dios cuando Dios establece su reino en este mundo. Y una ética de la virtud sin escatología, que es lo que Aristóteles le ofreció al mundo, no se puede comparar con la ética de la

virtud que encontramos descrita en N. T. Wright, O. O'Donovan y G. Stassen y D. Gushee. Una ética sin conformar por la escatología no es la ética de Jesús ni una ética cristiana. Sin embargo, lo que le hace la escatología a la ética de Jesús es que sus mandamientos pasen de ser enseñanzas morales a llamamientos a entregar todo nuestro ser a Dios en la persona de Jesús (Ladd, 123–27). Como señaló G. Ladd hace una generación, en la misma medida en que el reino se ha realizado, así se puede cumplir su ética.

Pero una vez más hay una dimensión de la ética de Jesús que no la abarca ni una ética de lo alto ni una ética del más allá. Sin embargo, es una ética que resulta inherente a la historia de Israel y que, de hecho, a menudo se convirtió en la forma predominante de reflexión ética.

3.1.3. Ética de abajo: la Sabiduría. Esta tercera dimensión de la ética de Jesús surge de una dimensión de la historia de la Biblia y la historia judía demasiado a menudo ignorada en la teoría ética contemporánea, así como en los análisis de la ética de Jesús (pero véase Schnackenburg, 86–88; Harvey, 140–68; Crossan; Borg). Quienes están familiarizados con la tradición sapiencial de Israel notan la llamativa ausencia —o cuando menos una importante falta de énfasis— de una ética conformada por la Torá y de un conjunto de mandamientos basados en la revelación, así como de un hilo conductor escatológico para la moral. La sabiduría no era una ética de lo alto, ya que carecía de una forma escatológica, ni una ética del más allá. Los escritos sapienciales como Proverbios, Eclesiastés, Job y Eclesiástico, no afirman: «Dios dice que hay que hacer esto». Al contrario, la tradición sapiencial está anclada en la observación humana inductiva. Por tanto, la sabiduría discierne cómo vivir en el mundo de Dios a la manera de Dios, pero este tipo de sabiduría solamente la pueden adquirir aquellos que son receptivos a la formación, al prometedor sabio que se muestra receptivo a la sabiduría de su padre y su madre. Una cultura de la sabiduría es intrínsecamente tradicional, jerárquica, intelectual e intuitiva. Confía en la observación humana y discierne las intenciones de Dios para este mundo, y transmite esta sabiduría a la siguiente generación, algo que esta, a su vez, también deberá hacer con la siguiente. Cuando Jesús ocupó su lugar dentro de la tradición sapiencial viviente de Israel, vivir en el mundo de Dios convirtió «el modo de Dios» en una cruz a través de su propio sufrimiento, así como de su uso de la cruz como modo de vida (Mc 8:32–

9:1; Lc 9:23).

Jesús enseña con mucha frecuencia a sus seguidores cómo han de vivir, y apoya sus enseñanzas nada menos que en la observación inductiva (Witherington, 147–208). En el Sermón del Monte esto se aprecia con mucha claridad, por ejemplo, en el imperativo de Jesús de andar una segunda milla (Mt 5:38–42) o en su enseñanza sobre una justicia decidida como forma de vivir en el aquí y ahora porque la distracción de tratar de vivir para Dios y para el dinero crea ansiedad (Mt 6:19–34). Sus instrucciones misioneras a veces participan de una dimensión sapiencial (Mt 10:10, 16, 24–25 par.), al igual que otras enseñanzas (Mt 11:4–6, 16–19 par.; véase también Mt 11:28–30). Un elemento central de las enseñanzas sapienciales de Jesús, pero no limitado exclusivamente a las sapienciales, son sus parábolas, que convierten la realidad ordinaria en muestras icónicas de los caminos de Dios en este mundo (e.g., Mt 13:1–52; Mc 4:1–34).

Pero de nuevo hay que decir que todavía no tenemos un esbozo completo de la ética de Jesús: la suya es una ética de lo alto, del más allá y de abajo. Pero hay más.

3.2. Carácter de la ética de Jesús

3.2.1. Mesiánica. La ética de Jesús es una combinación de una ética de lo alto, una ética del más allá y una ética de abajo, que combina lo revelador y lo legal con lo profético y con las tradiciones sapienciales de Israel, pero en Jesús hay algo singularmente distinto. Jesús se vio a sí mismo mediante nada menos que categorías escatológicas y mesiánicas, y eso significa que su ética es en esencia una ética mesiánica. Ni un solo elemento de la ética de Jesús tiene sentido (y la expresión cumbre sería el Sermón del Monte), hasta que interpretamos su ética como una visión mesiánica. Y una vez que la entendemos como mesiánica, podemos comprenderla en su totalidad, especialmente sus elementos radicales. Como dice E. Lohse: «la palabra de Jesús no se puede separar de aquel que la pronuncia» (Lohse, 70 [véase también Stuhlmacher, 102–3]).

Así pues, en el centro de la ética de Jesús se encuentra la creencia acerca de sí mismo, que en verdad él era quien había llevado la ley y los profetas del Antiguo Testamento (así como la sabiduría) a su cumplimiento o punto decisivo en lo que él era, lo que hacía y lo que enseñaba (no solo aquí, sino esp. Mt 5:17–20). Hay una dimensión de la Torá, una dimensión sapiencial y una dimensión profética: una ética de

lo alto, del más allá y de abajo. Pero Jesús toma cada una de ellas a un nuevo nivel en tanto que él mismo es la Torá, la sabiduría y el profeta que había de venir. Además, él está sobre el precipicio de las edades, mira hacia el más allá de los cielos nuevos y la tierra nueva y llama a sus seguidores a contagiarse de esa visión y hacerla realidad, hasta donde sean capaces, en el aquí y ahora.

La cita inicial de los Evangelios sinópticos es que Jesús llama a algunos pescadores para que le sigan (Mc 1:16–20; cf. Lc 5:1–11). El término «seguir» (*akoloutheō*) resuena a través de los Evangelios (por ejemplo, Mt 4:25; 8:10, 19, 22:23; 9:9, 19; 10:38; 16:24; 19:21, 27–28; 20:34; 21:9; 26:58; 27:55), un término que denota coste y compromiso, pero a veces se hace más concreto en el hecho de ir detrás de Jesús en el acompañamiento habitual de él como rabino o un amigo. Una y otra vez esto se aplica a los seguidores de Jesús, de manera que su propia vida es una plantilla para mostrarles cómo deben vivir: su sufrimiento es el sufrimiento de ellos (Mc 8:34–9:1; 10:35–45); lo que le sucede a él es lo que les sucede a ellos (Mt 10:24–25; 23:33–39). El hecho de que más adelante los apóstoles conciban la ética cristiana como una ética de la cruz y de la resurrección (Rom 6:1–14) no es más que una extensión de la ética mesiánica que ya observamos en vida de Jesús.

Sin embargo, Jesús no es uno de los discípulos; él no es uno de los Doce, sino que está sobre los Doce (Mt 10:1–4; 19:28). Esto se traduce en su señorío como el designado por Dios para ser el agente de redención y el medio que marca el comienzo el reino, el que convoca a otros a ese reino. Dicho de otra manera, su señorío sobre los Doce se puede traducir en su condición mesiánica.

Aún más importante, el patrón de la vida de Jesús da una nueva forma a la ética de Jesús: su vida es una vida de abnegado servicio a los demás (Mc 10:35–45) que encuentra su verdadera realización en su *muerte en la cruz, lo que lleva a la totalidad del «seguimiento» a adoptar un patrón cruciforme (Hays, 73–85). Pero la cruz no es el único patrón, porque así como las propias parábolas y enfrentamientos verbales de Jesús concluyen con una nota de victoria sobre los poderes, tampoco la muerte en la cruz es la última palabra, ni de sus propios labios (Mc 8:31) ni de la descripción que hacen los Evangelios: la última palabra es *la resurrección y la vida. Impregnando los patrones de la cruz y la resurrección en la vida de Jesús está la presencia del Espíritu,

que faculta tanto a Jesús (Lc 4:14, 18) como a sus seguidores (Lucas 11:13).

El Sermón del Monte solamente cobra sentido en relación con la persona de Jesús. Jesús no ofrece principios abstractos o simplemente su versión de la Torá para una nueva sociedad. Una y otra vez el sermón llama la atención sobre Jesús como el revelador, como el que inaugura una nueva forma de vida para sus seguidores. Su ética de lo alto y del más allá se traduce en un testimonio de quién es, es decir, en una ética mesiánica. De esto modo, sus enseñanzas morales dan lugar en el ofrecimiento de sí mismo a sus discípulos, o, dicho de otra manera, él los llama a sí mismo, y en la participación con él y con su visión los discípulos son transformados en la plenitud de una visión moral del reino. Ha habido mucha discusión, que mana originalmente de la teología de la gracia de la Reforma en sus dos versiones, la luterana y la reformada, a la hora de considerar el llamamiento de Jesús a seguirle. Los protestantes se muestran cautelosos al decir que todo es debido a la gracia y el empoderamiento del Espíritu. Esto ha llevado a muchos a buscar pistas sobre el modo de leer el Sermón del Monte basándose en la gracia. Un ejemplo es que Jesús predica el reino, el reino significa salvación, y esto quiere decir que el discipulado deriva del hecho de haber sido salvados. Esto es teológicamente tranquilizador, si tan solo Jesús hablara como lo hacemos nosotros. Pero en el centro del estudio bíblico está el respeto por el lenguaje del enfoque de Jesús a la ética. Jesús llama a sus seguidores a seguirle y obedecerle, y esto significa hacer lo que él dice. El que las enseñanzas morales de Jesús puedan explicarse a través de otra rejilla teológica que la que él mismo ofrece no hace sino ilustra la flexibilidad de las tradiciones éticas, pero también la singularidad del enfoque del propio Jesús: conmociona al oyente como una ética de lo alto que provoca la pregunta «¿Quién es este hombre?» Es decir, la ética de Jesús es mesiánica.

3.2.2. Eclesial. La visión de Jesús no es para individuos aislados, porque Jesús crea una nueva *familia (Dunn, 592–99). Así como Aristóteles entendió que el verdadero florecimiento solamente se producía a través de la amistad, Jesús vio que el verdadero reino solo podía vivir en el contexto de una comunión «eclesial» de ciudadanos del reino. La palabra hermenéutica clave para Jesús, «reino», es un término que inmediatamente crea la imagen de una sociedad marcada por la

shalom, la justicia, el amor y la sabiduría. Pero trascendiendo lo que quería decir Aristóteles en sus discusiones sobre la amistad, y volviendo a capturar el propio sentido de identidad familiar de Israel, esta ética de Jesús era para ser vivida en el contexto de una comunidad del reino, la *ecclesia*. Si bien muchos discutirían que Jesús utilizara un término que se pudiera traducir directamente como «iglesia» (Mt 16:17; 18:17), la noción aflora a menudo en la tradición del Evangelio cuando Jesús habla de cosas como la nueva familia (Mc 3:31–35). Esto no debería sorprendernos, ya que los estudios sociológicos sobre Jesús y la iglesia primitiva frecuentemente hablan de los mesianistas como un movimiento sectario conformado por una ética sectaria (Meeks, 98–108).

De hecho, esta nueva familia de Jesús crea división en el mundo de sus discípulos. Si tomamos la forma suavizada o la forma, probablemente más original, más dura, Jesús dijo que seguirle a él entrañaba la división de la familia e incluso la necesidad de «odiar» a los miembros la la familia natural de uno (Mt 10:37–39; Lc 14:26–27). Analizada en términos más generales, esta ética divisiva de Jesús que llega a separar familias implica una relación de confrontación entre Jesús y los grupos sectarios establecidos de su época: uno a uno, los fariseos, los herodianos, los zelotes, los saduceos y tal vez incluso los esenios encontraron alguna falta, algún extremismo o algún elemento polémico en Jesús. Aquellos que abrazan una visión de una nueva comunidad eclesial dentro de Israel puede esperar encontrar oponentes dentro del judaísmo. No se trata de Jesús contra el judaísmo; este es Jesús formando una nueva visión para Israel dentro del judaísmo.

Como el Mesías formó una comunidad de seguidores, así la ética de Jesús es una ética de la comunidad mesiánica. Es suprema e irreductiblemente eclesial. Pocos han hecho hincapié en este tema como elemento central de la ética cristiana como S. Hauerwas, quien comentó lo siguiente sobre el Sermón del Monte: «El sermón, por tanto, no es una lista de requisitos, sino más bien una descripción de la vida de un pueblo reunido por y en torno a Jesús» (Hauerwas 2007, 61). Así pues, la iglesia es el contexto de la ética de Jesús. Esto lo vemos pasaje tras pasaje: el enfoque de Jesús sobre el amor o la Regla de Oro (Mt 7:12; Mc 12:28–32) evocan la figura de una persona que ama a las demás y forma de este modo una comunidad. La declaración radical de Jesús de que sus seguidores deben dejar aún sus sacrificios con el fin de buscar la

reconciliación revela su preocupación por la vida comunitaria y la comunión (Mt 5:21–26). Incluso su madre y sus hermanos y hermanas tendrían que cruzar el umbral para sentarse alrededor de él y unirse a la nueva comunidad (Mc 3:31–35). Todo, su forma de llamar a Dios «Padre», viéndose a sí mismo como «Hijo» de Dios y a sus seguidores como «hermanos y hermanas», habla de la naturaleza eclesial de su visión y de su ética.

Véase también MANDAMIENTO; DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; DIVORCIO; JUSTICIA, RECTITUD; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; LEY; AMOR, MANDAMIENTO DEL AMOR; JURAMENTOS; ARREPENTIMIENTO; RICOS Y POBRES; SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA.

BIBLIOGRAFÍA. **G. A. Anderson**, *Sin: A History* (New Haven: Yale University Press, 2009); **P. L. Berger y T. Luckmann**, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, NY: Doubleday, 1966); **D. Bonhoeffer**, *Discipleship*, trad. B. Green y R. Krauss (Mineápolis: Fortress, 2001); **M. Borg**, *Jesus, A New Vision* (San Francisco: Harper & Row, 1987); **W. Carter**, *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide* (Nashville: Abingdon, 2006); **B. D. Chilton**, *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom* (SNTU B/1; Freistadt: Plöchl, 1979); **J. D. Crossan**, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991) - existe edición castellana: Jesús. Vida de un campesino judío (Barcelona: Crítica, 1994); **J. D. G. Dunn**, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **J. F. Fletcher**, *Situation Ethics: The New Morality* (LTE; Louisville: Westminster John Knox, 1997); **J. P. Greenman et al.**, *The Sermon on the Mount Through the Centuries: From the Early Church to John Paul II* (Grand Rapids: Brazos, 2007); **D. A. Hagner**, «Ethics and the Sermon on the Mount», *ST* 51 (1997) 48; **A. E. Harvey**, *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus* (Filadelfia: Trinity Press International, 1990); **S. Hauerwas**, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981); ídem, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983); ídem, *Matthew* (BTCB; Grand Rapids: Brazos, 2007); **S. Hauerwas y S. Wells**, eds., *The Blackwell Companion to Christian Ethics* (Oxford: Blackwell,

2006); **R. B. Hays**, *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996); **T. Honderich**, ed., *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford: Oxford Univeristy Press, 2005); **L. D. Hurst**, «The Ethics of Jesus», *DJG* 210–22; **G. E. Ladd**, *A Theology of the New Testament* (ed. rev.; Grand Rapids: Eerdmans, 1993) 118–32 - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Terrassa: CLIE, 2002); **P. Lapide**, *The Sermon on the Mount: Utopia or Program for Action?* trad. A. Swidler (Nueva York: Orbis, 1986); **E. Lohse**, *Theological Ethics of the New Testament*, trad. M. E. Boring (Mineápolis: Fortress, 1991); **R. N. Longenecker**, ed. *Patterns of Discipleship in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); **T. W. Manson**, *Ethics and the Gospel* (Londres: SCM, 1960); **H. K. McArthur**, *Understanding the Sermon on the Mount* (Nueva York: Harper, 1960); **W. A. Meeks**, *The Moral World of the First Christians* (Filadelfia: Westminster, 1986); **R. J. Mouw**, *The God Who Commands* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990); **O. O'Donovan**, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1994); **J. Piper**, *Desiring God: Meditations of a Christian Hedonist* (ed. rev.; Colorado Springs, CO: Multnomah, 2011) - existe edición castellana: Deseando a Dios (Fundación Desiring God, sf); **C. Quarles**, *Sermon on the Mount: Restoring Christ's Message to the Modern Church* (Nashville: B & H Academic, 2011); **W. C. Reuschling**, *Reviving Evangelical Ethics: The Promises and Pitfalls of Classic Models of Morality* (Grand Rapids: Brazos, 2008); **J. T. Sanders**, *Ethics in the New Testament: Change and Development* (Londres: SCM, 1986); **R. Schnackenburg**, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 1:*Von Jesus zur Urkirche* (HTKNTSup 1; Friburgo: Herder, 1986); **W. Schrage**, *The Ethics of the New Testament*, trad. D. E. Green (Filadelfia: Fortress, 1988); **G. H. Stassen y D. P. Gushee**, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003); **P. Stuhlmacher**, *Biblischen Theologie des Neuen Testaments, 1: Grundlegung von Jesus zu Paulus* (2ª ed.; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997); **W. J. Webb**, *Slaves, Women and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001); ídem, *Corporal Punishment in the Bible: A Redemptive-Movement Hermeneutic for Troubling Texts* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011); **S. Wells**, *Improvisation:*

The Drama of Christian Ethics (Grand Rapids: Brazos, 2004); **S. Wilkens**, *Beyond Bumper Sticker Ethics: An Introduction to Theories of Right and Wrong* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011); **D. Willard**, *Renovation of the Heart: Putting on the Character of Christ* (Colorado Springs, CO: NavPress, 2002); **B. Witherington III**, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Mineápolis: Fortress, 1994); **J. P. Wogaman**, *Christian Ethics: A Historical Introduction* (Louisville: Westminster John Knox, 1993); **N. T. Wright**, *After You Believe: Why Christian Character Matters* (Nueva York: HarperOne, 2010); **J. H. Yoder**, *The Politics of Jesus: vicit Agnus noster* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

S. McKnight

EVANGELIO: BUENA NOTICIA

En los Evangelios sinópticos el «evangelio» (*euangelion*) se refiere principalmente a la proclamación de «buenas noticias» que tienen que ver con la llegada del *reino de Dios, sobre todo en relación con la misión e identidad de Jesús como Mesías (véase CRISTO). Dentro de este amplio uso, el referente específico de esta buena noticia puede cambiar de un pasaje a otro, y el énfasis puede cambiar de un Evangelio a otro. La palabra no aparece en el Evangelio de Juan.

1. Antecedentes grecorromanos
2. Antecedentes veterotestamentarios
3. Marcos
4. Mateo
5. Lucas
6. Jesús

1. Antecedentes grecorromanos.

La inscripción de Priene (Asia Menor) del siglo I a. C. ofrece un punto de partida pertinente para el uso de la palabra *evangelio* en el mundo grecorromano de la época de Cristo. En esta inscripción el emperador Augusto es aclamado como un «salvador» por haber puesto fin a las guerras y traído la paz al imperio (*OGIS* 458) (véase ROMA). Por todas las grandes cosas que trajo su gobierno, su nacimiento es proclamado no solo como el nacimiento de un dios, sino también como el comienzo de «buenas noticias» (*euangelia* [pl.]) para el mundo. La paz que él trajo eran «buenas noticias» (*euangelia*) que iban incluso más allá de las esperanzas de aquellos que estaban esperando grandes cosas de él.

La palabra *euangelion* también se utilizaba habitualmente en el contexto de un mensajero que traía noticias de una victoria. Se ganaba una batalla y se mandaba un mensajero para que diera la noticia a su pueblo o rey. El *euangelion* en este contexto es, pues, el anuncio de buenas noticias en relación con la batalla. Estos breves ejemplos permiten alcanzar una buena percepción del uso básico de la palabra en el mundo grecorromano. Un *euangelion* eran buenas noticias de cierta importancia, por lo general en el contexto del anuncio o su posterior celebración.

2. Antecedentes veterotestamentarios.

El sustantivo *euangelion* aparece tan solo tres veces en la LXX, todas ellas en 2 Samuel y en plural (como en la inscripción de Priene). En el primero caso David habla con sarcasmo e ironía de la «buena noticia» que le han traído sobre la muerte del rey Saúl (2 Sm 4:10). Los otros dos casos son similares, y tienen que ver con la «buena noticia» traída por un mensajero sobre la victoria obtenida en la batalla, en esta ocasión sobre el hijo de David, Absalón (2 Sm 18:22, 25). Al igual que en la literatura griega general, *euangelia* (pl. de *euangelion*) se refiere a las buenas noticias del tipo que podría traerle un mensajero al rey en relación con un asunto de gran importancia, como puede ser el resultado de una batalla. El sustantivo *euangelia* parece funcionar como sinónimo tanto en 2 Samuel 18:20, 22, 27 como también en 2 Reyes 7:9.

El verbo afín *euangelizō/euangelizomai* («anunciar buenas nuevas») es más frecuente, ya que aparece unas veinte veces en la LXX. Todas estas referencias tienen relación asimismo con el anuncio de una buena noticia, a menudo traída por un mensajero. Muchos se refieren al anuncio de la victoria en la batalla (e.g., 1 Sm 31:9; Sal 68:11 [LXX 67:12]). La «buena noticia» proclamada en Nahum 1:15 (LXX 2:1) es la destrucción de Nínive por los babilonios. Aunque Judá no participó en la batalla, sí celebró la llegada de buenas noticias desde más allá de las montañas de que las personas que habían destruido el reino del norte habían sido ahora derrotados a su vez.

El verbo también se utiliza en relación con otros tipos de buenas noticias. Jeremías 20:15 lo usa en referencia al anuncio del nacimiento de un hijo; 1 Reyes 1:42 lo emplea para el anuncio de que un nuevo rey había ascendido al trono. Estos casos confirman que un *euangelion* es una

buena noticia de carácter excepcional, a menudo anunciada por una especie de mensajero, y, frecuentemente, a gran escala.

Sin embargo, los ejemplos más importantes de *euangelizomai* en lo que respecta a la NT son, con diferencia, los que aparecen en los últimos capítulos de Isaías. Estos por lo general tienen que ver con el regreso de los judíos de Babilonia a finales del siglo VI a. C. y la restauración de Israel (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN). Son pasajes que citan tanto los Evangelios como el resto del NT, y que, de hecho, es probable que se remonten a los ministerios históricos tanto de Jesús como de *Juan el Bautista.

Isaías 40:9 se refería originalmente al anuncio de la buena noticia del regreso de Israel del cautiverio en Babilonia. Esta no es una buena noticia de victoria, pero sí de liberación de la cautividad y la opresión, un sentido que *euangelizomai* tiene en varios lugares (por ejemplo, Sal 96:2 [LXX 95:2]). Isaías 60:6 predice el ascenso y regreso de Israel a una gloria que hará que las naciones lo admiren. Isaías 61:1 habla de buenas noticias para los pobres y desposeídos de Israel cuando se reconstruyan las antiguas ruinas de sus ciudades (Is 61:4).

El caso más importante es, sin duda, Isaías 52:7, con su imagen de un mensajero que viene a través de las montañas con una buena noticia (como en Nah 1:15). La buena noticia es que Yahvé reina, un reinado reflejado en el anuncio de *paz y felicidad para Israel, que ya no es esclavo en Babilonia. El comienzo del reinado de Dios, por así decirlo, es como el comienzo del reinado de un buen rey que promete paz y felicidad en lo sucesivo. Implica no solo el regreso y la restauración de Israel, sino también su gloria y prosperidad venideras.

3. Marcos.

La palabra *euangelion* aparece siete veces en Marcos, sin incluir su presencia en el final largo (Mc 16:15, que la mayoría coincide en que se añadió más tarde). Lo más significativo es que aparece dos veces en el anuncio programático de Marcos 1:14–15. Así, el mensaje fundamental de Jesús es recordado como el anuncio de la buena noticia de la llegada del reino. Como mínimo es inconfundible un eco de Isaías 52:7, sobre todo teniendo en cuenta que Marcos 1:3 ya ha citado Isaías 40:3 en el contexto de la introducción de Jesús como Mesías (Mc 1:1) y la predicación de Juan el Bautista (Mc 1:4–8). La misión de Jesús en

Marcos se centra, pues, en anunciar la buena nueva de la llegada y el restablecimiento del reino de Dios en la tierra.

El Evangelio de Marcos sitúa este lenguaje en un contexto *apocalíptico. «El tiempo se ha cumplido» y el comienzo del reinado de Dios está ahora cerca (Mc 1:15). En previsión, Juan lidera un movimiento de *arrepentimiento y purificación de los *pecados para «preparar el camino» del Mesías (Mc 1:4–8). Este reino de Dios, cuyo contenido principal de la buena noticia, llegará al poder incluso antes de que algunos de los seguidores de Jesús hayan muerto (Mc 9:1). Primero, sin embargo, el anuncio de la llegada del reino debe llegar a todas las naciones (Mc 13:10), a lo que seguirá la crisis escatológica.

Por tanto, el *euangelion* en este contexto es el anuncio de la buena noticia de la (re)inauguración del reino de Dios en la tierra, con Juan y Jesús como sus heraldos. Sin embargo, según la concepción que tiene Marcos de la buena noticia, la función de Jesús no es solo la de heraldo de la buena nueva, sino también parte de esa buena noticia. Tanto Marcos 8:35 como Marcos 10:29 vinculan estrechamente las aflicciones por el Evangelio con el sufrimiento de Jesús. La acción de la mujer que *unge a Jesús dos días antes de la Pascua será contada junto con la proclamación del evangelio por todo el mundo (Mc 14:9). Este hecho implica que la historia de Jesús y su muerte es una parte íntima de la buena noticia.

En consecuencia, debemos entender que Marcos 1:1 incluye la identidad mesiánica de Jesús como un elemento central de la buena noticia. «El principio del evangelio» en Marcos 1:1 es probable que no se refiera al género de Marcos (ya que la palabra no se usaba de esa manera en ese momento), sino más bien a las buenas nuevas acerca de Jesucristo como rey. Por tanto, la buena noticia de Jesús el Mesías comienza en Marcos con la historia de Juan el Bautista, algunos incluso sugerirían que con Isaías (Guelich, 10). Aunque no está claro si el título real *«Hijo de Dios» formaba parte de Marcos 1:1 en un principio, la frase capta muy bien el sentido de que la buena noticia incluía el anuncio del reinado de Jesús como rey mesiánico, que es, de hecho, la connotación dominante de «evangelio» en Romanos 1:2.

4. Mateo.

El Evangelio de Mateo no utiliza la palabra *euangelion* con tanta

frecuencia como Marcos, pero emplea el término en más de una ubicación estratégica. Mateo 4:23 es un resumen de las actividades de Jesús en Galilea, al comienzo de lo que algunos toman como la parte central de Mateo (Mt 4:17–16:20). Así que se supone que debemos considerar el anuncio por parte de Jesús de la buena noticia del reino de los cielos como una característica central de su misión, junto con la enseñanza y las *sanidades. Con una redacción casi idéntica, Mateo 9:35 resume de nuevo las actividades de Jesús al principio de una sección centrada en la *misión Jesús en *Galilea y la comisión de sus discípulos para que hagan lo mismo (Mt 9:35–11:1). Por tanto, está claro que Mateo pretende que su audiencia vea las buenas nuevas del reino como un elemento central de la proclamación de Jesús.

Mateo, en contraste con Marcos, habla del «evangelio del reino de los cielos» en lugar de «el evangelio de Dios» o el «evangelio de Jesucristo». El significado, sin embargo, es generalmente el mismo. Mateo 7:22 deja claro que la entrada en el «reino de los cielos» para Mateo todavía ha de tener lugar, aunque pronto (por ejemplo, Mt 4:17). El reino venidero consiste en que se haga la voluntad de Dios en la tierra como ya ocurre en el cielo (e.g., Mt 6:10). El evangelio del reino en Mateo debe por tanto referirse al anuncio de la venida del reino de Dios a la tierra, al que se entrará de manera decisiva en el momento del retorno de Cristo (por ejemplo, Mt 26:29), aunque en otro sentido ya está aquí y está creciendo (e.g., Mt 13:31–33). Al igual que en Marcos, la proclamación de esta buena noticia de la llegada de este reino venidero de Dios a la tierra se extenderá por todo el mundo antes de que llegue el final (Mt 24:14).

La buena noticia en Mateo se centra, por consiguiente, en la venida del reino de Dios a la tierra, como en Marcos. Jesús habla de su regreso a la tierra para beber del fruto de la vid nuevamente con sus discípulos en el «reino del Padre» (Mt 26:29). Mateo también conserva la conexión implícita de Marcos entre la muerte de Jesús y la buena nueva. La unción de Jesús antes de su muerte es parte de «este evangelio» que será proclamado en todo el *mundo (Mt 26:13; cf. Mc 14:9). La adición de Mateo de la palabra «este» a evangelio acentúa el hecho de que la muerte de Jesús forma parte del evangelio.

Mientras que Marcos no utiliza la forma verbal *euangelizomai*, esta aparece una vez en Mateo (Mt 11:5). Aquí, en respuesta a la pregunta de

Juan el Bautista acerca de si él es el Mesías, Jesús les dice a los seguidores de Juan que le informen de que la buena noticia está siendo anunciada a los pobres, una clara alusión a Isaías 61:1. Así pues, encontramos evidencias en Mateo de que parte de la buena noticia es la restauración de los desposeídos y olvidados de *Israel, un tema que, por supuesto, ocupa un lugar destacado en Lucas.

5. Lucas.

La palabra en sí *euangelion* no aparece en el Evangelio de Lucas (sí ocurre dos veces en Hechos), pero Lucas utiliza el verbo *euangelizomai* diez veces (15× en Hechos). En un caso la palabra probablemente se refiere a la proclamación del nacimiento de Juan el Bautista a la estéril Elisabet y su esposo Zacarías (Lc 1:19). Por tanto, Lucas puede utilizar el término en su sentido más general. En todas las demás ocasiones, sin embargo, «la proclamación del evangelio» se refiere a los diversos acontecimientos apocalípticos que se van desarrollando con la llegada y misión de Jesús el Mesías y el consiguiente reino de Dios.

En Lucas 2:10 los ángeles anuncian la buena nueva del nacimiento de Jesús, el nacimiento de un Salvador, Cristo el Señor. El contexto recuerda mucho a la referencia de la inscripción de Priene al nacimiento del emperador Augusto como el nacimiento de un dios y una buena noticia para el mundo. Parece probable que Lucas haya presentado esta escena de tal manera que evoque este tipo de ecos dentro de la cultura grecorromana. El nacimiento de Jesús está a la altura del nacimiento de un emperador. De hecho, es mucho más significativo que el nacimiento de un emperador.

Por suerte, el libro de los Hechos nos da una visión más completa de lo que Lucas entiende como contenido del evangelio, a la luz de la proclamación cristiana primitiva. Hechos 8:12, por ejemplo, da a entender la existencia de una conexión intrínseca entre la buena noticia del reinado de Cristo y la buena noticia del reino de Dios. De hecho, debemos inferir que cuando Hechos habla repetidamente de la proclamación del evangelio (e.g., Hch 5:42; 8:4; 8:25; 10:36; 13:32; 16:10), se refiere en forma abreviada al contenido general de los sermones de Hechos. Estos sermones habitualmente culminan en el hecho de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos (por ejemplo, Hch 2:32; 3:15; 13:30; 17:31) y lo entronizó como Señor y rey cósmicos

(e.g., Hch 2:34–35; 13:33).

Así pues, el evangelio en Lucas-Hechos no se refiere a ningún elemento concreto de esta proclamación, sino más bien a la buena noticia de todos estos acontecimientos apocalípticos, con Jesús en el centro de los mismos. En consecuencia, el contenido del evangelio puede incluir la resurrección final que aún está por venir (Hch 17:18), así como lo que fue tal vez un alcance más limitado de lo que Jesús quiso decir cuando se refirió a la «buena noticia». Lucas 20:1, por ejemplo, probablemente se refiera no tanto a la predicación de Jesús sobre sí mismo cuanto a la buena noticia de la llegada del reino en general. Del mismo modo, Lucas (como Mateo) incluye declaraciones sumarias que dan a la proclamación del Evangelio como una de las actividades clave de Jesús (Lc 8:1; 9:6).

Lucas 4:18 es de particular importancia para la comprensión de lo que Lucas entendía que iba incluido en la buena noticia. Es cierto que Mateo 11:5 (en alusión a Is 61:1), menciona la buena nueva para los pobres como parte de la misión principal de Jesús (véase RICOS Y POBRES). Lucas, sin embargo, inaugura toda la misión de Jesús con una cita explícita de Isaías 61 (véase JUBILEO). La escena inicial del ministerio de Jesús en Lucas 4:18–19 muestra a este leyendo el rollo de Isaías en la sinagoga de su casa en Nazaret. Por lo tanto, no solo es este omnipresente tema lucano del ministerio de Jesús a los pobres y su rechazo en Galilea parte del evangelio para Lucas, sino que el evangelista también lo sitúa como pieza central del evangelio durante la misión terrenal de Jesús.

6. Jesús

Al repasar el uso de *euangelion* y *euangelizomai* en los Evangelios sinópticos, parece probable que este lenguaje derivara originalmente del Jesús histórico y Juan el Bautista. Ninguno de los sinópticos hace especial hincapié en las resonancias que sus propias citas de Isaías pudieran haber tenido en el contexto de un Israel ocupado, pero es bastante fácil sospechar sobre la narrativa en la que estos pasajes podrían haber aparecido originalmente. Israel está alejado de Dios. En cierto sentido, existe en una especie de *exilio. En este contexto viene Juan el Bautista, instando a Israel a arrepentirse y purificarse a sí mismo como preparación para su regreso de la «cautividad» y la entronización

de su rey.

Juan estaba preparando así el «camino» del Señor. Estaba creando un camino recto para el retorno del exilio. No es ninguna sorpresa encontrar que a los seguidores de Juan el Bautista en Hechos, incluidos muchos de los que se convirtieron en seguidores de Jesús, se les llamaba seguidores del Camino (e.g., Hch 18:25–26; 19:9, 23). Por consiguiente, el lenguaje del evangelio y el reino de Dios fácilmente podría haber surgido como reflexión sobre Isaías 52:7. Jesús estaba anunciando que había llegado el momento de que Israel fuera restaurado y comenzara el gobierno de Dios en la tierra. En su misión terrenal se centró especialmente en la buena noticia de que este reino era para los pobres y parias de la sociedad galilea, las «ovejas perdidas de Israel» (en palabras de Mt 15:24).

Véase también EXILIO Y RESTAURACIÓN; EVANGELIO: GÉNERO; ISRAEL; JUBILEO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA:**J. D. G. Dunn**, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 383–487 - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **C. A. Evans**, «Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel», *JGRCJ* 1 (2000) 67–81; **J. B. Green**, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 132–35; **R. A. Guelich**, *Mark 1–8:26* (WBC 34A; Dallas: Word, 1989); **W. Marxsen**, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*, trad. J. Boyce et al. (Nashville: Abingdon, 1969) 117–50; **G. Stanton**, *Jesus and Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); **P. Stuhlmacher**, ed., *The Gospel and the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991); **P. J. Tomson**, «The Core of Jesus' Evangel: εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς (Isa 61)», en *The Scriptures in the Gospels*, ed. C. M. Tuckett (BETL 131; Lovaina: Leuven University Press, 1997) 647–58; **R. E. Watts**, *Isaiah's New Exodus and Mark* (WUNT 88; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997); **N. T. Wright**, *Jesus and the Victory of God* (COQG 2; Mineápolis: Fortress, 1996) 198–243.

K. Schenck

EVANGELIO, CUARTO. *Véase* CANON; CRÍTICA CANÓNICA.

EVANGELIO DE JUDAS. *Véase* EVANGELIOS APÓCRIFOS.

EVANGELIO DE LA INFANCIA DE TOMÁS. *Véase* EVANGELIOS APÓCRIFOS.

EVANGELIO DE LOS EBIONITAS. *Véase* EVANGELIOS APÓCRIFOS.
EVANGELIO DE LOS HEBREOS. *Véase* EVANGELIOS APÓCRIFOS.
EVANGELIO DE LOS NAZAREOS. *Véase* EVANGELIOS APÓCRIFOS.
EVANGELIO DE PEDRO. *Véase* EVANGELIOS APÓCRIFOS.
EVANGELIO DE TOMÁS. *Véase* EVANGELIOS APÓCRIFOS.

EVANGELIO: GÉNERO

La cuestión del género de los Evangelios no tiene que ver solamente con la naturaleza literaria de los Evangelios canónicos (por no hablar de los otros textos a menudo llamados «evangelios» tanto en tiempos antiguos como en la actualidad) y su relación con el medio literario del Mediterráneo antiguo en el siglo I A. D., tal como ponen de manifiesto los escritos grecorromanos y judíos, sino también, y aún más importante para el presente diccionario, con la manera en que género literario de los Evangelios afecta a la presentación de su personaje central, Jesús de Nazaret. Por lo tanto, este artículo comenzará con un repaso histórico del debate crítico sobre el género de los Evangelios y el actual consenso de los expertos, para pasar posteriormente a considerar las implicaciones de todo esto para los retratos que hacen los Evangelios de Jesús y sus respectivos *cristologías, antes de concluir con algunos desarrollos recientes y cuestiones más generales.

1. Panorama histórico
2. Hacia un nuevo consenso: los Evangelios como biografía antigua
3. Cuatro biografías de Jesús
4. Debates abiertos

1. Panorama histórico.

1.1. Enfoques tradicionales de la lectura de los Evangelios. Durante los períodos antiguo y medieval a menudo se interpretaba la Biblia a varios niveles: el significado literal aportaba los hechos, mientras que una interpretación alegórica relacionaba el texto con la historia de la redención; los enfoques morales encontraban instrucciones éticas, y una lectura anagógica lo aplicaba a la peregrinación espiritual. Los reformadores rechazaron todos estos niveles con excepción del literal, y sobre esta base los Evangelios fueron interpretados como historia, relatos que contaban la historia de Jesús y que en ocasiones se consideraban como biografías. No solo formaban la base de la predicación cristiana, sino que también funcionaban como fuente de «vidas» románticas como

la *Vida de Jesús* (1863) de E. Renan. Sin embargo, durante el siglo XIX las biografías literarias modernas comenzaron a explicar el carácter de una persona considerando la educación de la persona, los años de formación, la educación, el desarrollo psicológico y así sucesivamente; además, el tema se enmarcaba en el contexto de los principales acontecimientos del tiempo del sujeto. Con su relativamente corta extensión y enfoque más limitado, los Evangelios comenzaron a parecerse cada vez menos a este tipo de biografías, especialmente a medida que se fue desarrollando el análisis histórico y crítico a finales del XIX y principios del XX. Por lo tanto, el enfoque académico se alejó de los retratos de Jesús en los Evangelios y se dedicó a la búsqueda del Jesús histórico (véase BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO).

1.2. Enfoques de la crítica de las formas sobre la singularidad del género Evangelio. Así pues, no es sorprendente que estudiosos como K. Schmidt (1923) y R. Bultmann (1921) se negaran a reconocer los Evangelios como biografías de Jesús: estos textos no tienen interés en su personalidad humana, apariencia o carácter, ni tampoco nos dicen nada sobre el resto de su vida, aparte de su breve ministerio público de predicación, enseñanza y sanidades; además, concluyen con una intensa concentración en los acontecimientos relacionados con su muerte y sus consecuencias. En vez de eso, los críticos de las formas consideraron los Evangelios como literatura popular, colecciones de breves unidades literarias (perícopas) transmitidas de forma *oral y ensartados por los autores de los Evangelios como las cuentas de un collar. Lejos de ser biografías coherentes de Jesús, los Evangelios eran formas literarias singulares «de su propio género», *sui generis* (Bultmann 1972, 371–74). Para Bultmann y Schmidt, este género peculiar tenía implicaciones teológicas acerca de la revelación de Dios de su palabra en Jesucristo, más que ser relatos biográficos de la vida humana de Jesús de Nazaret. Además, estos enfoques *«crítico-formales» de los Evangelios significaban que estos no se leían como narraciones completas o coherentes. En lugar de ello, la concentración sobre cada perícopa individual trasladaba el foco al *Sitz im Leben* («contexto vital») del pasaje dentro de la predicación de la iglesia primitiva. Mientras tanto, el autor era considerado como un mero taquígrafo que registraba las historias procedentes de la tradición oral, en vez de un historiador o escritor con intenciones literarias. La búsqueda del Jesús histórico se concentró más

bien en ir pelando las capas de las perícopas para revelar cualquier dicho auténtico de Jesús, por un lado, y la historia de las primeras iglesias cristianas, por el otro.

1.3. Enfoques de la crítica de la redacción y comunidades evangélicas. La investigación histórica sobre las primeras comunidades cristianas requiere de un estudio cuidadoso sobre cómo editaron Mateo y Lucas el relato de Marcos (dando por supuesta la marcana), que reveló la teología, fines y métodos de cada autor, ya que estos actuaban como «editores» (*redaktor*, en alemán) (véase CRÍTICA DE LA REDACCIÓN). Los estudios clásicos sobre la crítica de la redacción llevados a cabo por G. Bornkamm (1963 [1948]), sobre la revisión que hizo Mateo de Marcos para usarlo dentro de la nueva comunidad religiosa de la iglesia, y por H. Conzelmann (1954), sobre la interpretación lucana de los acontecimientos de Jesús que se producen «en medio de los tiempos» entre Israel y la iglesia. Tales enfoques de la crítica de la redacción no solo restauraron la intención de cada evangelista, sino que también llevaron a elaborar teorías sobre las comunidades que produjeron los Evangelios. Los Evangelios fueron considerados documentos «comunitarios», donde se superpone la historia de la comunidad sobre la historia de Jesús, dando lugar a una lectura basada en «dos niveles». Por lo tanto, la interpretación comenzó a centrarse en el desarrollo de grupos como la comunidad de Mateo (Stendhal) o la comunidad de Juan (Brown; Martyn). Así, tanto el enfoque de la crítica de las formas como el de la crítica de la redacción terminaron concentrándose más en las primeras comunidades cristianas e iglesias que en la figura del propio Jesús.

1.4. Enfoques de la crítica literaria y narrativa biográfica. Sin embargo, el enfoque de los críticos de la redacción sobre los escritores como teólogos individuales con fines particulares hizo posible plantear nuevamente preguntas acerca de la intención del autor y sus aspiraciones literarias. El desarrollo de nuevos enfoques literarios los consideraba como escritores o artistas conscientes, y se empezó a prestar atención a las técnicas de composición y habilidades narrativas como la trama, la ironía y la caracterización, a través de la obra de D. Rhoads y D. Michie, J. Kingsbury y R. Tannehill. Tales análisis literarios inevitablemente plantearon también la cuestión del género de los Evangelios y su lugar dentro de la literatura del siglo I. G. Stanton

(1974) examinó en primer lugar la posibilidad de material biográfico sobre Jesús de Nazaret dentro de los Evangelios una vez más, y la obra posterior de C. Talbert (1977) y D. Aune argumentó en contra del consenso de los expertos sobre la singularidad literaria de los Evangelios que había dominado el siglo XX; en vez de eso, los Evangelios volvieron a compararse una vez más con las biografías antiguas, y a partir de esto surgió un renovado interés en sus relatos de Jesús.

2. Hacia un nuevo consenso: los Evangelios como biografía antigua.

La monografía de R. Burridge del año 1992 sobre el género de los Evangelios los comparó con las antiguas «vidas», argumentando que los recientes enfoques literarios y narrativos requerían ceñirse más tanto a la teoría de género como a la literatura clásica si querían tener éxito y cambiar el paradigma asumido heredado de Bultmann y los críticos de las formas por un énfasis biográfico renovado sobre Jesús.

2.1. Teoría literaria del género. Tanto en la teoría literaria antigua como moderna, una comprensión adecuada de género resulta crucial para la interpretación de cualquier texto o cualquier otra forma de comunicación. La teoría de la comunicación se compone de tres elementos principales: el transmisor, la comunicación y el receptor; o, codificador, mensaje y decodificador. En las obras escritas esto se convierte en autor o productor(es), texto y audiencia o lector(es). Inmediatamente se hace evidente la importancia de discernir el tipo de comunicación. Si el remitente utiliza banderas para transmitir código Morse (ondeando las banderas de forma breve o larga), pero el receptor solo entiende de semáforos de banderas (donde la posición de la bandera es importante), inevitablemente habrá problemas en la comunicación. Ambas partes deben utilizar el mismo código o lenguaje, y por tanto la interpretación válida depende de una correcta identificación del tipo de comunicación o género. No escuchamos un cuento de hadas en la misma forma que un noticiario; cada uno tiene sus propias convenciones, expectativas y normas. Esto es aún más importante en textos antiguos como los Evangelios, en los que no sabemos ni quién fue el autor ni tenemos ninguna evidencia externa de la primera audiencia o lectores. Todo cuanto queda es la comunicación en sí, el propio texto, y cualquier pista que contenga sobre su origen literario o destinatarios previstos.

Por lo tanto, el género es una convención clave que orienta tanto la

composición como la interpretación de los escritos. El género constituye un «contrato» o acuerdo, a menudo tácito o no escrita, o incluso inconsciente, entre un autor y un lector, en virtud del cual el autor compone de acuerdo con un conjunto de expectativas y el lector interpreta la obra siguiendo las mismas convenciones, que proporcionan una idea inicial de lo que cabe esperar. El género se identifica a través de una amplia gama de «características genéricas» que se pueden señalizar con antelación a través de un aviso o prefacio; sin embargo, también están integradas dentro de la composición formal y estructural de texto («rasgos externos»), así como de su contenido, estilo, humor y carácter («características internas»). Cuando se toman en conjunto, estas características genéricas comunican el «parecido familiar» de una serie de obras y, por tanto, nos permiten identificar el género de un texto dado e interpretarlo en consecuencia, aunque no conozcamos el autor o la audiencia originales. Aquellas obras que exhiben una gama similar de características genéricas pertenecen a la misma familia y puede que compartan algunas características con géneros vecinos, mientras que otras obras es posible que muestren convenciones y situaciones completamente diferentes. Así pues, la interpretación de un texto, sobre todo cuando se desconoce el autor, audiencia o situación originales, como ocurre en el caso de los Evangelios, se puede apoyar en gran medida en la comparación con otras obras que exhibe el mismo parecido familiar genérico.

2.2. Características genéricas de la biografía antigua. Por consiguiente, Burridge (1992; 2004) identificó una serie de características genéricas que distinguían la biografía antigua de géneros vecinos, como la historiografía o la retórica encomiástica. Para determinar si los Evangelios son una forma de biografía antigua, debemos examinar las características genéricas compartidas por las «vidas» (*bioi*) antiguas: la *biographia* en sí no aparece hasta el escritor del siglo IX, Focio, mientras que la palabra moderna *biografía* implica los demás aspectos del análisis psicológico, político o sociológico derivado del desarrollo de este género durante el siglo XIX. En vez de eso, debemos tomar en consideración un amplio abanico de textos antiguos que se conocían generalmente como *bioi* o *vitae* en el mundo antiguo, y que se escribieron antes o justo después de la composición de los Evangelios. Inspirándose en los orígenes griegos, romanos y judíos, tales

obras forman un género independiente pero flexible que se desarrolló durante los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al nacimiento de Jesús de Nazaret.

Desde el punto de vista formal o estructural, estas obras están compuestas en prosa narrativa continua, por lo general de entre diez mil a veinte mil palabras, que es aproximadamente la longitud de un rollo típico de 9 a 10,5 metros de extensión. Este espacio relativamente corto, comparado con las biografías modernas, significa que las *bioi* grecorromanas no cubren toda la vida de una persona en orden cronológico, y que no incluyen ningún análisis psicológico del carácter del sujeto. En su lugar, pueden comenzar con una breve mención de la ascendencia, familia o ciudad del héroe, su nacimiento o una anécdota ocasional sobre su infancia; pero por lo general la narración pasa rápidamente a su debut público en un momento posterior de su vida. Las vidas de los generales, políticos o estadistas suelen estar ordenadas de forma más cronológica, representando sus grandes hazañas y virtudes, mientras que los relatos de filósofos o escritores son más anecdóticos y se disponen en forma temática alrededor de colecciones de material que muestran sus ideas y enseñanzas. Si bien el autor puede afirmar que está aportando información sobre el tema, a menudo los objetivos subyacentes son apologéticos, polémicos o didácticos. La mayoría de las biografías antiguas tratan la muerte del sujeto en gran detalle, ya que a menudo revela el verdadero carácter, ofrece la enseñanza definitiva o incluye la hazaña más grande del protagonista. Por último, el análisis detallado de los sujetos de los verbos en las biografías antiguas revela otra característica. Aunque la mayoría de los relatos cubren una amplia variedad de temas, es característico de la biografía antigua que la atención se mantenga centrada en una persona en particular, donde una cuarta o una tercera parte de los verbos están dominadas por el sujeto, mientras que el otro 15 a 30 por ciento aparece en los dichos, discursos o citas de esa persona (véase Burridge 2004, 308–21). Esto ayuda a centrar toda la obra a través de la interpretación que hace el autor de la persona retratada.

2.3. El género biográfico de los Evangelios. Al igual que estas obras, los Evangelios son narraciones en prosa continua de un solo rollo de longitud que comprenden historias, anécdotas, dichos y discursos dentro de un espacio relativamente corto para representar su comprensión del

carácter de Jesús de Nazaret. Por lo tanto, su enfoque en el ministerio público de Jesús desde su bautismo hasta la muerte, y en sus palabras y obras, su enseñanza y su ministerio, no es muy diferente del contenido de otras biografías antiguas. La concentración de entre un 15 y un 20 por ciento que se dedica a la última semana de la vida de Jesús, su *muerte y *resurrección, que a Bultmann y a los críticos de las formas les parecía peculiar, refleja la cantidad similar de espacio dedicado a la muerte y posteriores acontecimientos del sujeto en obras biográficas de Plutarco, Tácito, Nepote y Filóstrato. Además, el análisis verbal demuestra que Jesús es el sujeto de una cuarta parte de los verbos en el Evangelio de Marcos, con otra quinta parte más hablado por él en sus enseñanzas y parábolas. Alrededor de la mitad de los verbos en los demás Evangelios tienen a Jesús como sujeto o se ponen en sus labios. Así, al igual que otras biografías antiguas se centran en las enseñanzas y actividades de su protagonista, los hechos y las palabras de Jesús son de vital importancia para los retratos que presentan los evangelistas. Por consiguiente, estas marcadas similitudes de forma y contenido demuestran que los Evangelios tienen tanto las características genéricas externas como internas de las biografías antiguas, y que deben interpretarse biográficamente de un modo similar, como representaciones concretas por parte de los evangelistas de la vida y ministerio, muerte y secuelas de Jesús de Nazaret.

3. Cuatro biografías de Jesús.

El género biográfico de los Evangelios tiene un efecto hermenéutico en la comprensión de su contenido en términos cristológicos. Ya hemos señalado anteriormente que los críticos de las formas llegaron a la conclusión de que los Evangelios no eran realmente acerca de Jesús; antes bien, estos estudiosos propusieron una amplia variedad de temas, tales como el *reino de los cielos, el primitivo *kerigma*, la fe cristiana, el discipulado y así sucesivamente, mientras que los críticos de la redacción pensaron que el tema estaba estrechamente relacionado con las preocupaciones particulares de la comunidad concreta dentro de la cual y para la cual se había escrito cada uno de los Evangelios. Sin embargo, estos enfoques ignoraron el género de los Evangelios. La lectura de los Evangelios como biografía antigua nos lleva a esperar la descripción de una persona, el sujeto, tal como fue entendido por otra persona, el autor.

En lugar de una comprensión basada en la crítica de las formas de los Evangelios como relatos de la pasión precedidos por perícopas inconexas que se van ensartando, las lecturas biográficas demuestran cómo cada evangelista describe la pasión como la culminación de la representación global de Jesús en su Evangelio. Por otra parte, existe un argumento genérico para asumir la prioridad de Marcos, ya que Mateo y Lucas le dan al patrón de Marcos una forma más conforme a otras vidas antiguas. Ireneo aplicó las imágenes tradicionales de las cuatro caras de los querubines (Ez 1) y los cuatro seres vivientes alrededor del trono (Ap 4) a los cuatro relatos evangélicos de «la disposición del Hijo de Dios» (*Haer*. 3.11.8–9). Siguiendo esa misma línea, Burridge (1994; 2005) utilizó estas cuatro imágenes —león, humano, buey, águila— como una manera pictórica de interpretar los cuatro retratos cristológicos distintos de los Evangelios.

3.1. El león rugiente y veloz de Marcos. Si bien muchas biografías antiguas incluyen algún dato sobre el origen, la genealogía, la familia o la ciudad y los primeros años del sujeto, rápidamente pasan a relatar el debut público de la persona en su vida adulta. Marcos va directo al bautismo de Jesús por Juan el Bautista y por tanto describe a Jesús como un adulto que prácticamente ha salido de la nada (Mc 1:9), que luego se apresura a ir de un lugar a otros *euthys* («inmediatamente»); esta palabra favorita de Marcos aparece diez veces tan solo en Marcos 1, y unas cuarenta veces en todo el Evangelio, que es casi tan a menudo como en el conjunto del resto del NT, añadiendo así ritmo y viveza al retrato de Mark. Todos malinterpretan a Jesús, incluidos su familia y amigos, las autoridades (Mc 3:19–35) y, sorprendentemente, sus propios seguidores. Tradicionalmente, el fracaso de los discípulos a la hora de entender a Jesús en Marcos se interpreta como una polémica contra diferentes grupos de la iglesia primitiva y líderes con «tradiciones en conflicto» (véase Weeden). Por otro lado, la hermenéutica biográfica lo entiende todo en el sentido de la presentación del personaje central; por lo tanto, Marcos muestra que Jesús no es fácil de entender y difícil de seguir, y por tanto los lectores no debería sorprenderse de encontrar la vida cristiana difícil en ocasiones. El interludio de Marcos 8–10 muestra a Jesús como el enigmático hacedor de milagros que ordena a las personas guardar el secreto; el profeta escatológico que van a morir en Jerusalén; el Mesías que va a sufrir; tanto *Hijo de Dios como *Hijo del Hombre.

Más que explicar cualquier conflicto que pudiera existir entre estos títulos, como si derivaran de diferentes tradiciones históricas o problemas en las primeras comunidades cristianas, al modo que lo harían los críticos de las formas y los críticos de la redacción que hemos descrito antes, el enfoque biográfico narrativo los mantiene juntos, tal como hace el texto, en una tensión complementaria. Esta representación compleja del personaje principal se desarrolla todavía más cuando Jesús viene a encontrar Jerusalén y el templo tan estériles como la higuera y profetiza que les aguarda la misma destrucción (Mc 11–13). Él sufre y muere solo, en medio de una oscura desolación, pronunciando en la cruz únicamente estas palabras: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15:34); sin embargo, por primera vez en Marcos esto hace que un ser humano reconozca a Jesús como «Hijo de Dios», pero esta persona es un extraño, el centurión. Así, el relato de la pasión lleva a su clímax todos los temas cristológicos de Marcos que aparecen en el Evangelio, mientras que incluso el final está lleno de enigmas, miedo y temor (Mc 16:1–8).

3.2. El rostro humano de Mateo: el Maestro de Israel. Mientras el Jesús de Marcos es oscuro y enigmático, Mateo presenta una atmósfera distinta, más clara, similar a su símbolo del rostro humano. Alineando más estrechamente su relato con otras biografías antiguas, Mateo incluye breves secciones sobre los antecedentes judíos de Jesús, su *genealogía y nacimiento (Mt 1–2). Cuando comienza su ministerio, Jesús es otro *Moisés que enseña desde las *montañas (Mt 5:1) y cumple la *ley y los *profetas, dando su enseñanza en cinco grandes bloques, que le recuerdan al lector el Pentateuco (Mt 5–7; 10; 13; 18; 24–25). Desafortunadamente, esto le hace chocar con los dirigentes de Israel. Únicamente en Mateo, Jesús comienza diciéndoles a sus discípulos que vayan solamente a «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10:6); sin embargo, a medida que rechazan a Jesús y su mensaje, mientras que otros, como la mujer cananea, los acepta, una nueva comunidad es «llamada» a la existencia, la *ekklēsia*, dejando solo los ayes para los líderes de Israel (Mt 15:21–28; 16:18; 18:17; 23). Si bien Mateo incluye la mayor parte del relato de la pasión de Marcos, dibuja un ambiente más impresionante: el grito de abandono es contestado por un terremoto y una serie de resurrecciones; no es de extrañar, pues, que a diferencia del solitario centurión de Marcos, aquí todo el mundo se dé cuenta de

que este era verdaderamente el Hijo de Dios (Mt 27:51–54; cf. Mc 15:39). Por último, la resurrección continúa con esta atmósfera sobrenatural con más terremotos y un nuevo Israel en una montaña para recibir la comisión de Jesús de ir a los gentiles; aquel al que se describió como «Emanuel» en la promesa de su nacimiento promete estar con nosotros para siempre en su salida final (Mt 1:23; 28:1–20). Una vez más, el clímax le da una vuelta completa al círculo de los temas biográficos de Mateo en su representación de Jesús.

3.3. La bestia de carga universal de Lucas. A diferencia de la perspectiva judía de Mateo, Lucas comienza con un prólogo periódico griego para dejar clara la importancia universal de Jesús, y así remonta la genealogía más allá de Abraham, hasta Adán, hijo de Dios (Lc 1:1–4; 3:38). Mientras que los relatos de la infancia de Mateo se refieren a los sabios y la corte real, Lucas incluye el nacimiento del precursor, *Juan el Bautista, y está más interesado en las mujeres, como Elisabet y *María, y en humildes pastores; también incluye una historia del niño que prefigura al adulto, típica de muchas biografías antiguas, con un Jesús que a los doce años de edad se ocupa de «los negocios de mi Padre» en el templo (Lc 2:41–51). Lucas enmarca a Jesús dentro de la perspectiva histórica tanto de la historia de Israel como de la dominación romana contemporánea (Lc 1:5–80; 2:1, 3:1) y emplea una estructura geográfica triple, con el viaje de *Galilea a *Jerusalén (Lc 9:51–19:28) que divide el ministerio anterior en Galilea de la confrontación final en Jerusalén. Los discípulos se describen de forma más positiva e incluyen mujeres (Lc 8:1–2), así como la misión de los setenta (o setenta y dos) (Lc 10:1–16), y las multitudes se muestran más entusiastas (Lc 12:1; 23:5). Los fariseos invitar a Jesús a cenas (Lc 7:36; 11:37; 14:1), mientras que la oposición real proviene de los poderosos líderes religiosos de Jerusalén. Como corresponde al símbolo habitual de Lucas, el buey, la bestia universal de carga en todo el mundo antiguo, a lo largo de la narración Jesús se preocupa por los pobres, los perdidos e inaceptables, los parias, las *mujeres los *samaritanos y los *gentiles; también es una persona de *oración (Lc 11:1–4). Por lo tanto, el relato de la pasión lo muestra preocupado por las mujeres de Jerusalén (Lc 23:27–31), pidiendo en oración perdón para los soldados y el ladrón penitente (Lc 23:34, 43), y encomendándose a su Padre (Lc 23:46). Después de la resurrección, la historia y la geografía van en sentido contrario, desde el pasado de Israel

al futuro del mundo, alejándose de Jerusalén (Lc 24:44–47). El Evangelio de Lucas termina como empezó, «en Jerusalén con gran gozo, alabando y bendiciendo a Dios en el templo» (Lc 24:51–52; cf. Lc 1:5–23). Este relato biográfico tan claro y equilibrado refleja la obra de un solo autor, no los intereses de una comunidad, y ofrece una hermenéutica cristológica unida para el relato lucano de Jesús.

3.4. El águila que vuela alto y todo lo ve de Juan. En el AT, las águilas tienen su «nido en lo alto» como símbolos del cuidado providencial de Dios y también de su juicio (véase Ex 19:4; Dt 28:49; Job 39:27–29), todo lo cual también es cierto en el retrato que hace Juan de Jesús. Para entender de dónde ha venido Jesús, se remonta más allá de los comienzos sinópticos con el bautismo de Jesús, o su nacimiento y precursor, hasta antes del tiempo, en el principio, con Dios (Jn 1:1–18). Jesús está constantemente en el centro de la escena, y se le describe, como en la mayoría de escritos antiguos, por medios indirectos a medida que el autor entreteje «señales» y discursos, lo que revela el efecto de una meditación prolongada y una reflexión teológica sobre la persona de Jesús: él es el Hijo, igual al Padre (Jn 10:30), y sin embargo depende totalmente de él (Jn 5:19). Una vez más, en lugar de ver esto como el resultado de distintas fuentes, tal como lo haría Bultmann, la concentración biográfica en el texto final permite una tensión creativa en el panorama general del protagonista. La oposición de los líderes judíos se desarrolla a lo largo de la primera mitad (Jn 2:12); a medida que la tensión llega a su clímax, Jesús reúne a sus discípulos con él, lava sus pies y les explica lo que sucederá (Jn 13–17). La hora de la *gloria es también la pasión: en todo momento Jesús mantiene serenamente el control, dirigiendo los acontecimientos (Jn 19:11), haciendo preparativos para su madre y su discípulo más cercano (Jn 19:26–27), cumpliendo las Escrituras (Jn 19:28) hasta que finalmente «todo se ha cumplido» (Jn 19:30, NVI). Después de la resurrección aparece para consolar a María Magdalena (Jn 20:14), desafiar a Tomás (Jn 20:26) y restaurar a Pedro (Jn 21:15–19). Una vez más, tenemos ante nosotros un claro retrato del sujeto. Jesús está al control de todo, desde sus orígenes con Dios a través de su ministerio y hasta la culminación de su muerte y resurrección.

3.5. Pluralidad dentro del canon. Dada esta comprensión de los Evangelios, estos cuatro relatos individuales, cada uno preocupado por la

resolución de sus temas particulares, han sido compuestos deliberadamente no como un subproducto de la tradición oral o el resultado de comités o comunidades, sino por cuatro autores individuales, cada uno de los cuales quiere representar una visión particular de Jesús a la manera de las biografías antiguas. Esto también ayuda a explicar cómo el canon tetramorfo llegó a ser utilizado tan rápidamente en los escritos de los primeros padres. G. Stanton (1997) y M. Hengel han provocado un renovado interés en el «Evangelio tetramorfo» y sus implicaciones teológicas. Se sugiere que la preservación por la iglesia primitiva de los cuatro Evangelios juntos puede haberse visto estimulada por el desarrollo del códice en lugar de rollos individuales. Por otra parte, la pluralidad de testimonios de los Evangelios era a la vez un problema para los padres de la iglesia y un regalo para oponentes como Celso, Porfirio y Julián (y un debate permanente con, por ejemplo, los musulmanes de hoy en día). Esto podría haberse resuelto fácilmente eligiendo un Evangelio como la «biografía autorizada» (como hizo Marción con Lucas) o combinando cuatro Evangelios en una narración mixta (como el *Diatessaron* de Taciano). El hecho de que la iglesia primitiva optara por mantener cuatro relatos separados, a pesar del problema de la pluralidad y el posible conflicto, demuestra el reconocimiento de que estas obras eran relatos coherentes de Jesús escritos por cuatro autores para toda la iglesia. Una lectura biográfica de los cuatro Evangelios dentro de los límites del canon proporciona «un estímulo y un control» para el desarrollo de nuestros propios relatos y retratos de Jesús hoy (véase Morgan).

4. Debates abiertos.

Desde finales del siglo XX la interpretación biográfica del género del Evangelio se ha convertido en el consenso académico generalmente aceptado (para una exposición más amplia de cómo cambió el consenso, véase Burridge 2004, 252–88). A. Collins, quien también rechaza el enfoque singular de la crítica de las formas pero prefiere considerar a Marcos más como una monografía histórica, lo ha puesto en cuestión. Las comparaciones hechas por L. Wills y M. Vines entre los Evangelios y las primeras novelas, especialmente de origen judío, no han ganado una gran aceptación. Más bien, el género biográfico de los Evangelios ha sido

confirmado posteriormente en el detallado trabajo de eruditos como D. Frickenschmidt. Incluso L. Hurtado (2003) argumenta ahora que los Evangelios son «libros de Jesús» con similitudes formales con las *bioi* grecorromanas, lo que da lugar a un claro enfoque cristológico. La aceptación de este nuevo consenso también se puede ver en los debates mantenidos en diversas conferencias internacionales de la *Society of Biblical Literature* (Sociedad de Literatura Bíblica) y la *Society for New Testament Studies* (Sociedad para los estudios neotestamentarios), que culminó en una conferencia de celebración del vigésimo aniversario que tuvo lugar en Barcelona (2012) y otra sobre la interpretación que hizo el papa de Jesús de Nazaret (2013). Por lo tanto, los estudiosos y comentaristas de los Evangelios suelen adoptar ahora el género biográfico de los Evangelios como punto de partida, mientras que el principal debate se ha trasladado a otras implicaciones de este enfoque. Las dos últimas décadas han asistido a la aceptación generalizada del género biográfico de los Evangelios, pero también al desarrollo fructífero de varias avenidas permanentes de debate e investigación académicos que derivan de la interpretación cristológica de los Evangelios como retratos biográficos de Jesucristo.

4.1. La audiencia y los testigos. En los últimos años, R. Bauckham ha llevado el debate sobre el género de los Evangelios por varios derroteros interesantes. En primer lugar, en una colección de ensayos de varios estudiosos que desarrollaron la idea (Bauckham 1998), sostuvo que el género biográfico de los Evangelios reforzaba la conclusión de que había sido escritos «para todos los cristianos» en lugar de para comunidades cristianas primitivas específicas. El continuo debate que ha suscitado esta opinión queda demostrado por otra colección editada por E. Klink. Mientras tanto, el propio Bauckham ha provocado más controversia con la contribución de los testigos presenciales a la formación de los relatos de los Evangelios acerca de Jesús (Bauckham 2006).

4.2. Los Evangelios y la ausencia de biografía judía o rabínica. Es de destacar que esta comparación del género de los Evangelios se ha hecho principalmente con la biografía grecorromana. Las perícopas individuales de los Evangelios a menudo se estudian junto con historias y anécdotas rabínicas (por ejemplo, comparar la pregunta sobre el mandamiento más grande en Marcos 12:28–34 con el *B. Šabb* 31a, donde se les pide a Shamai e Hillel que le enseñen la ley a un gentil interesado

que se mantiene de pie sobre una sola pierna). Si el punto de vista de la crítica de las formas es correcto al afirmar que los Evangelios son una colección de historias hilvanadas como las cuentas de un collar, se podrían elaborar obras similares sobre Hillel, Shamai u otros rabinos. Sin embargo, Jesús parece haber sido el único maestro judío del siglo I sobre el cual se escribieron tales *bioi*. Tanto J. Neusner (1984; 1988) como P. Alexander han analizado varias razones por las que las tradiciones rabínicas no contienen obras de un género similar a los Evangelios. El material rabínico contiene elementos biográficos suficientes (a través de historias de sabios, narraciones, precedentes y escenas de muerte) como para permitir que un editor compilara una «vida de Hillel» u otros que habrían sido reconocibles como biografías antiguas. Por lo tanto, las razones literarias o genéricos por sí solas no son suficientes para explicar esta curiosa ausencia de biografía rabínica. Burridge ha mantenido que escribir una biografía es usar un género que pone a la persona en primer plano, donde solo la Torá debería estar (Burridge 2000, 155–56). Así pues, el género biográfico de los Evangelios está haciendo una afirmación teológica explícita acerca de la centralidad de Jesús: la declaración cristológica de que Dios es revelado en la vida, muerte y resurrección de esta persona.

4.3. Una aproximación biográfica a la ética bíblica. Este enfoque biográfico narrativo a los Evangelios deja claro que estos no son solo colecciones de dichos de Jesús (como el *Evangelio de Tomás*), ni cartas que contienen material didáctico, como ocurre con los escritos de Pablo. Sin embargo, muchos enfoques sobre la ética de Jesús tratan a los Evangelios canónicos como dichos o cartas, concentrándose únicamente en sus enseñanzas y palabras. Ya hemos dicho antes que el cuadro de los sujetos que aparecen en las biografías antiguas se construye tanto a partir de sus palabras como de sus hechos (véase los apartados 2.2–3). Por lo tanto, Burridge sostiene que a fin de encontrar el corazón de la *ética de Jesús, debemos tener en cuenta tanto su enseñanza ética como su práctica real (Burridge 2007). La enseñanza ética de Jesús no es un conjunto independiente de máximas, sino que es parte de su proclamación del reino de Dios; una proclamación que pretende despertar una respuesta de parte de sus oyentes para que vivan como discípulos dentro de la comunidad de otros que también responden y siguen. En su llamamiento a la restauración escatológica del pueblo de

Dios, las palabras de Jesús revelan una rigurosa ética de renuncia y abnegación en las principales cuestiones morales. Sin embargo, estas enseñanzas se encuadran dentro de una narrativa biográfica sobre su énfasis central en el amor y el perdón, que abrió la comunidad a las mismas personas que tenían dificultades morales en esas áreas. De ahí que fuera acusado regularmente de ser «un glotón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11:19; Lc 7:34). Las biografías antiguas mantenían unidas las palabras y los hechos a la hora de retratar a su personaje central, a menudo a modo de ejemplo (véase Plutarco, *Ages.* 10.2; *Per.* 1; *Aem.* 1). Del mismo modo, en los Evangelios se exhorta a los lectores a seguir el ejemplo de Jesús en la aceptación y acogida del otro (Mc 1:17; Lc 6:36); compárese esto con el tema de Pablo sobre la imitación: «Sed imitadores de mí, como yo lo soy de Cristo» (1 Cor 11:1 [cf. Flp 3:17; 1 Tes 1:6]). Por tanto, como corresponde a un relato biográfico, debemos no solo esbozar los puntos principales de la enseñanza de Jesús; también es preciso seguir su ejemplo hacia los demás.

Véase también CANON; CRÍTICA DE LAS FORMAS; EVANGELIOS APÓCRIFOS; EVANGELIOS, HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS; CRÍTICA DE LA NARRACIÓN; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO; CRÍTICA DE LA REDACCIÓN; PROBLEMA SINÓPTICO.

BIBLIOGRAFÍA. **P. S. Alexander**, «Rabbinic Biography and the Biography of Jesus: A Survey of the Evidence», en *Synoptic Studies: The Ampleforth Conferences of 1982 and 1983*, ed. C. M. Tuckett (JSNTSup 7; Sheffield: JSOT Press, 1984) 19–50; **D. E. Aune**, *The New Testament in Its Literary Environment* (Filadelfia: Westminster, 1987) - existe edición castellana: El Nuevo Testamento en su entorno literario (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1993); **R. J. Bauckham, ed.**, *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); ídem, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **G. Bornkamm**, «The Stilling of the Storm in Matthew», en *Tradition and Interpretation in Matthew*, por G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held, trad. P. Scott (Londres: SCM, 1963 [1948]) 52–57; **R. E. Brown**, *The Community of the Beloved Disciple* (Londres: Geoffrey Chapman, 1979) - existe edición castellana: La comunidad del discípulo amado (Salamanca: Sígueme, 1993); **R. Bultmann**, *Die Geschichte der*

synoptischen Tradition (FRLANT 29; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921); trad. inglesa, *The History of the Synoptic Tradition*, trad. J. Marsh (ed. rev.; Oxford: Blackwell, 1972) - existe edición castellana: Historia de la tradición sinóptica (Salamanca: Sígueme, 2000); **R. A. Burridge**, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (SNTSMS 70; Cambridge: Cambridge University Press, 1992; ed. rev., Grand Rapids: Eerdmans, 2004); ídem, *Four Gospels, One Jesus? A Symbolic Reading* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994; ed. rev., Grand Rapids: Eerdmans, 2005); ídem, «Gospel Genre, Christological Controversy and the Absence of Rabbinic Biography: Some Implications of the Biographical Hypothesis», en *Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honour of David Catchpole*, ed. C. M. Tuckett y D. G. Horrell (NovTSup 99; Leiden: E. J. Brill, 2000) 137–56; ídem, *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); ídem, «The Genre of Acts-Revisited», en *Reading Acts Today: Essays in Honour of Loveday C. A. Alexander*, ed. S. Walton et al. (LNTS 427; Nueva York: T & T Clark, 2011) 1–26; **A. Y. Collins**, «Genre and the Gospels», *JR* 75 (1995) 239–46; **H. Conzelmann**, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17; Tubinga: Mohr Siebeck, 1954); trad. ing., *The Theology of St. Luke*, trad. G. Buswell (Londres: Faber & Faber, 1960); **D. Frickenschmidt**, *Evangelium als Biographie: Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst* (TANZ 22; Tubinga: Francke, 1997); **M. Hengel**, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels* (Londres: SCM, 2000); **L. W. Hurtado**, «Evangelio: género», *DJE* 276–82; ídem, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Señor Jesucristo (Salamanca: Sígueme, 2008); **J. D. Kingsbury**, *Matthew as Story* (2ª ed.; Filadelfia: Fortress, 1988); **E. W. Klink**, ed., *The Audience of the Gospels: The Origin and Function of the Gospels in Early Christianity* (LNTS 353; Londres: T & T Clark, 2010); **J. L. Martyn**, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon, 1979); **R. Morgan**, «The Hermeneutical Significance of Four Gospels», en*t* 33 (1979) 376–88; **J. Neusner**, *In Search of Talmudic Biography: The Problem of the Attributed Saying* (BJS 70; Chico, CA: Scholars Press, 1984); ídem, *Why No Gospels in Talmudic Judaism?* (BJS 135; Atlanta: Scholars Press, 1988); **E. Rénan**, *Life of Jesus* (Londres: Trübner, 1863); **D. Rhoads y D. Michie**, *Mark as*

Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel (Filadelfia: Fortress, 1982) - existe edición castellana: Marcos como relato (Salamanca: Sígueme, 2002); **K. L. Schmidt**, «Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte», en *Eucharisterion: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 2: *Zur Religion und Literatur des Neuen Testaments*, ed. H. Schmidt (FRLANT 36/2; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923), 50–134; trad. inglesa, *The Place of the Gospels in the General History of Literature*, trad. B. R. McCane (Columbia: University of South Carolina Press:2002); **G. N. Stanton**, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (SNTSMS 27; Cambridge: Cambridge University Press, 1974); ídem, «The Fourfold Gospel», *NTS* 43 (1997) 347–66; ídem, *Jesus and Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); **K. Stendahl**, *The School of St. Matthew, and Its Use of the Old Testament* (Filadelfia: Fortress, 1968); **G. E. Sterling**, «Luke-Acts and Apologetic Historiography», *SBLSP* 28 (1989) 326–42; **C. H. Talbert**, *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (Filadelfia: Fortress, 1977); ídem, «The Acts of the Apostles: Monograph or Bios?» en *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, ed. B. Witherington III (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 58–72; **R. C. Tannehill**, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation* (2 vols.; (Filadelfia: Fortress, 1986–1990); **M. E. Vines**, *The Problem of the Markan Genre: The Gospel of Mark and the Jewish Novel* (SBLAB 3; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002); **T. J. Weeden**, *Mark: Traditions in Conflict* (Filadelfia: Fortress, 1971); **L. M. Wills**, *The Quest of the Historical Gospel: Mark, John and the Origins of the Gospel Genre* (Londres: Routledge, 1997).

R. A. Burridge

EVANGELIOS APÓCRIFOS

Los evangelios son los primeros escritos cristianos que tienen como objetivo la transmisión e interpretación de las tradiciones acerca de la vida, muerte y resurrección de Jesús (véase EVANGELIOS: GÉNERO). Aquellos no incluidos en la Biblia reciben el nombre de «evangelios apócrifos». La mayoría de ellos fueron escritos después de los Evangelios del NT, pero está claro que algunas son anteriores a los relatos canónicos (cf. Lc 1:1–4). Muchos no han sobrevivido al sino de la historia; no existen copias de ellos hoy día. En algunos casos, el conocimiento de un

evangelio apócrifo en particular está disponible solo a través de los testimonios de los primeros escritores cristianos que tenían acceso a él o información de segunda mano sobre él. En otros casos, se han descubierto copias de todo o parte de estos textos. El interés principal de este artículo son los evangelios apócrifos más antiguos y aquellos que tienen las conexiones más estrechas con los Evangelios del NT.

1. *Evangelio de Tomás*
2. *Evangelio de Judas*
3. *Evangelio de Pedro*
4. Fragmentos en papiro de evangelios no identificados o desconocidos
5. Evangelios judeocristianos
6. Evangelios del nacimiento y la infancia
7. *Evangelio secreto de Marcos*
8. Diálogos de Jesús Resucitado

1. Evangelio de Tomás.

El *Evangelio de Tomás* es una colección de 114 dichos (*logia*) de Jesús. Ha sido objeto de más estudio que ningún otro evangelio apócrifo. Una copia completa se encontró en 1945 en Nag Hammadi, Egipto. Este manuscrito copto del siglo IV A. D. fue desenterrado por tres hermanos que buscaban comida cerca de su casa y lo descubrieron junto a otros libros en una gran olla de barro. Los códices finalmente llegaron a manos de J. M. Robinson, quien dirigió un equipo de investigadores que identificó uno de los textos como el *Evangelio de Tomás*. La primera traducción al inglés se publicó en 1979, más de treinta años después del descubrimiento inicial.

Además de la versión copta completa hay tres fragmentos griegos (P.Oxy. 1; P.Oxy. 654; P.Oxy. 655), el más antiguo de los cuales ha sido fechado en el año 200 A. D. Estos fragmentos fueron descubiertos a finales del siglo XIX, aunque no fue hasta después del hallazgo de Nag Hammadi que fueron identificados como partes del *Evangelio de Tomás*. Existen algunas diferencias significativas entre la edición copta y los fragmentos griegos. Por ejemplo, el orden de los dichos es distinto. El dicho 77 del texto copto aparece entre los dichos 30 y 31 en P.Oxy. 1. También hay diferencias en la redacción. La versión copta de un dicho a veces es más larga que el griego; en otros lugares, el griego es más extenso.

La opinión mayoritaria es que este Evangelio fue escrito originalmente en griego y luego traducido a otros idiomas, aunque otros autores han afirmado que fue compuesto en siríaco o arameo. Hay un consenso general en cuanto a su procedencia siria, posiblemente de la zona cercana a Edesa. El apóstol Tomás estaba muy bien considerado en esta región durante los primeros siglos del cristianismo, un rasgo que también se refleja en los *Hechos de Tomás* y el *Libro de Tomás*.

La fecha del *Evangelio de Tomás* es objeto de debate. La existencia del manuscrito P.Oxy. 1 indica que el *Evangelio de Tomás* debe haberse originado antes del final del siglo II A. D., y algunos han sugerido que es anterior a los Evangelios canónicos y que fue escrito a mediados del primer siglo. Hipólito de Roma, que escribió alrededor de los años 200 a 230 de nuestra era, proporciona la primera referencia a él (Hipólito, *Haer*. 5.2, 20). La presencia del lenguaje y los conceptos gnósticos apunta hacia una fecha que cabría situar en algún momento del siglo II para la versión representada en el manuscrito de Nag Hammadi. No sabemos cuándo pudo haberse compuesto la edición original.

El prólogo del *Evangelio de Tomás* pretende dar cuenta de «los dichos secretos que el Jesús vivo habló y que Dídimo Judas Tomás escribió». Hay muy poca narrativa en otros lugares, aparte de una breve descripción del contexto que acompaña a algunos de los dichos (por ejemplo, *EvTom* 6, 12, 22, 37, 60, 79, 100). En la mayoría de esos casos, los discípulos de Jesús le plantean una pregunta que da lugar a una respuesta. No hay sanidades, milagros o exorcismos, ni tampoco un relato del nacimiento o la pasión.

Aproximadamente la mitad de los 114 dichos se asemeja al material que aparece en los Evangelios del NT. Ejemplos representativos de estos paralelismos se pueden encontrar en el *Evangelio de Tomás* 14 (cf. Mt 15:11), 38 (cf. Jn 7:32–36), 66 (cf. Mc 12:10–11) y 72 (cf. Lc 12:13–14). También hay una similitud interesante entre el *Evangelio de Tomás* 17 y 1 Corintios 2:9, aunque podría estar basada simplemente en un trasfondo veterotestamentario común. Algunos dichos también aparecen en otros evangelios no canónicos (por ejemplo, *EvTom* 2 en el *Evangelio de los hebreos*, y *EvTom* 22 en el *Evangelio de los egipcios*). No hay consenso, sin embargo, sobre la relación entre el *Evangelio de Tomás* y los textos del NT. Los argumentos favorables al carácter independiente de este Evangelio a veces se centran en características atribuidas a la tradición

oral. De vez en cuando los dichos parecen estar agrupados por clichés. Por ejemplo, «hermano» aparece en los dichos 25 y 26, y «los muertos» se mencionan en los dichos 51 y 52. Otro indicador potencial de su independencia radica en el hecho de que el orden de los dichos rara vez, o nunca, coincide con el de cualquier Evangelio del NT. También se ha afirmado que el *Evangelio de Tomás* a menudo conserva una forma más primitiva de un dicho. Los que han abogado por una dependencia de los Evangelios canónicos normalmente lo han hecho sobre la base del hallazgo de materiales redaccionales mateanos o lucanos en el *Evangelio de Tomás*.

En términos de género literario, el *Evangelio de Tomás* está muy próximo a la hipotética fuente de dichos sinópticos conocida como *Q. Ambos están compuestos principalmente por dichos y reflejan el pensamiento derivado de una tradición sapiencial. Algunos han encontrado en el *Evangelio de Tomás* una teología sapiencial judía, pero la mayoría sostiene algún tipo de trasfondo gnóstico. No se sabe con precisión lo desarrollado que estaba este gnosticismo, y los estudiosos generalmente se han mostrado poco dispuestos a relacionar el *Evangelio de Tomás* con ninguna secta concreta. Aquellos que sugieren afinidades gnósticas encuentran evidencia de ello en el llamamiento a reconocer su origen divino (*EvTom* 50) y en el objetivo de ser el «solitario» que abandona todo lo que ata a las personas con el mundo físico (*EvTom* 16, 23, 28, 56).

Es posible que el *Evangelio de Tomás* conserve algunos dichos auténticos de Jesús que no se encuentran en el Nuevo Testamento. La parábola del gran pez (*EvTom* 8) transmite un mensaje idéntico al de las parábolas del tesoro escondido y la perla de gran precio (Mt 13:44–46). Algunas formas del dicho que aparece en el *Evangelio de Tomás* 82 («El que está cerca de mí está cerca del fuego; el que está lejos de mí está lejos del reino») son mencionados por varios autores cristianos, y esto es un indicador potencial de autenticidad.

El juicio más probable es que el *Evangelio de Tomás* sea una composición del siglo II, aunque en algunos lugares conserve tradiciones muy anteriores. Refleja intereses gnósticos, aunque no es necesariamente representativo de un gnosticismo plenamente desarrollado. En algunos lugares el autor parece haber sido influenciado por los Evangelios canónicos, pero la mayoría de los dichos proceden de otros lugares. Por

lo tanto, se trata de una fuente importante para el estudio del desarrollo de las tradiciones evangélicas.

2. Evangelio de Judas.

El *Evangelio de Judas*, que estuvo perdido durante mucho tiempo, es el evangelio apócrifo que se ha vuelto a descubrir más recientemente. Encontrado en 1978, el códice que lo contiene tuvo un accidentado viaje durante las décadas siguientes, cuando fue robado y dañado, estuvo guardado en la caja fuerte de un banco durante muchos años y pasó de manos de un anticuario a otro, antes de acabar en posesión de expertos que pudieran reconstruir su contenido y traducir su texto. No fue sino hasta 2006, casi tres décadas después de su descubrimiento, que el *Evangelio de Judas* fue publicado y puesto a disposición del público.

El códice Tchacos, el manuscrito copto que contiene este evangelio, fue copiado en el siglo IV A. D., pero la composición original se hizo mucho antes de esta fecha y estaba escrita originalmente en griego. La primera referencia a esta obra proviene de Ireneo (c. 180 A. D.), que lo clasifica como «historia ficticia» (Ireneo, *Haer*. 1.31.1). Aunque la investigación sobre este texto está todavía en las primeras fases, probablemente fue escrito a mediados del siglo II y, sin duda, fue obra del cristianismo gnóstico.

Las primeras líneas describen así algunos de los contenidos que vienen a continuación: «El discurso de revelación secreto en el que Jesús habló con Judas Iscariote, durante ocho días, tres días antes de celebrar la Pascua». El prólogo resume a continuación el ministerio terrenal de Jesús, recogiendo los milagros que realizó y las grandes señales de salvación que ofreció. También indica que Jesús se apareció y desapareció de sus discípulos a voluntad. El cuerpo principal de este evangelio se puede dividir en dos secciones. La primera es un diálogo entre Jesús y todos sus discípulos; la segunda es una conversación entre Jesús y Judas, aunque Jesús es casi siempre el que habla.

Cuando está con todos los discípulos, a Jesús le parecen divertidas sus prácticas. Se ríe de su manera de participar en la Eucaristía y de su incapacidad para comprender lo que está infinitamente más allá de ellos, critica su confesión de él como *Hijo de Dios e interpreta un sueño que le han contado. En cada uno de estos casos, Jesús ridiculiza sus creencias y praxis no gnósticas. El autor del *Evangelio de Judas* está claramente

desligado del cristianismo ortodoxo y se enfrasca en una polémica contra el mismo presentando a Jesús como su oponente. Los discípulos, como representantes del cristianismo apostólico, son objeto de burla por parte de Jesús.

En la segunda mitad Judas le habla a Jesús acerca de un sueño en el que los otros discípulos le estaban persiguiendo y arrojando piedras antes de que él se encontrara con una casa rodeada de gente importante. Es la explicación del sueño que hace Jesús la que sirve como punto central de este Evangelio. La revelación secreta ofrecida por Jesús se centra en un relato gnóstico de la creación y la caída, una comprensión notablemente distinta de la que encontramos en Génesis. Jesús enseña que aquellos que pertenecen a la generación de Set, el hombre celestial perfecto, encontrarán conocimiento (*gnōsis*) y serán liberados de las limitaciones de este mundo físico. Al final de la historia de Judas traiciona a Jesús, entregándolo a los sumos sacerdotes y los escribas y recibiendo dinero a cambio.

Uno de los puntos importantes de debate entre los especialistas es si Judas es retratado como un héroe o un villano. Quienes publicaron la traducción inicial sostuvieron lo primero, mientras que posteriormente han sido muchos los que han rechazado esta afirmación e insisten en que aquí Judas tiene tanto de villano como en el NT. Parte de esta controversia ha tenido que ver con la traducción correcta del texto copto. Por ejemplo, la primera edición identificó a Judas como un «espíritu», mientras que A. D. DeConick y otros han argumentado que este término debería traducirse como «demonio». Casos como este han inclinado la balanza a favor de ver a Judas como un auténtico villano en este texto.

El *Evangelio de Judas* ofrece una visión fascinante sobre el mundo de una secta gnóstica cristiana del siglo II, un grupo que se mostraba crítico con el cristianismo apostólico. A diferencia de los Evangelios canónicos, donde en todo momento Jesús es una figura mesiánica judía, el *Evangelio de Judas* lo presenta como un revelador de verdades gnósticas. No proporciona ninguna nueva información histórica sobre Jesús o Judas, o los otros discípulos, y demuestra conocer al menos un Evangelio del NT (cf. *EvJud* 58:12–16; Mt 21:46).

3. Evangelio de Pedro.

A finales del siglo XIX se encontró una porción del *Evangelio de Pedro* en una tumba cerca de Akhmim, Egipto. Este códice griego (P.Cair. 10759) del siglo VII o VIII A. D. conserva una parte de la narración desde la escena final del juicio de Jesús, pasando por la crucifixión, sepultura y resurrección, hasta el comienzo de una historia de aparición, momento en el que el texto termina en mitad de la frase. Algunos otros fragmentos manuscritos se han propuesto como copias del *Evangelio de Pedro* (por ejemplo, P.Oxy. 2949), pero no es seguro, ya que el texto difiere significativamente del texto de Akhmim. La referencia inequívoca más antigua de este evangelio proviene de Serapión, obispo de Antioquía, cerca del final del siglo II A. D. En un breve tratado titulado «Sobre el llamado Evangelio de Pedro», Serapión indica que la mayor parte de este evangelio estaba de acuerdo con la verdadera doctrina de la iglesia, a pesar de que se le habían añadido ciertas falsas enseñanzas. Dado que conocía a miembros de grupos docetas que lo estaban usando, al obispo le preocupaban las ideas docetas que había en el propio evangelio. Los estudios recientes, sin embargo, no ha encontrado rasgos docetas explícitos en la parte del *Evangelio de Pedro* que ha llegado hasta nosotros, aunque en uno o dos puntos es posible hacer esa lectura.

Orígenes, Eusebio, Dídimo y Teodoreto también estaban familiarizados con este evangelio. Orígenes afirma que aquellos que consideraban que los hermanos de Jesús eran hijos de José por una esposa anterior encontraban apoyo en él. Esto podría indicar que contenía un relato del nacimiento. Eusebio y Dídimo citan el *Evangelio de Pedro* como ejemplo de una obra pseudoepigráfica, un texto falsamente atribuido a un apóstol. Teodoreto afirma que fue utilizado por cristianos judíos.

La cuestión de la relación entre el *Evangelio de Pedro* y los Evangelios canónicos ha sido motivo de disputa. J. D. Crossan y H. Koester están entre aquellos que consideran que es independiente de los textos del NT, aunque los detalles de sus conclusiones difieren entre sí. Crossan ha sugerido que una parte del *Evangelio de Pedro* es, de hecho, el más antiguo de todos los evangelios escritos, y que sirvió como fuente para los evangelistas canónicos. Koester rechaza esta idea, pero sigue considerando que *Evangelio de Pedro* es independiente.

Otros autores han llegado a la conclusión de que esta obra depende de los Evangelios canónicos. Una dificultad con este punto de vista es

que hay muy pocos paralelismos verbales. En lugar de ello, las similitudes están presentes a nivel de trama, personajes y algunos de los detalles. El *Evangelio de Pedro* comparte características con los cuatro Evangelios del NT. Por ejemplo, al igual que en Mateo, hay un guardia en la tumba (*EvPe* 8:29–11:49; Mt 27:62–66; 28:4, 11–15). La historia de cómo las mujeres descubren la tumba vacía es la más cercana al relato de Marcos (*EvPe* 12:50–13:57; Mc 16:1–8). Tanto el *Evangelio de Pedro* como Lucas incluyen a Herodes en el proceso judicial del último día de Jesús (*EvPe* 1:1–2:5; Lc 23:6–15). Y el *Evangelio de Pedro* se parece a Juan cuando se refiere a la rotura de las piernas en la crucifixión (*EvPe* 4:14; Jn 19:31–33.), a que la tumba de Jesús estaba en un jardín (*EvPe* 6:24; Jn 19:41), y a una aparición pospascual a los discípulos durante una expedición de pesca (*EvPe* 14:58–60; Jn 21:1–14).

Cada una de estas similitudes tiene su contrarréplica en las variaciones significativas con respecto a las obras canónicas. En los relatos neotestamentarios los soldados romanos crucifican a Jesús, mientras que en el *Evangelio de Pedro* son los judíos los que lo hacen. Ningún Evangelio canónico describe la resurrección, es decir, la salida de Jesús de la tumba. Por el contrario, el *Evangelio de Pedro* incluye una vívida descripción de este evento. También se diferencia mediante el empleo de una perspectiva narrativa en primera persona, en particular la del apóstol Pedro (véase *EvPe* 7:26; 14:59–60).

La mejor manera de explicar estas semejanzas y diferencias es sugerir que el *Evangelio de Pedro* es una rescritura libre de las obras canónicas. Su autor ha reelaborado los Evangelios anteriores aclarándolos, ampliándolos y revisándolos con el fin de hacer que la narración sea significativa dentro de la nueva situación que viven tanto él como sus lectores. Fue escrito cerca de la mitad del siglo II A. D., en un momento en que los cristianos se habían convertido en una secta distinta de judíos y después de que los Evangelios canónicos hubieran circulado ampliamente. Esto explica las fuertes polémicas antijudías y el intento de ofrecer una apología más sólida de la *resurrección.

4. Fragmentos de papiros de Evangelios no identificados o desconocidos.

Se han descubierto varios fragmentos de manuscritos que contienen historias o dichos de evangelios desconocidos. En varios de estos casos el

contenido se asemeja al de los relatos canónicos. A continuación detallamos los fragmentos más importantes.

4.1. P.Egerton 2. Los cuatro fragmentos de este códice se han fechado a principios del siglo III A. D., por lo que es uno de los manuscritos cristianos más antiguos de cuantos existen. Esto también indica que el Evangelio que conserva probablemente se originó a finales del siglo I o principios del siglo II. Los fragmentos recogen cuatro o cinco perícopas distintas. La primera es la de Jesús discutiendo con los maestros de la ley, y las declaraciones de Jesús se parecen a las de Juan 5:39, 45; 9:29. Al otro lado de este fragmento está una escena en la que los «líderes» intentan arrestar a Jesús y entregarlo a la multitud. Esta podría ser la conclusión de la primera historia de controversia, o puede que hubiera un episodio intermedio. Después de esto, Jesús sana a un leproso de una manera parecida a Marcos 1:40–44. La siguiente escena describe a Jesús aparentemente realizando un *milagro a orillas del río Jordán, una perícopa sin paralelo conocido. En el episodio final Jesús es preguntado sobre el pago de los impuestos imperiales, pero su respuesta no es la misma que en los paralelos canónicos (cf. Mt 22:15–22; Mc 12:13–17; Lc 20:20–26). En cambio, cita a Isaías 29:13 de la misma manera que lo hace en Mateo 15:7–9; Marcos 7:6–7. La relación entre este evangelio y las obras canónicas es incierta. Puede que dependiera totalmente de ellas o tal vez de las mismas fuentes orales o escritos utilizadas por los escritores del Nuevo Testamento.

4.2. P.Oxy. 840. Este pequeño pedazo de pergamino incluye cuarenta y cinco líneas de texto griego procedentes de un evangelio desconocido. El manuscrito ha sido datada en el siglo IV A. D., aunque el evangelio que conserva probablemente fue compuesto en el siglo II. En este texto Jesús ha terminado de enseñar a sus discípulos cuando los conduce al templo y allí se encuentra con un sumo sacerdote al que se identifica como un fariseo llamado «Leví». La veracidad histórica de este hecho ha sido cuestionada, ya que los principales sacerdotes normalmente no eran fariseos. Se alega la presencia de otro anacronismo en el hecho de que el texto da a entender que todas las personas, no solo los sacerdotes, debían sumergirse en un baño antes de entrar en el templo. El resto de la historia trata de un intercambio entre Jesús y Leví sobre cuestiones de pureza. Jesús nunca es identificado por su nombre; más bien, se le llama «el Salvador» en tres ocasiones. P.Oxy. 840 incluye

posibles conexiones con Mateo 23:1–39; Marcos 7:1–23; Lucas 11:37–52; Juan 7:1–52; 13:1–30. Comparte tres temas comunes con estos pasajes: los lavamientos ceremoniales, un contraste entre la pureza interior y exterior y el conflicto con los líderes judíos.

4.3. El Evangelio de Fayum (P.Vindob.G 2325). Se trata de un fragmento de manuscrito del siglo III A. D. que contiene un relato en el que Jesús le dice a un grupo, presumiblemente a sus discípulos, que todos se avergonzarán de él. Pedro insiste en que él no lo hará, a lo que Jesús responde que Pedro le negará tres veces antes de que cante el gallo. Es evidente que esto es un paralelo de Mateo 26:30–34; Marcos 14:26–30, aunque hay variaciones en la redacción de las tres versiones. En particular, las palabras griegas empleadas para «gallo» y «cuervo» se diferencian de las de las dos obras canónicas. Algunos han sugerido que este pasaje es del *Evangelio de Pedro* o bien un extracto de una armonía del Evangelio, pero la evidencia no es concluyente.

4.4. P.Berol. 11710. Estas porciones de dos hojas de papiro del siglo VI A. D. se encontraron con un pequeño trozo de cuerda adjunto, lo que indica que probablemente formaban parte de un amuleto usado por un cristiano. El texto está en griego, a excepción de las dos últimas líneas, escritas en copto. Contiene un breve intercambio entre Jesús y Natanael. El discípulo llama a Jesús «el Hijo de Dios» y «el cordero de Dios que quita los pecados del mundo», y Jesús le enseña que debe «caminar al sol». Existen paralelos en Juan 1:29, 49.

4.5. P.Cair. 10735. En este fragmento de papiro del siglo VI A. D. un ángel del Señor se aparece a José y le ordena huir a Egipto con María. Después de esto, el mensajero celestial le habla a María. Si bien esto probablemente se deriva de un evangelio apócrifo, algunos han propuesto que se trata de un extracto de un comentario o un libro de homilías. En cualquier caso, el contenido tiene paralelos canónicos (cf. Mt 2:13; Lc 1:36).

4.6. P.Mert. 51. La redacción de este pequeño fragmento del siglo III A. D. es difícil de reconstruir. Se mencionan el pecado y el bautismo. Es posible que la perícopa se asemeje a Lucas 7:29–30.

4.7. P.Oxy. 1224. Dos fragmentos de este manuscrito del siglo III o IV A. D. preservan en su totalidad o en parte cuatro dichos de Jesús y describen la ira de los líderes judíos al ver a Jesús entre pecadores. Uno de los dichos carece de paralelo canónico, y los otros tres son similares a

dichos del NT (cf. Mt 5:44; Mc 2:16–17; Lc 9:50). No es posible determinar la relación de este texto con los Evangelios sinópticos.

5. Evangelios judeocristianos.

Varios autores cristianos se refieren a Evangelios que fueron utilizados por grupos de cristianos judíos. Sin embargo, no se conservan copias de dichos textos. En varias ocasiones los autores patrísticos citan algo de estos Evangelios. Es posible que uno o más se escribieran originalmente en hebreo o arameo, y puede que preservaran dichos o hechos auténticos de Jesús. No está claro exactamente cuántos evangelios judeocristianos existieron, pero los expertos de hoy en día suelen identificar tres.

5.1. Evangelio de los hebreos. El tratamiento más importante del *Evangelio de los hebreos* proviene de Clemente de Alejandría, Orígenes, Cirilo de Jerusalén y Jerónimo. Los pasajes citados incluyen dichos de Jesús y referencias a su bautismo y resurrección. Al parecer, este evangelio describe a los líderes judíos presentes en la tumba cuando Jesús resucitó. Seguidamente se aparece a su hermano Santiago, y el relato posterior presenta a Santiago como una figura piadosa. Esto encaja bien con un contexto judeocristiano, ya que Santiago fue tenido en alta estima entre los primeros cristianos judíos palestinenses (véase Hch 12:17; 15:13–21; 21:17–26; Gal 1:18–2:10). Esta historia de aparición probablemente sea una creación imaginativa basada en la tradición que se conserva en 1 Corintios 15:7. Un dicho del *Evangelio de los hebreos* que Clemente de Alejandría cita en dos ocasiones es muy similar al del *Evangelio de Tomás* 2 (Clemente, *Strom.* 2.09.45; 5.14.96). Esto puede haber sido el primero de los Evangelios judeocristianos, quizás de principios del siglo II. No hay sólidos paralelos verbales con los Evangelios del NT, por lo que no es posible asegurar que se emplearan fuentes canónicas.

5.2. Evangelio de los ebionitas. Epifanio es el único testigo del *Evangelio de los ebionitas*, aunque su testimonio a veces no se entiende fácilmente. Este autor conserva siete extractos de él. Algunos describen el linaje de *Juan el Bautista, su ministerio y su dieta. Epifanio también declara que las genealogías de Mateo se han omitido. Se incluye una versión ampliada del *bautismo de Jesús, así como de su llamamiento a los doce discípulos. Se citan tres dichos, y en una ocasión Epifanio señala que la versión canónica ha sido alterada. El primero de estos dichos

parece combinar elementos de Mateo 5:17–18; Juan 3:36. Otro es casi idéntico a Mateo 12:48–49. Según Epifanio, los que utilizaban este evangelio afirmaban que Cristo no nació del Padre, sino que fue creado como uno de los arcángeles. Esta composición del siglo II A. D. parece hacer uso de la tradición sinóptica y, en menor medida, el material de Juan.

5.3. Evangelio de los nazarenos. Aunque algunos han identificado un tercer evangelio judeocristiano conocido como el *Evangelio de los nazarenos*, otros han sostenido que el material asignado a este texto se entiende mejor como perteneciente al *Evangelio de los hebreos*. Si hubo una obra conocida como el *Evangelio de los nazarenos*, posiblemente se trataría de una traducción al arameo de Mateo o, más probablemente, una interpretación targúmica del mismo. Quizás incluyera referencias al bautismo de Jesús, el colapso del dintel del templo, y los dichos de Jesús. Jerónimo indica que una secta de nazarenos de Siria utilizó un evangelio judeocristiano en su época, y si el evangelio surgió dentro de esta secta, probablemente se originó en el siglo II A. D.

6. Evangelios del nacimiento y la infancia.

Las historias sobre el *nacimiento de Jesús y su infancia se hicieron populares durante los primeros siglos del movimiento cristiano. La natural curiosidad humana llevó a la gente a escribir relatos fantasiosos centrados en estos temas. Dos obras son representativas de esta práctica.

6.1. Protoevangelio de Santiago. *María es el personaje principal de este texto del siglo II A. D. que narra los acontecimientos anteriores e inmediatamente posteriores al nacimiento de Jesús. El foco está puesto en su pureza y virtud. En la escena inicial se cuenta la historia del nacimiento de María, seguida de una descripción de su vida en el templo de Jerusalén desde la edad de tres años hasta su duodécimo cumpleaños. Luego los sacerdotes reúnen a los viudos para decidir si José debe tomar a María por esposa, y un poco más tarde que reciben la noticia de que María está embarazada. Hay un énfasis repetido en su virginidad perpetua; los hermanos de Jesús son hijos de José de un matrimonio anterior. En su camino a Belén, María da a luz a Jesús en una cueva. Curiosamente, Orígenes afirma que en su día había una cueva cerca de Belén que se había hecho famosa entre los cristianos y los no cristianos como el lugar del nacimiento de Jesús (Orígenes, *Cels*. 1.51). El

Protoevangelio de Santiago termina con el autor identificándose como «Santiago», a quien probablemente debemos tomar como el hermano de Jesús.

6.2. Evangelio de la infancia de Tomás. Este evangelio presenta al niño Jesús como un niño prodigio. Muchas de las obras que realiza son similares a las que lleva a cabo el Jesús adulto en los Evangelios del Nuevo Testamento. Describe sus acciones hasta la edad de doce años, lo que probablemente indica un intento creativo de ampliar la tradición que se encuentra en Lucas 2:39–42. El joven Jesús hace gorriones de arcilla y les da vida, y hace que un niño se marchite y que otro muera. Esto lleva la gente del pueblo a pedirle a José y a su familia que abandonen la región. Un hombre llamado «Zaqueo» trata de instruir a Jesús, aunque el maestro reconoce el conocimiento superior del estudiante. Finalmente, Jesús restaura a los que había maldecido y realiza otros milagros. Es posible que Ireneo tuviera conocimiento de esta obra, lo que apuntaría a una fecha probable del siglo II (véase Ireneo, *Haer.* 1.20.1; cf. *EvInfTom* 6:2–4).

7. Evangelio secreto de Marcos.

El *Evangelio secreto de Marcos* es uno de los textos apócrifos más controvertidos de los descubiertos en el siglo pasado. La información sobre el mismo procede de la copia de una carta supuestamente escrita por Clemente de Alejandría que fue encontrada en 1958 por M. Smith en un monasterio situado en el actual Israel. Algunos dudan hoy en día de su autenticidad y la consideran una falsificación. En esta carta Clemente afirma conocer tres ediciones del Evangelio de Marcos. La primera es la versión canónica utilizada por las iglesias en el culto. Una segunda versión es una edición posterior secreta que Marcos escribió después de ir a Alejandría, y que Clemente dice que es «un evangelio más espiritual para el uso de los que iban siendo perfeccionados». El tercero es una versión alterada de la edición secreta. Carpócrates había adquirido una copia de la edición «secreta» por medios deshonestos y le había añadido material para apoyar sus propias ideas.

Clemente cita dos pasajes de la edición secreta para señalar que originalmente no apoyaba las enseñanzas carpocráticas. En el primer pasaje, una escena que se había insertado después de Marcos 10:34, Jesús resucita a un joven de entre los muertos. El joven mira a Jesús, lo

ama, y le pide si puede quedarse con él, y juntos van a la casa del joven. Seis días más tarde vuelven a reunirse y Jesús le enseña acerca del reino de Dios. El segundo pasaje que cita a Clemente es una alusión de una sola frase a la escena anterior.

Son varias las posturas que se han mantenido con respecto a la cuestión de la autenticidad de esta carta. Entre los que creen que es auténtica, algunos piensan que transmite información precisa acerca de las múltiples versiones de Marcos; otros opinan que Clemente se equivoca. Entre los que han llegado a la conclusión de que la carta es una falsificación, algunos han afirmado que se trata de una obra antigua. Sin embargo, la mayoría de los que dudan de su autenticidad sugieren que la falsificación es mucho más reciente y puede haber estado implicado el propio Smith.

8. Diálogos de Jesús Resucitado.

Muchos escritos cristianos antiguos incluyen conversaciones pospascuales entre Jesús y sus seguidores. Estos diálogos a menudo transmiten conocimientos secretos e involucran a los discípulos u otras preguntas que le plantean preguntas al Jesús resucitado. La mayoría son de carácter gnóstico (por ejemplo, el *Evangelio de María*, el *Apócrifo de Santiago* y el *Diálogo del Salvador*), pero algunos representan las creencias ortodoxas (e.g., la *Epistula Apostolorum*). El *Evangelio de María* presenta al Jesús resucitado dando instrucciones a sus discípulos varones, que se preocupan por lo que han escuchado. María viene a consolar y dar ánimo. Aunque no se indica explícitamente, lo mejor es interpretar que este personaje es María Magdalena. Ella describe su visión del Jesús resucitado, que parece ser una descripción de la ascensión de su alma. Cuando algunos de los discípulos varones se quejan de ello, Leví afirma que Jesús ha amado a María más que todos los demás.

La *Epistula Apostolorum* es un texto del siglo II A. D. que hace uso de muchas de las tradiciones de Evangelios canónicos. Su párrafo inicial señala que es una revelación dada por Jesús a sus discípulos con el fin de refutar las falsas enseñanzas de Simón y Cerinto. En el siglo II A. D. Simón el Mago (Hechos 8) y Cerinto eran conocidos como líderes dentro de los círculos cristianos gnósticos. Hay un énfasis en la naturaleza física y corporal de la resurrección de Jesús y en la afirmación de que la fuente de la enseñanza de la iglesia verdadera es todo el grupo de apóstoles que

lo conocieron y siguieron a Jesús.

Véase también CANON; CRITERIOS DE AUTENTICIDAD; EVANGELIO: GÉNERO; JESUS EN FUENTES NO CRISTIANAS; Q.

BIBLIOGRAFÍA. **J. M. Asgeirsson, A. D. DeConick y R. Uro**, eds., *Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas* (NHMS 59; Leiden: E. J. Brill, 2006); **A. E. Bernard**, ed., *Other Early Christian Gospels: A Critical Edition of the Surviving Greek Manuscripts* (LNTS 315; Nueva York: T & T Clark, 2006); **J. D. Crossan**, *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988); **A. D. DeConick**, *The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really Says* (Nueva York: Continuum, 2007); **B. D. Ehrman y Z. Plese**, *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations* (Nueva York: Oxford University Press, 2011); **J. K. Elliott**, ed., *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Nueva York: Oxford University Press, 2005); **C. A. Evans**, «The Jewish Christian Gospel Tradition», en *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, ed. O. Skarsaune y R. Hvalvik (Peabody, MA: Hendrickson, 2007) 241–77; **P. Foster**, ed., *The Non-Canonical Gospels* (Nueva York: T & T Clark, 2008); **S. Gathercole**, *The Gospel of Judas: Rewriting Early Christianity* (Nueva York: Oxford University Press, 2007); **M. Goodacre**, *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012); **J. V. Hills**, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum* (HTS 57; Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008); **R. F. Hock**, *The Infancy Gospels of James and Thomas* (Santa Rosa, CA: Polebridge, 1995); **J. Jeremias**, *Unknown Sayings of Jesus* (2ª ed.; Londres: SPCK, 1964) - existe edición castellana: Palabras desconocidas de Jesús (Salamanca: Sígueme, 1990); **H.-J. Klauck**, *Apocryphal Gospels: An Introduction* (Nueva York: T & T Clark, 2003); **A. F. J. Klijn**, *Jewish-Christian Gospel Tradition* (VCSup 17; Leiden: E. J. Brill, 1992); **H. Koester**, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Filadelfia: Trinity Press International, 1990); **T. J. Kraus, M. J. Kruger y T. Nicklas**, eds., *Gospel Fragments* (OECGT; Nueva York: Oxford University Press, 2009); **T. J. Kraus y T. Nicklas**, eds., *Das Evangelium nach Petrus: Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158; Berlín: de Gruyter, 2007); **N. Perrin**, *Thomas, the Other Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 2007); **J. M. Robinson**, ed., *The Nag Hammadi Library* (Leiden: E. J. Brill, 1996); **W. Schneemelcher**, ed.,

New Testament Apocrypha, trad. R. McL. Wilson (ed. rev.; 2 vols.; Louisville: Westminster John Knox, 1991–1993); **M. Smith**, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973); **C. M. Tuckett**, *The Gospel of Mary* (OECGT; Nueva York: Oxford University Press, 2007).

T. P. Henderson

EVANGELIOS, HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS

La interpretación de los cuatro Evangelios, tanto individualmente como en su conjunto, se remonta a los primeros siglos de la iglesia. Agustín, Orígenes y Jerónimo son solo algunos de los padres de la iglesia cuyos comentarios se conservan. Esta tradición patrística de interpretación siguió siendo influyente en toda la Edad Media y la Reforma, cuando comenzó a producirse un alejamiento de la interpretación alegórica y preferirse una investigación filológica e histórica. La época moderna se ha caracterizado por poner el acento en abordar críticamente las preguntas de la historia, así como de las fuentes y la redacción de los Evangelios. Más recientemente han comenzado a eclosionar enfoques centrados en la retórica, la narrativa, la intertextualidad y las cuestiones científico-sociales, así como las perspectivas feministas y de minorías étnicas.

1. Repaso a la interpretación sinóptica
2. Evangelio de Mateo
3. Evangelio de Marcos
4. Evangelio de Lucas
5. Evangelio de Juan

1. Repaso a la interpretación sinóptica.

Las evidentes diferencias entre los Evangelios han sido una fuerte motivación para su interpretación a lo largo de la historia. La iglesia primitiva y medieval lidió con estas diferencias, a menudo recurriendo a los significados alegóricos y espirituales de los Evangelios, que se percibían como más importantes que el significado literal. Agustín escribió *La Armonía de los Evangelios* (*De consensu Evangelistarum*) (ca. 400) para defender los Evangelios de las acusaciones de contradecirse entre sí, así como con el Antiguo Testamento; y que los redactores habían desarrollado y modificado las enseñanzas de Jesús y elevado su carácter de maestro sabio a Dios (Agustín, *Cons.* 1.7.10–12). Agustín

explicó que las discrepancias entre los Evangelios derivaban de los diferentes énfasis de cada Evangelio, y del hecho que Jesús utilizara dichos similares en ocasiones similares.

La Reforma y la Ilustración estuvieron marcadas por el paso de la interpretación alegórica a la interpretación basada en la investigación histórica y la filología. La Reforma se preocupó de preservar las obras de los padres, incorporando el nuevo énfasis humanista en la filología y la retórica, y abordando los fuertes debates teológicos de la época. Por ejemplo, Calvino continuó citando a los padres de la iglesia en la interpretación, pero también utilizó sus obras de manera más flexible, coincidiendo con ellos o cuestionándolos para justificar su propia interpretación. Su *Armonía de los Evangelios* (1555) ilustra su preocupación por que los Evangelios sinópticos no se interpretaran por separado, sino cada uno a la luz de los otros. Dio por sentado que Mateo y Lucas en ocasiones habían modificado sus fuentes con fines teológicos. Lo que se ofrece no es un relato del todo exacto de las enseñanzas y la vida de Jesús, ya que los dichos fueron modificados y los eventos no aparecen necesariamente en orden cronológico. Así Calvino anticipó varias de las tendencias en el estudio moderno de los Evangelios.

La Ilustración se ocupó de la autoría y procedencia de los Evangelios, su fiabilidad histórica y representación de Jesús, y su relación entre sí. H. S. Reimarus (1694–1768) sostuvo que los Evangelios ofrecían atisbos del Jesús histórico, pero presentaban su retrato de Jesús como redentor después de su muerte. Jesús no entendió su sufrimiento y muerte como expiación, ni previó su resurrección corporal e inminente retorno para hacer juicio. El Jesús histórico y su retrato en los Evangelios no se fusionan. Este último fue una creación de sus discípulos después de su muerte. La obra de Reimarus sirvió de base para D. F. Strauss quien, en su *Life of Jesus* [Vida de Jesús] (1835; trad. ingl. 1972), defendió que los Evangelios eran principalmente mitológico. Estas indagaciones, entre otras, le llevaron a la *búsqueda del Jesús histórico a través de la *arqueología y el análisis de las fuentes.

J. J. Griesbach elaboró la primera sinopsis de los Evangelios, que permitió que se los comparara críticamente (1774), y sostuvo en su comentario a los Evangelios que Marcos era una versión más corta de Mateo y Lucas (1789, 1790). C. G. Wilke (1838) y C. H. Weisse (1838) defendieron la prioridad de Marcos, y esta posición, junto con la

asunción de la utilización de la fuente de dichos *Q por parte de Mateo y Lucas, se convertiría gradualmente en una de las suposiciones más importantes dentro de los estudios del Evangelio hasta el día de hoy. Esta hipótesis de las dos fuentes de la crítica de fuentes del siglo XIX impulsó los estudios académicos sobre Marcos, ya que se dio por cierto que Marcos era el Evangelio históricamente más fiable, puesto que era el más antiguo (véase PROBLEMA SINÓPTICO).

Con la aparición de la *crítica de las formas a principios del siglo XX, la atención pasó a centrarse en las unidades de tradición utilizadas por los autores de los Evangelios. Se entendía que estas unidades solían existir en forma oral y que moldeaban la teología y práctica de la iglesia, descartando así la absoluta exactitud histórica o una vinculación directa con el Jesús histórico en cualquiera de los Evangelios (Dibelius 1919, 19332, trad. ingl. 1965; Bultmann, 1921, 19312; trad. ingl. 1963). A medida que la crítica de las formas fue dando paso a la *crítica de la redacción a mediados del siglo XX, se demostró que todos los evangelistas habían sido autores literarios y teológicos creativas que había ido dando forma a la tradición que habían recibido. La crítica literaria que siguió a finales del siglo XX no se ocupó de las cuestiones históricas de un texto sino que utilizó el texto en su forma recibida para analizar los Evangelios como literatura. Entre este tipo de crítica se encuentran el estructuralismo y la deconstrucción, así como las críticas *narrativa, de la estética de la recepción y retórica.

Recientemente la atención entre quienes investigan los Evangelios se ha dirigido hacia la interpretación *feminista, el estudio de la intertextualidad, y el descubrimiento de la polémica contra la Roma imperial dentro de los Evangelios. La interpretación feminista lee el texto bíblico a través del prisma de la teoría feminista. Trata así de evaluar y transformar la interpretación para abordar el género, el poder y la ideología que la interpretación tradicional engendra y mantiene, con el objetivo de hacer de esa interpretación algo más consciente de sí misma e inclusiva. Los estudios sobre la intertextualidad trazan la manera en que un texto utilizó la tradición y las fuentes anteriores para crear un nuevo significado, sea mediante el uso de citas, alusiones o ecos. También se está investigando sobre la polémica en los Evangelios contra la ideología imperial romano y sus pretensiones de poder y lealtad.

2. Evangelio de Mateo.

El Evangelio de Mateo fue el evangelio dominante en la iglesia primitiva, siendo interpretado y citado más que los otros tres evangelios. Su relato de la vida y enseñanza de Jesús fue el más utilizado. Esto explica en parte por qué Mateo fue colocado en el primer lugar de las listas y colecciones primitivas de los Evangelios canónicos. Esta prioridad se debió en gran medida a la comprensión de que el apóstol Mateo lo había escrito y a su utilidad para la predicación y la enseñanza. Este último se vio facilitado por sus cinco discursos de la enseñanza de Jesús (Kealy 1997).

Papías (ca. 60–130) hizo este breve y desconcertante comentario sobre el origen de este Evangelio: «Mateo recogió los oráculos en lengua hebrea, y cada uno la interpretó lo mejor que pudo» (Eusebio, *Hist. eccl.* 3.39.14). Aunque esto abrió la puerta a muchas interpretaciones, ya en tiempos de Ireneo (ca. 130-ca. 200) se llegó a la conclusión de que Mateo fue diseñado para predicar a los hebreos porque comparte la preocupación judía de que el *Cristo proviniera de la simiente de David (Papías, *Frag.* 29).

Aunque la mayoría de los padres de la iglesia primitiva asumieron que Mateo contenía las palabras mismas de Jesús, Clemente de Alejandría (ca. 150-ca. 215) fue el primero, que nosotros sepamos, en señalar que su autor había elaborado las tradiciones recibidas. En su estudio sobre las Bienaventuranzas, Clemente afirmó que a la frase «Bienaventurados los pobres» (Mt 5:3), Mateo había añadido «en espíritu», y a «Bienaventurados los que tienen hambre y sed» (Mt 5:6), había añadido «de la justicia de Dios» (Clemente, *Quis div.* 17). Orígenes (ca. 185-ca. 254) escribió el primer comentario existente sobre Mateo (ca. 248) y supuso que el apóstol Mateo había sido el autor y que había escrito en hebreo para un público judeocristiano (Orígenes, *Frag.* 5151; Eusebio, *Hist. eccl.* 6.25.3–4).

En la Edad Media, el franciscano Pedro Juan Olivi (ca. 1248–1298) escribió un comentario sobre Mateo que es una combinación inusual de interpretación escolástica e interpretación franciscana basado en fuentes patrísticas con una influencia del apocalipticismo de Joaquín de Fiore (ca. 1132–1202). En la Reforma, Calvino cuestionó firmemente varias hipótesis de la interpretación de Mateo. No podía concebir que el

Evangelio se hubiera escrito originalmente en hebreo, tal como aparentemente había sugerido Papías, ya que el autor cita la Septuaginta griega. Desafió la afirmación de Agustín (suponiendo que era de Jerónimo) de que Marcos era una versión condensada de Mateo, pero no investigó más a fondo la relación entre los dos Evangelios. Incluso se anticipó a la crítica de la redacción al sugerir que Mateo había modificado sus fuentes de acuerdo a la intención teológica y que, por lo tanto, no era siempre necesariamente exacto desde el punto de vista histórico.

Desde Agustín (354–430) se había interpretado que Marcos había condensado a Mateo, pero a mediados del siglo XIX se dio por buena la idea de que Marcos había sido escrito antes de Mateo. Esta nueva comprensión de la formación de Mateo hizo necesaria una nueva evaluación de su autoría y carácter judío. Mateo ya no se concebía como el primer Evangelio, escrito por el apóstol Mateo, que preservaba los relatos más históricos de la vida y enseñanzas de Jesús. Por ejemplo, B. Bacon (1918) argumentó que Mateo había recogido la tradición sobre Jesús para crear sus cinco discursos inspirados en los cinco libros del Pentateuco. Así, las palabras del *Sermón del Monte, por ejemplo, fueron pronunciadas en diversos momentos y reunidas en Mateo 5–7. La historicidad de estos discursos se puso en duda.

La concepción de que Mateo usó a Marcos como fuente de su Evangelio dio origen a la crítica de la *redacción, que rastrea el uso que hace Mateo de las fuentes para comprender mejor su entorno social y teología. Las adiciones, supresiones y modificaciones que hace Mateo al relato de Marcos, así como su elección de dichos de Q indican que Mateo tenía un ideario teológico que le llevó a cambiar el enfoque del relato de Jesús como un hacedor de milagros por el de un Jesús maestro que explicita el significado del discipulado. Una de las obras redaccionales fundacionales es el estudio de G. Bornkamm sobre el relato de Mateo sobre la calma de la tormenta (1948; trad. ingl. 1963); en ella traza cómo, en comparación con el relato de Marcos que él utilizó, la versión de Mateo traslada el foco de Jesús como hacedor de maravillas a otro que describe la naturaleza negativa y positiva del *discipulado.

Este y otros estudios llevaron a obras más concretas sobre la *cristología, eclesiología y entorno social del Evangelio de Mateo y su relación con el *judaísmo. En cuanto al entorno social, ya que Mateo usó

fuentes, es difícil saber qué pistas sobre el marco social y cultural de Mateo son intrínsecas a las fuentes y cuáles reflejan el suyo propio y el de su audiencia. En este sentido resulta útil el estudio de R. Brown y J. Meier (1983), que entiende que Mateo pretendía ayudar a la iglesia de Antioquía, en Siria, a formar a una gran afluencia de gentiles conversos sobre la naturaleza del discipulado.

A los estudios de la crítica de la redacción se han añadido los de la crítica literaria y los estudios *científico-sociales. Los estudios literarios se pueden clasificar en estructuralismo, crítica narrativa y análisis de la estética de la recepción. D. Patte (1987) publicó un comentario completo sobre Mateo usando el estructuralismo, pero no mostró claramente cómo funcionaría este método con otros métodos en el campo de los estudios bíblicos. R. Edwards (1985) y J. Kingsbury (19882) utilizaron el análisis narrativo para examinar Mateo, yendo más allá de enfoque de la crítica de la redacción sobre cómo había utilizado sus fuentes el autor y pasando a estudiar cómo había compuesto y estructurado su Evangelio con la ayuda de sus fuentes. El contexto histórico de Mateo es de menor interés que el modo en que la narración de Mateo cuenta la historia de Jesús a través del uso que hace el autor de la caracterización, la trama y el punto de vista. La crítica narrativa anticipó la llegada del análisis de la estética de la recepción, ya que este último intenta mostrar de qué forma afecta la narrativa a la experiencia del lector, sin tener en cuenta la situación histórica. D. Howell (1990) utiliza la narrativa y el análisis de la estética de la recepción para argumentar que la situación de los primeros cristianos no se refleja en ningún personaje o grupo de cuantos aparecen en la narración, sino en el lector implícito. La narrativa lleva al lector implícito a reconocer la importancia de Jesús y entenderlo como el modelo del discipulado.

El estudio científico-social de Mateo resulta difícil porque es casi imposible determinar dónde se escribió y cuál fue la audiencia original, y si las indicaciones internas del entorno social y cultural son de las fuentes utilizadas por Mateo o adiciones que hizo para hacer frente a su propia situación y a la de su audiencia (Balch 1991). El análisis sociológico, antropológico y cultural trabaja con modelos construidos a partir de los patrones de conducta observados entre una serie de grupos a través del tiempo y el espacio. Los intérpretes utilizan estos modelos para encontrar patrones y datos comparables en Mateo (Malina y Neyrey

1988). Este enfoque ha encontrado similitudes entre los fenómenos sociales de Mateo y los de las sociedades agrícolas. Si bien estos estudios hacen comparaciones amplias, el estudio de los fenómenos sociales y culturales contemporáneas de las audiencias bíblicas o próximas geográficamente a ellas ofrece una comparación más detallada. J. A. Overman (1990) aboga por similitudes entre la comunidad de Mateo y las sectas de ese mismo período dentro del judaísmo. G. N. Stanton (1992) compara Mateo con el Documento de Damasco, mostrando similitudes entre la comunidad de Qumrán y las mateanas, donde ambos documentos se esfuerzan por justificar la separación de su comunidad de la corriente principal del judaísmo y por servir como un documento fundamental para el grupo escindido recientemente constituido (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO).

Entre otros temas, los trabajos recientes sobre Mateo se centran en la intertextualidad, las lecturas *feministas y la polémica contra Roma (Aune 2001). Los estudios sobre la intertextualidad investigan el uso que hace Mateo de alusiones y citas de las Escrituras Hebreas para crear una identidad, teología e ideología cristiana primitiva en relación con el judaísmo del que surgió (Hatina 2008). Las lecturas feministas de Mateo continúan examinando pasajes relativos a las mujeres para identificar aquellas interpretaciones que privan de sus derechos a las mujeres en la iglesia y contribuir al estudio de los orígenes cristianos, el judaísmo antiguo y la cultura mediterránea (Levine 2001). También se estudian las pretensiones romanas de poder sobre todo el mundo y cómo Mateo desafía ese poder al proporcionar sistemas alternativos de autoridad que ayudan a moldear la identidad de su comunidad (Riches y Sim 2005).

3. Evangelio de Marcos.

Dando por buena la prioridad de Marcos y la hipótesis de las dos fuentes, entonces Mateo y Lucas son los primeros intérpretes de este Evangelio, ya que incorporaron su texto en los suyos. En el primer comentario que se conserva sobre Marcos, Papías (ca. 130) señala que «Marcos se convirtió en el intérprete de Pedro y escribió con exactitud todo lo que recordaba, aunque no por orden, de las cosas dichas o hechas por el Señor» (Eusebio, *Hist. eccl.* 3.39.15). Esta conexión entre Marcos y Pedro era habitual en la iglesia primitiva y ayudó a establecer la autoridad del Evangelio de Marcos. Su inclusión en el Diatessaron de Taciano (ca.

160–175) es una prueba de su amplia difusión en el siglo II.

Orígenes escribió un comentario sobre Marcos empleando la alegoría como método de interpretación, pero no se ha conservado. El trabajo más antiguo conocido sobre Marcos son las diez homilías de Jerónimo sobre Marcos (ca. 394–413). En ellas expuso el significado literal y espiritual, haciendo uso de la alegoría para derivar este último. El comentario sobre Marcos de Víctor de Antioquía (siglo V) utiliza homilías y comentarios sobre Marcos escritos por eruditos anteriores (particularmente Crisóstomo, pero también Orígenes y Cirilo de Alejandría), así como las propias ideas adicionales de Víctor.

La asunción de Agustín de que Marcos era una versión condensada de Mateo (*Cons.*) truncó el estudio independiente de Marcos en el período medieval. El primer comentario completo sobre Marcos es el de Pseudo-Jerónimo, (mediados del siglo VII) titulado *Commentarius en Euangelium secundum Marcum*. Se basa en las obras de Gregorio el Grande (ca. 540–604) e interpreta los sentidos literal y espiritual de Marcos utilizando el método alegórico. El comentario influyó mucho la exégesis de Marcos, ya que se atribuyó al famoso exégeta Jerónimo, e incluso fue citado en la compilación posterior de comentarios patrísticos, la *Glossa Ordinaria*. Beda el Venerable escribió un comentario sobre Marcos (ca. 725–731) que se basa en las obras de Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio el Grande, así como en el método alegórico. Teofilacto, arzobispo de Achrida (siglo XI), un intérprete bizantino, escribió un comentario sobre Marcos desde la tradición antioqueña, con su enfoque en la filología, contexto histórico y significado literal del texto. En el siglo XIII, Alberto Magno (ca. 1200–1280) escribió un importante comentario sobre Marcos en el que se centró en los planos alegórico, anagógico, moral y literal del Evangelio. Durante la Reforma, Erasmo publicó una paráfrasis latina de Marcos, que se benefició de los manuscritos griegos y latinos recién descubiertos (1523). J. Hoffmeister (ca. 1509–1547) escribió un comentario sobre Marcos centrado en el significado literal, en el que rechazaba la interpretación alegórica.

Como ya se señaló anteriormente, en los últimos tiempos Wilke (1838) y Weisse (1838) argumentaron a favor de la prioridad de Marcos. Esto planteó la cuestión del valor histórico de cada Evangelio y, al ser el Evangelio más antiguo, Marcos se vio favorecido por tener el relato más exacto de la vida y enseñanzas de Jesús. Esta hipótesis fue cuestionada

por la búsqueda del Jesús histórico, que consideraba que Marcos había sido un teólogo que había modificado sus fuentes por motivos teológicos, igual que los demás Evangelios. Por ejemplo, W. Wrede (1901; trad. ingl. 1971) mostró que el secreto mesiánico en Marcos era una construcción teológica que trataba de conciliar el ministerio terrenal de Jesús, que no se ajustaba a la expectativa mesiánica de un rey político y militar, con la creencia de que él era el Mesías.

A principios del siglo XX, la crítica de las formas y la crítica de fuentes demostraron que la tradición había sido moldeada por la práctica y teología de la iglesia, lo que hacía que la evidencia directa del Jesús histórico en cualquiera de los Evangelios resultara dudosa. Esto, unido al hecho de que las fuentes de Marcos son casi imposibles de aislar, hizo que la atención se desplazara hacia el vocabulario, estilo, ordenamiento de las unidades y temas clave de Marcos, en un intento por parte de la crítica de la redacción de rastrear cómo había estructurado Marcos estas unidades de tradición en un Evangelio teológico. W. Marxsen (1956; trad. ingl. 1969) ofreció el primer estudio redaccional de Marcos y demostró que Marcos no se había limitado a escribir la tradición, sino que la había estructurado y moldeado de acuerdo a sus objetivos teológicos. C. C. Black (1989) mostró cómo este enfoque de Marcos es vulnerable a los presupuestos del intérprete.

Dado que las fuentes de Marcos no se pueden aislar fácilmente, se produjo un giro hacia la crítica literaria, que trabaja con el texto en su forma recibida como una obra literaria creativa, sin preocuparse por las fuentes, la audiencia, la situación y el Jesús histórico. J. Dewey (1980) analizó Marcos 2:1–3:6, descubriendo una elaborada estructura quiástica. M. A. Tolbert (1989) hizo un análisis crítico-literaria de todo el Evangelio, sacando a la luz el genio literario de su autor en el uso de la caracterización para desarrollar una imagen de la verdadera naturaleza del discipulado.

Las interpretaciones recientes de Marcos se basan en los análisis anteriores sobre la forma, fuente y carácter literario, a los que se unen los análisis retórico e intertextual, entre muchos otros (Kealy 2008). Los estudios retóricos sobre Marcos deben mucho a la obra de V. K. Robbins sobre el análisis socio-retórico (1984) y los estudios posteriores que investigan cómo este Evangelio se basa en las formas y convenciones literarias, sociales y culturales del mundo mediterráneo a la hora de

construir su presentación de Jesús. Los estudios sobre la intertextualidad de Marcos se centran en su uso del AT para interpretar el ministerio de Jesús y la naturaleza y uso de tradiciones anteriores sobre Jesús (Hatina 2006).

4. Evangelio de Lucas.

Las primeras interpretaciones de Lucas a menudo implicaban su uso por las sectas heréticas dentro de la iglesia y la respuesta de esta (Kealy 2005). Esto incluía el uso gnóstico de Lucas y la respuesta de Ireneo (Contra las herejías [*Adversus haereses*]) y Clemente de Alejandría (*Misceláneas* [*Stromata*] libros 3–4, 7). En sus *Antítesis*, el hereje del siglo II Marción diferenció al Jesús de la gracia del Dios del Antiguo Testamento y la ley. Redujo el canon a una versión abreviada del Evangelio de Lucas y una colección de las cartas de Pablo, con las partes con las que no estaba de acuerdo debidamente eliminadas. Dado que Marción solo aceptaba el Evangelio de Lucas entre los Evangelios, la refutación de Tertuliano a Marción, en su libro *Contra Marción* 4, utiliza porciones de Lucas y en el proceso ofrece el comentario ortodoxo más antiguo que tenemos sobre Lucas. Cirilo de Alejandría (m. 444) publicó una colección de 150 sermones sobre Lucas en forma de comentario. Está dirigido, en parte, a refutar a Nestorio en las controversias cristológicas que precedieron al Concilio de Calcedonia (451), argumentando a favor de la naturaleza dual, divina y humana, de Jesús (Homilía 1 sobre Lc 2:4–8).

En la época medieval, el trabajo exegético de Beda el Venerable (siglo VIII) se convirtió en lectura común. Este autor escribió un *Comentario sobre el Evangelio de Lucas* que, al estilo medieval, reunía, simplificaba y explicaba las obras de intérpretes anteriores, con Ambrosio, Agustín, Jerónimo y Gregorio el Grande entre sus favoritos. El objetivo de la interpretación era ayudar a la gente a vivir una vida cristiana fiel y asegurar su salvación. Durante la Reforma, Erasmo escribió una paráfrasis de Lucas, *In Evangelium Lucae Paraphrasis* (1523), que también sirvió como comentario e ilustraba un enfoque más filológico a la interpretación, aunque no del todo carente de lecturas alegóricas. Su interpretación estaba guiada parcialmente por su crítica a la corrupción de la iglesia institucional y su propio ideario teológico.

Con la Ilustración y el surgimiento del método histórico, la

historicidad de los Evangelios fue cuestionada. Muchos intérpretes trataron de establecer que Lucas era útil para la reconstrucción histórica si se aislaban aquellas porciones más antiguas y supuestamente más fiables históricamente. B. F. Streeter (1924) abogó por una protoevangelio de Lucas compuesto por Q y L que era independiente de Marcos, pero de alrededor de la misma fecha. V. Taylor (1926) defendió la existencia de una fuente para el relato de la pasión que era de una fecha similar a la de Marcos, y que fue utilizada como fuente para el relato de la pasión de Lucas.

Si bien la relación de Lucas con los otros Evangelios y con la búsqueda del Jesús histórico ha sido uno de los centros de interés, el otro ha consistido en interpretar a Lucas dentro del desarrollo del cristianismo primitivo. Basándose en la hipótesis de Griesbach, F. C. Baur (1847) concibió Lucas como una reinterpretación de Mateo llevada a cabo por alguien que tenía una perspectiva paulina del cristianismo, que había modificado el acento más judeocristiano de Mateo por otro más inclusivo con los gentiles. Bultmann (1948–1953;. trad. ingl. vol 1, 1951) argumentó que Lucas-Hechos se había escrito desde la perspectiva de la historia de la salvación con vistas a contrarrestar el fracaso de la escatología inminente de finales del primer siglo, algo que la demora del retorno de Cristo había hecho evidente.

En estudios más recientes, H. Conzelmann (1953, trad. ingl. 1960) utilizó la crítica de la redacción para comprender mejor el contexto y la teología de Lucas. Analizó los lugares en los que se modifican las fuentes de Marcos y Q, así como la estructura literaria de Lucas y cómo se relacionan las secciones entre sí. Al igual que Bultmann, sostuvo que Lucas le restaba importancia a la escatología inminente. El paso a la crítica literaria fue anticipado por H. Cadbury (1927), quien defendió la unidad literaria de Lucas-Hechos. La crítica narrativa lee Lucas-Hechos fijándose en los personajes, el argumento y la narración, sin preocuparse por su contexto original (Tannehill 1986; Brawley 1990).

Las décadas de los años 1970 y 1980 fueron testigos de un esfuerzo permanente por interpretar Lucas-Hechos en el contexto del mundo del Mediterráneo, con el fin de determinar con la mayor precisión posible cómo se habría entendido Lucas-Hechos en su propia época. Se aplicaron los paralelismos literarios y la teoría y los modelos antropológicos y sociológicos a los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales

del texto, incluyendo la relación entre patrón y cliente, el honor y la vergüenza, las personalidades diádicas e individualistas, y muchos más (Esler 1987; Moxnes 1988; Neyrey 1991).

Entre muchos otros temas, las interpretaciones recientes de Lucas se centran en la interpretación feminista y la intertextualidad (Kealy 2005). Los estudios feministas analizan los personajes y temas en Lucas, enfrentándose a la paradoja de que este Evangelio muestra a las mujeres participando en el ministerio saliéndose de los roles determinados por el sexo, mientras que al mismo tiempo refuerza la mentalidad de que las mujeres son valiosos principalmente por su capacidad para procrear (Levine 2004). Los estudios intertextuales se centran en el uso del AT en Lucas como fuente de alusiones y citas, y como patrones y modelos, basándose en estudios históricos, sociales y narrativos anteriores (Hatina 2010).

5. Evangelio de Juan.

La primera carta de Juan es la interpretación inicial del Evangelio de Juan que ha llegado hasta nosotros. 1 Juan fue escrita para hacer frente a un cisma provocado por tendencias gnósticas dentro de la comunidad joánica y utiliza como base la comprensión que tenía originalmente la comunidad de la cristología y la ética del Evangelio de Juan. En la interpretación que hace 1 Juan del Evangelio de Juan se hace evidente la división entre las interpretaciones ortodoxa y gnóstica de la tradición joánica.

El Evangelio de Juan era popular entre los gnósticos y montanistas de los siglos II y III, ya que encontraban que su alto grado de conceptualización casaba bien con sus filosofías. Ireneo es la primera persona conocida que mencionó el Evangelio de Juan, y lo utilizó ampliamente para argumentar en contra de los gnósticos (*Adversus haereses* [*Contra las herejías*]). El primer comentario conocido sobre Juan fue el que escribió el gnóstico valentiniano Heracleón (ca. 170). El comentario sobrevive en porciones incorporadas por Orígenes a su comentario sobre Juan, y esos fragmentos demuestran el uso que hizo Heracleón de la alegoría como método interpretativo. El comentario de Heracleón llevó a Orígenes a escribir la citada obra para refutar la interpretación gnóstica de Juan. Su comentario se centra en la interpretación literaria e histórica como una forma de excluir y refutar la

interpretación gnóstica, pero también utiliza la alegoría cuando interpreta la cristología y la escatología de Juan.

Los montanistas se basaron en la enseñanza de Juan sobre el Paráclito para justificar su énfasis en la profecía. La elevada cristología del Evangelio hizo que resultara muy útil en las controversias cristológicas de los siglos III a V para afirmar la naturaleza plenamente humana y divina de Jesucristo. Los *Tratados sobre Juan* (*In Johannis Evangelium Tractatus*) de Agustín proporcionaron una interpretación teológica y práctica de Juan exenta cualquier interacción con las controversias heréticas y cristológicas.

La interpretación de Juan en la Edad Media preservó la obra de los intérpretes patrísticos sin aportar nada digno de mención. Siguió predominando la interpretación alejandrina, con su énfasis en los aspectos literales, espirituales y morales del texto. Sin embargo, el método escolástico, que promovía el significado literal del texto, siguió haciendo progresos en el estudio de Juan, tal como ponen de manifiesto las conferencias de Aquino sobre Juan impartidas entre 1269 y 1272 (trad. ingl. *Aquinas Scripture Series* 4, 1980, 1988). Hablando sobre las bodas de Caná, Aquino describe los antecedentes literal e histórico, pero los sentidos místico (la boda simboliza la unión de Cristo con la iglesia y la presencia de María simboliza su papel en juntar a la novia con Cristo) y alegórico (las seis tinajas de agua son las seis eras de la época del Antiguo Testamento que hicieron que los corazones se mostraran receptivos a la gracia) se encuentran en abundancia. Abunda la discusión teológica sobre la naturaleza de Cristo y su obra, con referencia a la interpretación de Crisóstomo.

Durante la Reforma, Lutero y Calvino prefirieron a Juan antes que a los Evangelios sinópticos por contener una mayor cantidad de dichos de Jesús y más teología que narración. Lo encontraron útil para llevar a las personas a la fe y para debatir sobre los sacramentos del bautismo (Juan 3:5) y la Eucaristía (Jn 6:22–71). Dos comentarios de este período mezclan la interpretación patrística y medieval con el interés del humanismo en la filología y la preocupación de la Reforma por la teología. Ambos utilizan la tradición exegética, pero no su interpretación alegórica, aunque sí se basan en ella cuando la interpretación literal de un texto resulta difícil. Uno de ellos es el de W. Musculus, un exmonje y pastor en Zurich, que escribió *Commentariorum en Evangelistam Ioannem*

(1547). EL otro es el de Melanchthon, quien escribió *Annotationes en Johannem* (1523), que se caracteriza por cambiar el enfoque de la interpretación de la cristología a la soteriología y la justificación solo por la fe.

En el siglo XVIII, G. Lessing (1778) fue uno de los primeros en cuestionar la autoría apostólica de Juan y argumentar que el autor había amplificado la naturaleza de Jesús (véase BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO). En su *Life of Jesus Critically Examined* [La vida de Jesús analizada críticamente] (1835, trad. ingl. 1972), D. F. Strauss arrojó dudas sobre la fiabilidad histórica de Juan con el argumento de que este había retratado a Jesús como un filósofo helenístico para exponer sus propias ideas. Cuando se compara con los Evangelios sinópticos y Hechos, Juan no coincide porque es históricamente inexacto y más mítico. A principios del siglo XX comenzó a producirse un consenso en el sentido de que Juan el apóstol no había sido el autor del Evangelio de Juan, y que el Evangelio databa de finales del siglo I, por lo que era históricamente menos fiable de lo que se pensaba con anterioridad (véase JUAN, EVANGELIO DE).

En los siglos XIX y XX también hubo una sucesión de trabajos sobre la relación entre Juan y los Evangelios sinópticos. P. Gardner-Smith (1938) demostró para satisfacción de la mayoría de los especialistas que el Evangelio de Juan era independiente de los Evangelios sinópticos, un consenso seriamente cuestionado a finales del siglo XX (véase SINÓPTICOS Y JUAN). Sin embargo, la comprensión de Juan como un relato independiente de la vida y enseñanzas de Jesús reabrió la cuestión de su fiabilidad histórica. C. H. Dodd (1953) argumentó que los cuatro Evangelios dependían de la tradición *oral y que todos tenían la posibilidad de contener información histórica fiable.

En el siglo XIX, con su énfasis en la historia de las religiones, se argumentó que Juan había estado influenciado por el misticismo oriental, el gnosticismo y el mandeísmo. El comentario de R. Bultmann sobre Juan (1941, trad. ingl. 1971) representa la culminación de este énfasis. Bultmann sostuvo que el Evangelio se había formulado en el contexto del gnosticismo precristiano, que se basaba en un mito gnóstico del redentor similar al del mandeísmo, y que utilizaba fuentes, sobre todo una fuente de las señales. Estudios posteriores sobre Juan se centraron en aislar sus fuentes, particularmente la fuente de las señales,

así como en la suposición de que el Evangelio se había redactado varias veces antes de llegar a su forma actual (Brown 1966, 1970). Esta atención a las fuentes y la redacción condujo naturalmente al estudio de la comunidad que produjo el Evangelio y su historia tal como se refleja en él y que fue la que le dio forma al texto: la escuela joánica (Culpepper, 1975) o la comunidad joánica (Brown 1979).

El siglo XX también asistió al debate acerca del entorno de esa comunidad, ya fuera judía, helenística o gnóstica. Al principio prevalecieron estas dos últimas opciones, pero con el descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto y los evidentes paralelismos con el Evangelio de Juan, también se afirmó su naturaleza judía. El Evangelio se situó en el contexto de la expulsión de la comunidad de las sinagogas y la autodefinición a la que llegó como consecuencia del debate posterior con el judaísmo (Martyn 1968, 19792; Brown 1966, 1970). Este trabajo anterior sobre la comunidad joánica y su entorno llevó de una forma natural al estudio científico-social del cuarto Evangelio mediante el uso de teorías sociológicas y antropológicas para comprender la naturaleza de la comunidad, en especial su aparente carácter sectario (Neyrey 1988). También se aplicó la crítica literaria, con su interés en el funcionamiento de la narrativa para crear significado a través de la caracterización, el drama y la ironía (Culpepper 1983).

Últimamente, la interpretación feminista busca ir más allá del uso de personajes e imágenes femeninos como modelos y ver cómo las narrativas que los incorporan tienen el potencial de liberar, así como de apoyar, de la jerarquía y los sistemas que excluyen y marginan (Levine 2003). Además, estudios recientes muestran que Juan se construyó para confundir la ideología imperial romana, sobre todo en la elección de denominaciones aplicadas a Jesús que se asemejan a las que se aplicaban al emperador, con el fin de demostrar que Jesús es quien verdaderamente gobierna el mundo (Richey, 2007).

Véase también CRÍTICA AFROAMERICANA; CRÍTICAS FEMINISTA Y *MUJERISTA*; CRÍTICA DE LAS FORMAS; CRÍTICA LATINA; CRÍTICA DE LA NARRACIÓN; BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO; CRÍTICA DE LA REDACCIÓN; CRÍTICAS CIENTÍFICO-SOCIALES; INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS EVANGELIOS.

BIBLIOGRAFÍA. **D. E. Aune**, ed., *The Gospel of Matthew in Current Study* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); **B. W. Bacon**, «The Five Books of

Matthew Against the Jews», *The Expositor* 15 (1918) 56–66; ídem, *Studies in Matthew* (Nueva York: Henry Holt/Londres: Constable, 1930); **D. R. Balch**, ed., *Social History of the Matthean Community: Cross-Disciplinary Approaches* (Mineápolis: Augsburg Fortress, 1991); **F. C. Baur**, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter und Ursprung* (Tubinga, L. F. Fues, 1847); **C. C. Black**, *The Disciples According to Mark* (JSNTSup 27; Sheffield: JSOT Press, 1989); **G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held**, *Tradition and Interpretation in Matthew*, trad. Perry Scott (NTL; Filadelfia: Westminster, 1963); **R. L. Brawley**, *Centering on God: Method and Message in Luke-Acts* (Louisville: Westminster John Knox, 1990); **R. E. Brown**, *The Community of the Beloved Disciple* (Nueva York: Paulist, 1979) - existe edición castellana: La comunidad del discípulo amado (Salamanca: Sígueme, 1993); ídem, *The Gospel of John* (AB 29, 29A; Nueva York: Doubleday, 1966, 1970) - existe edición castellana: El Evangelio según Juan (2 vols. Madrid: Cristiandad, 1979); **R. E. Brown y J. P. Meier**, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (Nueva York/Ramsey: Paulist, 1983); **R. Bultmann**, *Theology of the New Testament*, trad. K. Grobel (2 vols.; Nueva York: Scribner's, 1951, 1955) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1980); ídem, *History of the Synoptic Tradition*, trad. J. Marsh (ed. rev.; Nueva York: Harper and Row, 1963) - existe edición castellana: Historia de la tradición sinóptica (Salamanca: Sígueme, 2000); ídem, *The Gospel of John*, trad. G. R. Beasley-Murray et al. (Filadelfia: Westminster, 1971); **H. J. Cadbury**, *The Making of Luke-Acts* (Nueva York: Macmillan, 1927); **H. Conzelmann**, *The Theology of St. Luke*, trad. G. Buswell (Nueva York: Harper and Row, 1960); **A. Culpepper**, *The Johannine School* (SBLDS 26; Missoula, TM: Scholars Press, 1975); ídem, *Anatomy of the Fourth Gospels: A Study in Literary Design* (Filadelfia: Fortress, 1983); **J. Dewey**, *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1–3:6* (SBLDS 48; Chico, CA: Scholars Press, 1980); **M. Dibelius**, *From Tradition to Gospel*, trad. por B. L. Woolf de la 2ª ed. (Nueva York: Scribner's, 1965) - existe edición castellana: Historia de las formas evangélicas (Valencia: EDICEP, 1984); **C. H. Dodd**, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953) - existe edición castellana: Interpretación del cuatro evangelio (Madrid: Cristiandad, 1978); **R. A. Edwards**, *Matthew's*

Story of Jesus (Filadelfia: Fortress, 1985); **J. C. Elowsky**, *John 1–10* (ACCS 4a; Downers Grove, IL: IVP Academic, 2006); ídem, *John 11–21* (ACCS 4b; Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007); **P. Esler**, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Nueva York: Cambridge University Press, 1987); **P. Gardner-Smith**, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1938); **T. Hatina**, ed., *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels*, vol. 1:*The Gospel of Mark* (Londres: T & T Clark, 2006); ídem, *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels*, vol. 2: *The Gospel of Matthew* (Londres: T & T Clark, 2008); ídem, *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels*, vol. 3:*The Gospel of Luke* (Londres: T & T Clark, 2010); **D. B. Howell**, *Matthew's Inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (JSNTSup 42; Sheffield: JSOT Press, 1990); **A. A. Just Jr.**, *Luke* (ACCS 3; Downers Grove, IL: IVP Academic, 2003); **S. P. Kealy**, *Matthew's Gospel and the History of Interpretation* (2 vols.; Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen, 1997); ídem, *John's Gospel and the History of Interpretation* (2 vols.; Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen, 2002); ídem, *A History of the Interpretation of the Gospel of Luke* (2 vols.; Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen, 2005); ídem, *A History of the Interpretation of the Gospel of Mark* (2 vols.; Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen, 2008); **J. D. Kingsbury**, *Matthew as Story* (2ª ed.; Filadelfia: Fortress, 1988); **A.-J. Levine**, ed., *A Feminist Companion to Matthew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); ídem, *A Feminist Companion to John* (2 vols.; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003); ídem, *A Feminist Companion to Luke* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2004); **B. J. Malina y J. H. Neyrey**, *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew* (FF; Sonoma, CA: Polebridge, 1988); **J. L. Martyn**, *History and Theology in the Fourth Gospel* (2ª ed.; Nashville: Abingdon, 1979); **W. Marxsen**, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*, trad. J. Boyce et al. (Nashville: Abingdon, 1969); **H. Moxnes**, *Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1988); **J. Neyrey**, *The Ideology of Revolt: John's Christology in Social Science Perspective* (Filadelfia: Fortress, 1988); ídem, ed., *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); **T. C. Oden y C. A. Hall**, *Mark* (ACCS 2; Downers Grove, IL: IVP

Academic, 1998); **J. A. Overman**, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Mineápolis: Fortress, 1990); **D. Patte**, *The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith* (Filadelfia: Fortress, 1987); **J. K. Riches y D. C. Sim**, eds., *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context* (Londres: T & T Clark, 2005); **L. B. Richey**, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John* (Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 2007); **V. K. Robbins**, *Jesus the Teacher* (Mineápolis: Fortress, 1984; 19922); **M. Simonetti**, ed., *Matthew 1–13* (ACCS 1a; Downers Grove, IL: IVP Academic, 2001); ídem, ed., *Matthew 14–28* (ACCS 1b; Downers Grove, IL: IVP Academic, 2002); **G. N. Stanton**, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Edimburgo: T & T Clark, 1992/Louisville: Westminster John Knox 1993); ídem, ed., *The Interpretation of Matthew* (IRT 3; Filadelfia: Fortress, 1983; 2ª ed., Edimburgo: T & T Clark, 1995); **D. F. Strauss**, *Das Leben Jesus kritisch bearbeitet* (2 vols.; Tubinga: Osiander, 1835–1836; trad. ingl. *The Life of Jesus, Critically Examined* [3 vols., trad. G. Eliot; reimpr., Filadelfia: Fortress, 1972]); **B. F. Streeter**, *The Four Gospels: A Study of Origins* (Nueva York, Macmillan, 1924); **R. C. Tannehill**, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. 1:*The Gospel According to Luke* (FF; Filadelfia: Fortress, 1986); **V. Taylor**, *Behind the Third Gospel: A Study of the Proto-Luke Hypothesis* (Oxford: Oxford University Press, 1926); **M. A. Tolbert**, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Mineápolis: Fortress, 1989); **A. von Harnack**, *Luke the Physician: The Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostles* (Nueva York: Putnam's Sons, 1907); **C. H. Weisse**, *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet* (2 vols.; Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1838); **C. Gottlob Wilke**, *Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien* (Dresden y Leipzig: Gerhard Fleischer, 1838); **W. Wrede**, *The Messianic Secret*, trad. J. C. G. Grieg (Cambridge: James Clarke, 1971); **A. Yarbro-Collins**, *Mark*, ed. H. W. Attridge (Herm; Mineápolis: Fortress, 2007) 103–19.

D. F. Watson

EVANGELIOS, INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS

Este artículo se centra en la pretensión actual de recuperar la práctica de leer la Escritura teológicamente, en especial en lo que tiene que ver con

los Evangelios. Como sucede con la interpretación teológica de las Escrituras en general (Green, 1–9; Hays, 5–15), no siempre está claro qué constituye una interpretación teológica de los Evangelios ni se puede demarcar mediante límites metodológicos. La interpretación teológica de los Evangelios se caracteriza más por una determinada orientación en la que se sitúan conscientemente los intérpretes y sus interpretaciones dentro de un marco eclesial caracterizado por la adhesión a cánones cristianos, los credos (i.e., el Credo de los Apóstoles y el Credo niceno-constantinopolitano), y una serie de prácticas eclesiales. El supuesto de partida es que las consideraciones canónicas, las adhesiones e intereses doctrinales y las prácticas eclesiales pueden servir para clarificar y ampliar la comprensión de los Evangelios, y que los Evangelios pueden clarificar y ampliar la comprensión de la doctrina y prácticas de la iglesia. De ahí que el objetivo de interpretar los Evangelios teológicamente sea la estimulación de la reflexión crítica sobre las creencias y prácticas de la iglesia con vistas a facilitar su formación permanente en el cuerpo cruciforme y visible de Cristo, de quien dan testimonio los Evangelios.

1. Suposiciones básicas
2. Expresiones de la interpretación teológica de los Evangelios
3. Conclusión

1. Suposiciones básicas.

La interpretación teológica de los Evangelios se centra en los cuatro *Evangelios canónicos en su plenitud literaria (más que en los diversos aspectos de la historia de su composición), afirmando que ya son teología en forma narrativa (*véase* Canon). Son representaciones narrativas de acontecimientos pasados que tienen una motivación teológica, testimonios de la iglesia primitiva que invitan a sus oyentes a reorientar sus vidas basándose en sus descripciones de la identidad y la relevancia de Jesús (Green, 43–56; Placher, 2–5). La interpretación teológica sostiene que los cuatro Evangelios distintos tomados en su conjunto constituyen un evangelio cuatripartito, cuatro testimonios de un solo evangelio. Así, los intérpretes teológicos se muestran menos interesados en las reconstrucciones históricas de la «vida de Jesús» en las que el historiador ofrece básicamente una quinta narración en la que presenta la importancia de Jesús. Ahora bien, esto no quiere decir que

no estén interesados en la información histórica. Se da por sentado que la familiaridad con los supuestos básicos socioculturales y políticos tomados del entorno del Mediterráneo antiguo es importante para entender el modo en que los Evangelios utilizan, representan, critican y transforman tales supuestos en su intento por influir en sus audiencias (Green, 53–56).

La interpretación teológica no supone que cada uno de los Evangelios, o de los pasajes que estos contienen, tienen un único significado que se limita a la intención del autor humano. Más bien, asume que el Dios trino es en último término el autor de la Escritura, quien ha estado activo antes, durante y después de la escritura de los Evangelios, generando también un marco interpretativo más amplio para su interpretación. Este marco interpretativo está compuesto por el canon o cánones de la Escritura de la iglesia, sus confesiones doctrinales y sus prácticas eclesiales. La intención primordial de ese autor es formar un pueblo que refleje el carácter santo de Dios al testificar de su misión de redimir la creación. Dentro de este marco interpretativo más amplio, los pasajes del Evangelio pueden tener múltiples sentidos que van más allá del alcance de los autores y audiencias originales (Hauerwas, 25 n. 2).

2. Expresiones de la interpretación teológica de los Evangelios.

La interpretación teológica puede basarse en toda una serie de métodos que facilitan una interacción plena con los Evangelios. De ahí que resulte imposible describir cualquier tipo de esfuerzo que pudiera contar como interpretación teológica de los Evangelios. Por tanto, lo que sigue es un intento por describir e ilustrar algunas expresiones de lo que representa leer los Evangelios teológicamente bajo los encabezamientos de los compromisos y adhesiones concretos que se encuentran detrás de cada una de ellas.

2.1. Adhesión a los cánones cristianos como marco interpretativo. Discernir las correspondencias tipológicas entre acontecimientos ocurridos en la historia de Israel y la historia de Jesús es una antiguo forma de interpretar los Evangelios teológicamente (véase González, 24–25) (*véase* Antiguo Testamento en los Evangelios, el). Por ejemplo, hace tiempo que los intérpretes han reconocido que Lucas, al llegar a la escena de la *tentación en Lucas 4:1–13, invoca ciertas correspondencias tipológicas entre Jesús y Adán (vía Lc 3:22, 38) y continúa estableciendo

una correspondencia tipológica entre las pruebas de Israel y de Jesús en el desierto. El efecto consiste en establecer paralelismos (y contrastes) entre la tentación de Adán en el jardín, la prueba de Israel en el desierto y la propia prueba de Jesús, convirtiendo a las dos primeras en una matriz de significado dentro de la cual poder discernir la importancia de la última.

Puede darse el caso de que incluso aquellos que no pretenden interpretar los Evangelios teológicamente reconozcan estas conexiones, pero los intérpretes que sí lo hacen conscientemente se dedicarán a explicar su importancia en términos explícitamente teológicos. Por ejemplo, un intérprete teológico podría argumentar que tales conexiones bíblicas indican que la prueba de Jesús forma parte de una historia dominante en la Escritura en la que Dios, al llamar a *Israel para que fuera su hijo obediente (e.g., Os 11:1), trató de deshacer el mal que la transgresión/desobediencia de Adán había causado a la creación. Mientras que Israel fracasó en su llamamiento, la narración tipológica de Lucas describe efectivamente a Jesús como el verdadero Hijo/humano a través del cual Dios pretende redimir a la creación de las consecuencias de la transgresión de Adán (véase González, 56–62). Habida cuenta de la adhesión a los cánones cristianos como marco interpretativo para interpretar Lucas, este tipo de interpretación es plausible tanto si el autor humano de Lucas pretendió sugerirlo así como si no.

Por el hecho de llamar la atención sobre una serie de textos del AT a los que Jesús cita o alude y demostrar posteriormente la manera en que prefiguran sus acciones y enseñanzas de forma que crean pautas de significado teológicamente importantes, merece mencionarse aquí especialmente la obra de R. B. Hays sobre los Evangelios (véase Hays, 16–21). El trabajo de Hays y otros autores invita a la reflexión crítica sobre el hecho de que los credos pasan directamente a Jesús en su segundo artículo sin hacer referencia explícita a Israel en el primero. Este tipo de obra interpretativa insiste en que la iglesia no puede ignorar la historia general de Israel que se omite entre los artículos primero y segundo de los credos.

Si tomamos los cánones cristianos como marco interpretativo para los Evangelios, hay porciones de otros documentos neotestamentarios que podrían resultar «comentarios» teológicos muy útiles sobre ellos (Hauerwas, 21). Por ejemplo, el hecho de que tanto Lucas como Pablo

evoquen correspondencias tipológicas entre Jesús y Adán plantea la posibilidad de utilizar Romanos 5:12–21 como un comentario sobre la escena lucana de la tentación y el posterior relato del sufrimiento y la muerte de Jesús. Cuando una audiencia influenciada por Romanos 5:12–21 le oye decir al centurión de Lucas que Jesús es «justo» (*dikaios*) en Lucas 23:47, es posible que haga el juicio teológico de que la narración de Lucas sobre la obediencia de Jesús (en contraste con la transgresión de Adán) desde la escena de la tentación hasta el momento de su muerte es ciertamente un «acto de justicia [*dikaiōma*] de aquel» que «conduce a una justificación [*dikaiōsis*] que se caracteriza por el hecho de que hay vida para todos» (Rom 5:18). De ser así, este marco de referencia podría sacar a la luz aspectos del relato de Lucas relacionados con la relevancia salvífica de la vida y la *muerte de Jesús de los que la audiencia podría no haberse percatado de otra manera. Para ejemplos extensos sobre este tipo de esfuerzo, véase A. Johnson (que utiliza conceptos paulinos como comentario sobre porciones de Marcos) y R. W. L. Moberly (que saca a colación Flp 2:5–11 en relación con Mateo [Moberly, 220–24]).

2.2. Adhesión a la tradición nicena y a las discusiones doctrinales como lentes clarificadoras. La mayor parte de los especialistas en NT actuales ha supuesto que las adhesiones e intereses doctrinales oscurecen la Escritura. Por contra, la interpretación teológica da por hecho que la adhesión a una regla de fe como la representada en la tradición nicena, así como las discusiones doctrinales que tienen lugar dentro de sus límites, potencialmente aclaran la lente a través de la cual se interpretan los Evangelios (véase el prefacio de la serie en Hauerwas, 12–13). Esto sucede dentro de un proceso de diálogo permanente entre las adhesiones a los credos/doctrinas y los textos del Evangelio a los que estos compromisos conducen al intérprete. Lo primero constituye las convicciones más básicas que los intérpretes teológicos traen consigo a su tarea interpretativa (Jenson, 47–51). Mientras esas adhesiones a credos y doctrinas e intereses se mantengan (de algún modo) sujetos a los textos del Evangelio, influencian las cuestiones fundamentales que los intérpretes teológicos traen consigo.

Por ejemplo, en lugar de centrarse en cuestiones como su autenticidad (o falta de ella) o en la historia de la tradición, la cuestión esencial que trae J. González a la escena de la tentación de Lucas (Lc 4:1–13) está influida por los intereses doctrinales acerca de la naturaleza

del pecado y la tentación (González, 56–62). Por lo tanto reconoce, y no le falta razón para ello, que la conexión tipológica con Adán plantea el tema de cómo interpretar la naturaleza del pecado y la tentación en sí, e inicia un diálogo entre este texto y esas discusiones doctrinales. Partiendo de la perspectiva de los desvalidos y considerando el movimiento de la narración de Lucas con Génesis en el trasfondo, sostiene que la concepción que tenía Agustín del *pecado como orgullo es demasiado limitada, por lo que intenta aclarar y aumentar la comprensión de la iglesia sobre la naturaleza del pecado y la tentación (González, 59–61).

Al propio tiempo, la interpretación teológica de los Evangelios insiste en que el mero marco de los tres artículos de los credos sin más tiene que completarse y explicarse mediante la atenta lectura de los Evangelios. Este tipo de lecturas se convierte, esencialmente, en comentarios sobre los credos. Por ejemplo, uno podría leer Juan 11, que habla de la resurrección de *Lázaro, dentro del marco del credo de manera que tratara de completar los espacios en blanco que hay en sus tres artículos, explicando no solo el vínculo entre Padre, Hijo y Espíritu sino también entre la creación, la salvación y la redención final (Thompson, 236–44). O también se podría leer Mateo de modo intencionado en el contexto de la tradición nicena, insistiendo, no obstante, en que la muerte y *resurrección de Jesús no se pueden abstraer de su vida y enseñanza, algo que potencialmente podría desprenderse de las lagunas que hay en los credos, que pasan directamente del nacimiento a la crucifixión (Hauerwas, esp. 237–49). Reconocer que el Jesús de Mateo no es otro que el Jesús del segundo artículo sin duda podría aclarar e intensificar la comprensión cristiana de Mateo. Pero el relato de Mateo sobre la vida y enseñanza de Jesús a su vez aclara y aumenta nuestra comprensión de aquel que fue «nacido de la virgen, María» y «crucificado en tiempos de Poncio Pilato».

Antes de las dos últimas décadas, los especialistas en NT solían tildar la *cristología de los Evangelios sinópticos de «meramente funcional» en lugar de «ontológica». Tales lecturas dejan una zanja entre las descripciones que hacen los Evangelios de Jesús y el patrón de valoraciones sobre Jesús en los credos. Empleando la categoría de «identidad», algunos intérpretes cuestiones tales relatos (Bauckham; Rowe). No empiezan necesariamente apelando a su adhesión a los

credos, pero sí rehúsan descartarlos. Argumentan que la «identidad» no debería entenderse en términos estáticos sino más bien como algo construido mediante una historia o narración; esto es, la pregunta sobre quién era una persona queda respondida contando lo que esa persona hizo. Por ejemplo, prestando mucha atención al patrón de valoraciones en el movimiento de la narración de Lucas, K. Rowe muestra cómo Lucas cose a Jesús y al Dios de Israel en una misma identidad compartida como Señor, lo que refleja un patrón similar de juicios que se hacen sobre Jesús en los credos. Así que una lectura de Lucas que rechaza descartar de inicio la adhesión a los credos puede que no solo coincida con los juicios que se emiten en los mismos, sino que también aclare las afirmaciones implícitas que se realizan en ese Evangelio.

2.3. Adhesión a la formación cristiana o a las prácticas eclesiales como lentes clarificadoras. El propósito de la interpretación teológica de los Evangelios es facilitar la formación cristiana (Green). De ahí que el mejor modo de llevar a cabo la interpretación teológica de los Evangelios sea en el seno de comunidades abiertas a ser influidas por ellos, cuya meta es vivir de un modo análogo al de Jesús (Hauerwas, 29–30). Las prácticas de tales comunidades podrían proporcionarles a los intérpretes que están en ellas unas lentes que les hicieran especialmente sensibles a determinados aspectos de los Evangelios. Por ejemplo, una comunidad que practica habitualmente la Eucaristía podría fácilmente distinguir matices eucarísticos en el relato lucano de la alimentación de la multitud (Lc 9:10–17), dado que la secuencia de verbos que describen lo que hace Jesús allí con el pan es equivalente a sus acciones durante la *Última Cena (Lc 22:19) (*véase* Comunión de mesa). Cuando se escucha ese pasaje en un culto eucarístico en el que la iglesia es alimentada, se establece una conexión entre la mesa eucarística y el hambre física que puede verse en el mundo. Como tal, hace recordar a la iglesia los ricos recursos de Dios y que el llamamiento de Dios a la iglesia para que sea el cuerpo de Cristo para el mundo requiere que se aborde y ponga solución a esa hambre (González, 115–18). Por tanto, la práctica habitual de la Eucaristía proporciona una lente clarificadora que ayuda a los intérpretes a comprender mejor la alimentación de la multitud en Lucas en relación con lo que sucede en la mesa. Esto, a su vez, ayuda a que la iglesia entienda mejor las implicaciones de su propia práctica eucarística.

3. Conclusión.

El presente esfuerzo por recuperar la práctica de interpretar los Evangelios teológicamente no es un movimiento monolítico desde el punto de vista metodológico. Dentro de un marco eclesial caracterizado por el canon, los credos y las prácticas eclesiales, los intérpretes adscritos a esta escuela echan mano de diversos enfoques sobre los Evangelios. Qué duda cabe que se producirán desacuerdos de interpretación entre sus adeptos, pero si sus iglesias adoptan un carácter más cruciforme, dando así testimonio público del Cristo vivo, de quien los Evangelios son testigos, los intérpretes teológicos de los Evangelios habrán conseguido sus objetivos interpretativos.

Véase también CRÍTICA CANÓNICA; EVANGELIOS, HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Bauckham,** *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **J. González,** *Luke* (Belief; Louisville: Westminster John Knox, 2010); **J. B. Green,** *Practicing Theological Interpretation of Scripture: Engaging Biblical Texts for Faith and Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011); **S. Hauerwas,** *Matthew* (BTCB; Grand Rapids: Brazos, 2006); **R. B. Hays,** «Reading the Bible with Eyes of Faith: The Practice of Theological Exegesis», *JTI* 1 (2007) 5–21; **R. W. Jenson,** «Identity, Jesus, and Exegesis», en *Seeking the Identity of Jesus: A Pilgrimage,* ed. B. R. Gaventa y R. B. Hays (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 43–59; **A. Johnson,** «The "New Creation," the Crucified and Risen Christ, and the Temple: A Pauline Audience for Mark», *JTI* 1 (2007) 171–91; **R. W. L. Moberly,** *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus* (CSCD; Cambridge: University Press, 2000); **W. C. Placher,** *Mark* (Belief; Louisville: Westminster John Knox, 2010); **K. Rowe,** *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006); **M. M. Thompson,** «The Raising of Lazarus in John 11: A Theological Reading», en *The Gospel of John and Christian Theology,* ed. R. Bauckham y C. Mosser (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 233–44.

A. Johnson

EXILIO Y RESTAURACIÓN

Ampliamente considerado como el primer Evangelio en haber sido

escrito, el Evangelio de Marcos presenta a Jesús en la línea de las profecías isaianas sobre el fin del exilio y la restauración de Israel (Mc 1:1–15). De esta forma, Marcos integra a Jesús dentro de la historia de la difícil situación de *Israel provocada por el *pecado y de la solución definitiva a la situación. Así, Marcos 1:3 cita a Isaías 40:3 («Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, allanad sus senderos»), que en su propio contexto se sitúa al comienzo de la libro de la consolación (Is 40–55), donde se anuncia el fin del exilio, el comienzo de la vuelta a la tierra de Israel, y la restauración de la nación y sus instituciones a su condición anterior (aunque en una escala y nivel de la perfección mayores). Después de su bautismo en el Jordán, donde emerge como el mensajero ungido por el Espíritu de Isaías 66:1–2 (Mc 1:11; cf. Lc 4:16–30, esp. vv. 18–19), Jesús comienza su ministerio público en *Galilea, y, según Marcos 1:15, la esencia de su mensaje es el siguiente: «el tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; convertíos y creed en el evangelio». Para aquellos que podían apreciar el eco de las Escrituras, Jesús evidentemente estaba aludiendo a Isaías 52:7, que promete un mensajero que anunciaría la «buena nueva» de «salvación», el fin del exilio, la restauración de Israel y la llegada de Dios a Sion como rey. Por tanto, tomada en su conjunto la introducción al Evangelio de Marcos ofrece una imagen profética del foco y la intención de la aparición de Jesús en escena que se refuerzan entre sí: él será el mensajero divinamente señalado de un *evangelio que, a través de sus palabras y hechos, inaugura el final tan esperado del exilio y la restauración de Israel.

La introducción al Evangelio de Marcos esboza un marco explicativo dentro del cual poder comprender mucho de lo que dice y hace Jesús, tal como se presenta en los Evangelios. Es decir, si seguimos el ejemplo de Marcos, comenzamos a apreciar que el AT y tradiciones judías tempranas sobre el exilio y la restauración proporcionan una matriz para la comprensión de una gran parte de la agenda de Jesús. Para contemplar esa posibilidad debemos dejar a un lado nociones preconcebidas sobre lo que se entiende por «salvación», «evangelio» y similares, por qué realizó Jesús *curaciones y exorcismos y qué relación tiene la enseñanza de Jesús con nosotros hoy día. En vez de eso, debemos abrir nuestras mentes al enrarecido mundo judío del primer siglo de Jesús y los Evangelios y tratar de interactuar con clemencia con

un modo de pensar que al principio puede parecer irrelevante desde el punto de vista moderno. También debemos estar dispuestos a aceptar una buena dosis de disonancia cognitiva, ya que el estudio de Jesús en la línea del exilio y la restauración es bastante controvertido.

1. Un asunto controvertido
2. Horizontes antiguos y modernos de los conceptos de «exilio» y «restauración«
3. Historias y expectativas veterotestamentarias
4. ¿Exilio aún vigente? ¿Restauración ya o todavía no?
5. Los Doce y el ministerio de Jesús a todo Israel

1. Un asunto controvertido.

La historia de Israel a menudo se concibe como el relato bíblico de la difícil situación de la nación (el «exilio») debido al pecado y la solución definitiva a esa situación (la «restauración», cualquiera que sea la forma que esta adopte). Por lo tanto, el exilio y la restauración de Israel han sido temas destacados en los estudios recientes sobre Jesús y los Evangelios (por ejemplo, Newman; Bryan; Pitre; Dennis), incluida la obra en dos volúmenes de Lucas-Hechos (Fuller). Algunos estudiosos han tratado de contextualizar las palabras y los hechos de Jesús dentro del judaísmo (o los judaísmos) de su tiempo mediante la reconstrucción de un Jesús que habría entendido que su propio ministerio público estaba teniendo lugar dentro del marco teológico del exilio y la restauración, posiblemente considerando incluso su propio ministerio como la culminación de un Israel restaurado.

Sin embargo, y por distintas razones, el debate actual sobre estos temas es un asunto extremadamente controvertido. En primer lugar, el exilio y la restauración generalmente se han considerado por separado y no juntos. Esto ha llevado a una falta de integración y de una perspectiva holística sobre las cuestiones complejas y variadas que envuelven ambos acontecimientos. Por ejemplo, la importante labor de E. P. Sanders sobre la »escatología de la restauración» en la tradición sobre Jesús (Sanders 1985) no tiene prácticamente nada sobre el exilio. Del mismo modo, los volúmenes editados por J. M. Scott sobre estos dos temas (Scott 1997; 2001) son complementarios, pero no suficientemente integradores.

En segundo lugar, los que se ocupan de estudiar el exilio casi siempre

se refieren al exilio babilónico (a menudo llamado «el exilio»), dando muy poca importancia al exilio asirio, al que en ocasiones dejan de mencionar por completo. Esta omisión ha llevado no solo a un eclipse de líneas potencialmente fructíferas de investigación sobre el exilio, sino también a una limitación e incluso distorsión de lo que entraña la restauración del status quo anterior. Es obvio que el debate contemporáneo sobre el exilio y la restauración se ve afectado por algunas suposiciones injustificadas o irreflexivas, y vamos a ver más sobre esto más adelante.

En tercer lugar, comenzando ya con el AT y continuando con la literatura judía temprana de la época del Segundo Templo, incluidos los escritos neotestamentarios, se pueden apreciar diferentes perspectivas sobre el exilio y la restauración en las fuentes primarias. Solamente en los Evangelios, donde se han descubierto trazas de distinciones entre (1) las palabras y los hechos de Jesús de la historia, (2) las fuentes orales y escritas que recogían y transmitían lo que Jesús dijo e hizo, y (3) la incorporación definitiva y redacción de esas fuentes en los Evangelios tal como los tenemos hoy: las perspectivas sobre el exilio y la restauración podrían haber sido modificados o interpretadas de manera diferente en cada etapa de la transmisión. D. C. Allison sostiene ahora que puede ser imposible desenredar el Jesús histórico de las reflexiones posteriores de la iglesia, argumentando que el mismo hecho de que la tradición sobre Jesús esté saturada de ciertos conceptos (incluyendo especialmente la escatología de la restauración) en multitud de fuentes y formas atribuidas a Jesús parece indicar que el propio Jesús es el impulsor original de las mismas, tanto si se considera como histórica una perícopa concreta que transmita esos conceptos como si no (Allison 2009). En cualquier caso, la gran variedad de perspectivas sobre los temas en cuestión en el AT y la tradición judía aumentan considerablemente el desafío que supone interpretar la tradición sobre Jesús.

En cuarto lugar, los términos *exilio*, *diáspora* y *restauración* han demostrado ser difíciles para el lector moderno. ¿Deben entenderse los antiguos términos *exilio* y *diáspora*, por ejemplo, como coincidentes, o es el primero un término negativo y el segundo uno más neutral? Por otra parte, si la palabra *exilio* significa «que a uno lo fuercen a abandonar su tierra», ¿es posible estar «en el exilio» en la propia tierra, tal como argumenta N. T. Wright? En su mayor parte, las respuestas a estas

preguntas no se han basado en la investigación exhaustiva y minuciosa de las fuentes primarias pertinentes, sino más bien en simplificaciones y suposiciones imperantes. Del mismo modo, como un término moderno de conveniencia, la *restauración* adolece de problemas similares a la hora de estipular una definición (es decir, ¿a qué se refiere el término exactamente? Podría aludir a cualquiera de estas cosas (o a todas ellas): el regreso de Israel a Dios en arrepentimiento, la limpieza de Israel y el derramamiento del Espíritu de Dios sobre su pueblo, la liberación de Israel del dominio pagano y el derrocamiento de los enemigos de Israel, la nueva toma de posesión de la tierra de Israel por parte de este, el retorno de la diáspora a la tierra de Israel —tanto si ello incluye algún tipo de remanente o a «todo Israel» en cierto sentido—, la reconstrucción de Jerusalén y el templo en todo su esplendor, la conversión de las naciones a la adoración del Dios de Israel y su peregrinación escatológica a Sion, la reconstitución de Israel como una teocracia independiente bajo el gobierno de un rey legítimo de la línea de David o un sumo sacerdote legítimo del linaje de Sadoc, la resurrección de los muertos, la supremacía de Israel en el mundo y, por último, la recapitulación de todas las cosas a su orden creado original, tanto en la tierra como en el cielo).

Es imposible en este breve artículo desentrañar estos problemas complejos y aclararlos definitivamente. Lo mejor que se puede hacer aquí es dar una idea de los temas en cuestión y una pequeña muestra de sus implicaciones para la interpretación de la tradición sobre Jesús.

2. Horizontes antiguos y modernos de los conceptos de «exilio» y «restauración».

Los conceptos de «exilio» y «restauración» se complican debido a sus respectivos horizontes antiguos y modernos. Por un lado, por el siglo I A. D., el antiguo horizonte del exilio y la restauración incluye una mezcla de tradiciones grecorromanas que estaban disponibles para los autores de los Evangelios, quienes podían inspirarse en ellas y combinarlas con tradiciones bíblicas, al igual que lo estaban haciendo otros escritores judíos en torno a la misma época (por ejemplo, véase sobre el exilio en Filón de Alejandría, Runia 2009). Aunque el exilio todavía podría ser interpretado como una situación trágica resultado de la reubicación geográfica forzada durante este período, también se abrían nuevas

posibilidades, incluida la del «exilio como condición que provoca un profundo cambio de perspectiva y ofrece un mayor conocimiento y percepción, y el exilio como una metáfora política, social e incluso metafísica» (Gaertner, 10) (véase también Goldhill; y Whitmarsh, analizando la segunda sofística, que utilizó el exilio como un tropo, una estrategia de autorrepresentación ética frente a la cultura romana dominante mediante la articulación de una nueva posicionalidad sociocultural a través de reescribir el pasado). Los estudios sobre el judaísmo temprano o Jesús y los Evangelios apenas han comenzado a considerar este extenso material grecorromano y sus posibles ramificaciones para sus campos de investigación.

Por otro lado, el éxito de los conceptos de exilio y la restauración en los círculos literarios y filosóficos modernos complica aún más la interpretación de textos antiguos que tratan sobre estos temas. Por ejemplo, como señala T. Whitmarsh: «El motivo del exilio se ha utilizado a lo largo de la historia para expresar problemas culturales y explorar políticas de identidad… De hecho, durante el último siglo los autores han continuado con el tema con un vigor sin precedentes: dentro del modernismo y el posmodernismo, la alienación y la soledad del individuo se articulan con frecuencia a través de la tipología de exilio…. El exilio modernista, sobre todo bajo la influencia de las nociones de la alienación de Sartre, se siente ahora, como dice Bruce Robbins ingeniosamente: «como en casa en el mundo académico». También se cita con frecuencia al exilio como una metáfora de «la condición posmoderna«: en una introducción a una colección reciente titulado *Literature and Exile* (Literatura y exilio), David Bevan afirma que el exilio representa a todas las formas de alienación: «el exilio, visceralmente hablando, es otredad». El exilio se ha convertido en uno de los tropos fundamentales para los autores recientes que escriben sobre cultura e identidad «(Whitmarsh, 269). Bajo estas circunstancias, es necesario estar atentos para que las agendas intelectuales modernas y posmodernas no oscurezcan la interpretación histórica de los textos antiguos, un peligro que siempre está presente (véase Scott 2005).

Por último, la confusión terminológica impide nuestra comprensión de los textos antiguos. Por ejemplo, trasladar el concepto moderno de exilio a la antigüedad grecorromana resulta problemático, sobre todo porque, como señala J. F. Gaertner, la palabra inglesa *exilio* es

demasiado unívoca para abarcar el rango de uso de los términos griegos y latinos correspondientes:

Mientras que los derivados modernos de la palabra latina *exilium* implican una salida involuntaria, sancionada por las autoridades políticas o jurídicas, el uso antiguo uso de los términos correspondientes φυγή, *fuga*, *exilium*, y sus derivados es menos estricto. φυγή y φεύγειν cubren tanto la expulsión de grupos o individuos como su marcha voluntaria. Posiblemente influenciados por este uso griego, los autores latinos desde Plauto a menudo no distinguen con demasiado rigor entre *fuga* («huída») y *exilium* («exilio»)… Por otra parte, los autores con frecuencia no distinguen entre exilio y otras formas de desplazamiento: antiguos tratados consolatorios sobre el exilio, por ejemplo, suelen mezclar exilios míticos e históricos con personajes que hoy llamaríamos fugitivos (tales como Patroclo) o exiliados voluntarios (como Metelo Numídico), y Séneca compara la pérdida de su *patria* en el exilio con la condición de los muchos inmigrantes en la Roma de su tiempo (*Helv.* 6.2–3) (Gaertner, 2–3).

¿No sugiere esto, por lo tanto, que incluso una diáspora judía voluntaria podría ser vista como un «exilio», al menos en el sentido antiguo del término? En ese caso, cuando se sitúa dentro del contexto grecorromano general que aquí se sugiere, el enfoque «dialéctico» y más matizado de Y. H. Yerushalmi sobre la Diáspora judía como «exilio» y «domicilio», es decir, «la conciencia simultánea de estar en el exilio y, sin embargo, el profundo sentido de apego a la tierra o al lugar en que uno vive, el sentimiento *en el exilio* de sentirse en casa» (Yerushalmi, 6), sin duda señala el camino a seguir para futuras investigaciones sobre el tema, incluso con respecto a la situación anterior al año 70 (incluido, diría yo, Filón [véase Scott, 1995]).

3. Historias y expectativas veterotestamentarias.

La historia más conocida de exilio se encuentra en la historia deuteronomista (el nombre que se le dio al conjunto formado por los libros de Deuteronomio, Josué, Jueces, 1–2 Samuel, 1–2 Reyes). Esta composición da cuenta de la caída del reino del norte principalmente mediante sus comentarios sobre Jeroboam y la dinastía de Omri, y por su resumen final en 2 Reyes 17:7–23. Los pecados de Jeroboam consistieron en levantar santuarios en Bet-el y Dan (1 Re 12:30; 13:34),

que se interpretaron como violaciones de la ley del santuario único (e.g., Dt 12:1–28) y como centros de idolatría (1 Re 12:28–33; 14:15–16). El resumen en 2 Reyes 17:21–23 dice: «Porque separó [el Señor] a Israel de la casa de David, y ellos hicieron rey a Jeroboam hijo de Nabat; y Jeroboam apartó a Israel de en pos de Jehová, y les hizo cometer gran pecado. Y los hijos de Israel anduvieron en todos los pecados de Jeroboam que él hizo, sin apartarse de ellos, hasta que Jehová quitó a Israel de delante de su rostro, como él lo había dicho por medio de todos los profetas sus siervos; e Israel fue llevado cautivo de su tierra a Asiria, hasta hoy».

De una manera muy similar, la historia deuteronomista describe la caída del reino del sur como el resultado de los pecados de Roboam y sus sucesores, y en este sentido compara con frecuencia a los reyes de Judá con los reyes del norte (por ejemplo, 2 Re 8:18, 27; 16:3; 21:3). Al final, el destino del reino del sur fue el mismo que el de Israel: «Así fue llevado cautivo Judá de sobre su tierra.» (2 Re 25:21).

Aunque, de acuerdo con la historia convencional, se creía que los habitantes del reino del norte habían permanecido en el exilio asirio «hasta este día» (2 Re 17:23 [cf. Josefo, *Ant.* 11.133]), se piensa que el exilio de Judá en Babilonia llegó a su fin por el decreto de Ciro que permitía la reconstrucción del templo (Esd 6:3–5) y el regreso de los exiliados a Jerusalén (2 Cr 36:23; Esd 1:2–4).

Por familiar que sea esta historia, no es la única versión de los hechos. Podemos citar, por ejemplo, la perspectiva aparentemente divergente de Crónicas, donde se afirma que el exilio de Israel, el reino del norte, se limitó a las tribus de Transjordania, sin mención alguna a las conquistas de Tiglat-pileser en Galilea o la destrucción final y deportación de Samaria (véase Japhet). Por supuesto que las diferentes perspectivas sobre la naturaleza y el alcance del exilio afectan directamente a los informes sobre el retorno y a las expectativas sobre el mismo (véase Gowan). Para una cómoda recopilación y análisis de los textos del Antiguo Testamento relacionados con el exilio (tanto asirio como babilónico), incluyendo un extenso análisis filológico de los vocabularios hebreo y griego sobre el exilio, véase el completo estudio de J. Kiefer (Kiefer, 25–229, 437–695), que aún no ha recibido la atención que merece (sobre el exilio en Babilonia, véase también Grabbe; Albertz).

En vista de las problemáticas suposiciones que a menudo se hacen acerca de la historia básica del AT relativa al exilio y la restauración, la división que se establece comúnmente de la historia y la literatura entre «preexílica» y «posexílica» debería considerarse como un punto de inflexión muy problemático. Esto es tanto más cierto a la luz de la tradición judía posterior, de la que ahora nos ocupamos.

4. ¿Exilio aún vigente? ¿Restauración ya o todavía no?

En la tradición judía posterior todo el período posterior a la caída de Jerusalén y la destrucción del templo en el año 70 hasta los tiempos modernos fue concebida como una largo período de «exilio» (véase Yerushalmi). ¿Está presente también en la primitiva literatura judía del período del Segundo Templo el concepto de un exilio que todavía perdura?

En primer lugar, J. Neusner (Neusner 1987) ya ha dado una respuesta muy esquemática a esta pregunta. Él define el judaísmo (o judaísmos) en términos del tema recurrente del exilio y el retorno o la restauración, que actúa como una especie de profecía que se cumple a sí misma. Según Neusner, los acontecimientos históricos de 586 a. C. (la deportación a Babilonia) y 450 a. C. (el regreso del exilio en Babilonia) se transforman gracias a la imagen que proyecta hacia el pasado el Pentateuco de la historia y el destino de Israel en ese mito generativo del exilio y el retorno que caracteriza a todo judaísmo, desde entonces hasta ahora. En otras palabras, a pesar de que relativamente pocos judíos fueron exiliados a Babilonia en primer lugar (más judíos permanecieron en la tierra durante todo ese tiempo) y que muchos judíos exiliados nunca regresaron a la tierra procedentes de Babilonia, el «sistema judaico», tal como lo llama Neusner, considera los acontecimientos históricos de 586 a. C. y 450 a. C. como normativos para todos los «judaísmos» posteriores, porque en una situación en la que un gran número de judíos siguió viviendo fuera de la tierra en países extranjeros, la permanente lectura del Pentateuco perpetuó la necesidad de vivir rectamente que a la postre crearía las condiciones previas para la restauración. De esta manera, el judaísmo fue tomando forma como el sistema que daba razón de la muerte y resurrección de Israel, el pueblo judío, y apuntaba a la fuente de la vida renovada que se encaminaba hacia la santificación ahora y hacia la salvación al final de los tiempos.

Existen problemas con esta definición de judaísmo. En primer lugar, la omisión de toda referencia a las tribus del norte de Israel parece injustificada en vista de la evidencia (véase más adelante). Segundo, como descripción del judaísmo (o judaísmos) del Segundo Templo, la definición de Neusner resultaría más convincente si la hubiera argumentado basándose en textos judíos tempranos reales, en vez de teorizar de una forma general y esquemática. Por ejemplo, como ha mostrado M. A. Knibb de una manera mucho más específica (Knibb 1976; 2000), hay una serie de textos judíos de este período (e.g., Dn 9:24–27; CD-A I, 1-II, 1; *1 En* 93:8–10; *Jub* 1:13–18) «que presentan los períodos exílico y posexílico como una unidad, un estado de exilio, que solo llegó a su fin mucho tiempo después de la vuelta en el siglo VI: en Daniel 9, en los acontecimientos de la época de Antíoco IV Epífanes; en el Documento de Damasco, *1 Enoc* y *Jubileos;* todas ellas obras que probablemente tienen que ver con los orígenes del mismo grupo, que Dios hace surgir un grupo escogido, los esenios o sus inmediatos predecesores» (Knibb 2000, 276). La idea de que un grupo tan judío pudiera surgir mucho tiempo después del retorno histórico y verse a sí mismo como los que traían el exilio a su fin (o, al menos, inaugurando el principio del fin) es, por supuesto, muy sugerente para una comprensión del Jesús de los Evangelios dentro de una matriz judía. Por ejemplo, la genealogía mateana de Jesús (Mt 1:2–17), que remarca en varias ocasiones el «exilio a Babilonia» como un importante punto de inflexión en su estructura tripartita compuesta de catorce generaciones cada una (Mt 1:11–12, 17), al parecer sugiere que la totalidad de las últimas catorce generaciones «de la deportación a Babilonia hasta Cristo» se caracteriza por ser un período de «exilio» en cierto sentido.

Esto nos lleva a una segunda respuesta destacada a la pregunta de si los judíos en la época del Segundo Templo consideraban el exilio como algo que seguía vigente. En sus reconstrucciones del contexto judío de Jesús y de las propias intenciones de Jesús, Wright (e.g., Wright, xvii-xviii, 126–29) ha sido duramente por sostener que los judíos, incluso aquellos que ya vivían en la tierra tradicional de Israel, se consideraban a sí mismos «todavía en el exilio» y esperaban el «fin del exilio» o el «retorno del exilio». Estas críticas no han considerado las cuestiones que se plantean en el presente artículo, incluidas, por ejemplo, el ya citado uso flexible del término *exilio* en el mundo antiguo, incluso para referirse

a una expatriación voluntaria, y los usos metafóricos del concepto en el primer siglo, en particular los que tenían que ver con postular un autoposicionamiento sociocultural respecto al Imperio Romano. Por otra parte, estas críticas solamente son válidas en el supuesto de que la postura convencional anteriormente mencionada de que estamos tratando exclusivamente del exilio de Judá a Babilonia, y de que «el exilio» llegó a su fin gracias al decreto de Ciro. Si cualquiera de estos supuestos demostrara ser infundado, como de hecho ya parecería indicar la evidencia presentada en el párrafo anterior, entonces algunos judíos bien pudieron haber pensado de sí mismos que todavía se encontraban en el exilio, incluso aunque ya estuvieran de vuelta en la tierra. La ingente cantidad de material judío procedente del período del Segundo Templo y posterior, que Kiefer (Kiefer, 230–436, apéndices) ha recopilado y analizado, aunque ciertamente es variado, demuestra la existencia de numerosos textos que contienen la noción de un exilio permanente (véase también Steck, que sigue siendo útil en este frente).

Otro tema que ha sido ampliamente ignorado en todo este debate sobre la posibilidad de un exilio permanente es que *«Israel» comprende tradicionalmente las doce tribus (por ejemplo, *Arist.* 39, 47–51; cf. Eupolemo [según Eusebio, *Praep. ev.* 9.34.2], quien, reflejando el expansionismo asmonea hacia el norte, se refiere a «las doce tribus de los judíos»). De ahí que, siempre que todas las tribus del norte, e incluso la mayor parte de la población de las tribus del sur, permanecieran fuera de la tierra (cf. Josefo, *Ant.* 11.131–133), el estatus de todo el pueblo de Israel podía tildarse de «exilio» (véase Goldenberg, esp. 87–88; cf. Ez 39:28). Esto no significa negar que las definiciones de quién estaba incluido en (el verdadero) «Israel» variaran mucho durante el período del Segundo Templo, sino más bien recordar que la idea de «todo Israel» en el sentido de todas las doce tribus nunca llegó a desaparecer completamente (para un estudio preliminar, véase Scott 2001, 496–515). La noción de la solidaridad de todo Israel es un tema que requiere mayor investigación basada en las fuentes pertinentes, sobre todo porque probablemente sea clave para comprender la tradición sobre Jesús. Téngase en cuenta, por ejemplo, que ya en el Deuteronomio la forma de dirigirse a Israel con la segunda persona del singular resulta apropiada para el concepto que tiene el libro de Israel como una entidad corporativa, incluso a través de las generaciones (cf., del mismo modo,

Dn 9:4–19) y es un componente clave de su teología del pacto (véase McConville).

5. Los Doce y el ministerio de Jesús a todo Israel.

No existe indicación más importante del tema del exilio y la restauración en la tradición sobre Jesús que la de los Doce y el ministerio de Jesús a todo Israel. Según los Evangelios, Jesús se rodeó de un círculo íntimo de doce seguidores (véase DISCÍPULOS Y DISCIPULADO). Aunque persisten las preguntas sobre la existencia real de este grupo y su composición (véase Meier), aquí obviaremos estas cuestiones complejas y nos centraremos en la aparente función del círculo íntimo de Jesús en los Evangelios.

En el contexto de su proclamación de la venida del *reino de Dios, el hecho de que Jesús reuniera en torno a su persona a un grupo de doce hombres evoca simbólicamente la expectativa de la reunificación de las doce tribus de Israel, que está ampliamente representada en el AT y la tradición judía (véase Sanders 1985, 95–106; 1992, 289–98; Allison 1998, 101–2, 141–45). Por lo tanto, en línea con esta expectativa, Jesús, según la tradición de *Q, prometió a los Doce: «vosotros que me habéis seguido también os sentaréis sobre doce tronos, para juzgar/gobernar a las doce tribus de Israel [es decir, en la consumación del reino de Dios, cuando las doce tribus de Israel se hayan reunificado]» (Mt 19:28 // Lc 22:30) (véase Horbury; Allison 1998, 141–45). ¿Se trata de una concepción de la restauración del status quo anterior basado en la legislación deuteronómica, que prevé «la “distribución de competencias” en Israel entre un número de clases de funcionarios en [Dt] 16:18–18:22, todos subordinados al «tú» [i.e., el Israel corporativo] en 16:18» (McConville, 34)?

La representación sinóptica de la trayectoria geográfica del ministerio de Jesús subraya aún más el foco en el retorno y la restauración de todo Israel. A partir de Galilea, situada en el territorio tradicional de las tribus del norte, y terminando en Jerusalén, el objeto de las expectativas escatológicas sobre un centro cúltico o político restaurado para las tribus reunificadas de Israel, el que Jesús reúna a los Doce y los dirija en un periplo tortuoso de norte a sur constituye una verdadera manifestación profética que reconstituye simbólicamente a todo el pueblo de Israel en su centro común (véase Freyne).

Es en este contexto en el que empezamos a comprender la atención que Lucas hace recaer sobre una anciana viuda, Ana, que estaba continuamente orando y ayunando en el templo, y que, al ver al niño Jesús allí, empezó «a hablar del niño a todos los que esperaban la redención en Jerusalén» (Lc 2:36–38), utilizando el lenguaje de la restauración. El texto hace hincapié en su patronímico y su afiliación tribal: «Estaba también allí Ana, profetisa, hija de Fanuel, de la tribu de Aser» (Lc 2:36). Como detalla R. Bauckham, los nombres de Ana y su padre, Fanuel, tienen estrechos lazos, a través del libro de Tobías, con las tribus del norte de Israel que habían sido llevadas a Asiria (Bauckham 2002). Aser es, por supuesto, una de las tribus del reino del norte de Israel, cuyo territorio original ocupaba el altiplano occidental de Galilea (piénsese que en el relato de Lucas la familia de Jesús regresa a Galilea directamente después de esta perícopa [Lc 2:39]). Bauckham también sostiene que el libro de Tobías fue escrito en realidad por un exiliado asirio residente en Media (Bauckham 2006). En cualquier caso, la presentación de miembros del reino del norte que, como Ana, esperaba el fin del exilio y la restauración de *Jerusalén es un tema de la tradición judía (por ejemplo, Tob 13–14; 4Q372 1 [véase Kugler; Thiessen]; la interpretación de estos dos textos, cada uno a la luz del otro, es una aspiración urgente). El influyente trabajo de Bauckham sobre las tradiciones relativas a las tribus del norte de Israel (véase también Allison 1998, 141; Pitre) quizás anime a otros especialistas a investigar las posibles implicaciones de este tema relativamente descuidado para la interpretación de Jesús y los Evangelios (una vez más, hay abundante material en Kiefer, 230–436). De acuerdo con muchos de estos textos, las tribus del norte no se «perdieron» (excepto quizás en el sentido del término tal como se utiliza en Is 27:13), y desde luego no habían simplemente «desaparecido».

La mención de las tribus del norte plantea inmediatamente la cuestión de la identidad y el estatus de los *samaritanos, que ocupan un lugar destacado en la tradición sobre Jesús en diversos puntos (véase Meier, 532–49). El tema es extremadamente complejo, tanto en los propios Evangelios como en el resto de la literatura antigua. Ya hemos señalado 4Q372 1, que da voz a los angustiados exiliados del reino del norte (colectivamente llamados «José») que consideran a los samaritanos contemporáneos como usurpadores de su territorio e invocan a Dios

como «Padre» para remediar la situación. Del mismo modo, Josefo trata a los samaritanos de forma muy antagónica, destacando, por ejemplo, sus orígenes extranjeros «cuseanos» y su oportunismo político: «Pero ellos [los samaritanos] modifican su actitud según las circunstancias. Cuando ven prosperar a los judíos se autodenominan sus parientes [*syngeneis*], basándose en que son descendientes de José y tienen parentesco con ellos al tener su origen en él, pero cuando ven a los judíos en problemas, dicen que no tienen nada en común con ellos y que estos no pueden reivindicar ninguna amistad o raza, y se declaran extranjeros pertenecientes a otra raza «(Josefo, *Ant.* 9.290–291). Pese a estas representaciones contemporáneas hostiles, los samaritanos eran yahvistas que se veían a sí mismos como «Israel», y así eran considerados por los demás. Algunos, si no la mayoría de ellos, probablemente descendían de aquellos que habían vivido en el reino del norte de Israel, y en cualquier caso se identificaban con las tradiciones de Israel. Al mismo tiempo, la afirmación de que «Israel» consistía solo de los judíos de Judea y de aquellos que aceptaban la autoridad de las tradiciones divinas centradas en Jerusalén era motivo de disputa entre samaritanos/israelitas y judíos desde hacía mucho tiempo (véase, por ejemplo, Jn 4:20–21). Así, entre estos dos vecinos yahvistas, se realizaban afirmaciones contradictorias sobre quién era Israel y lo que las enseñanzas divinas de Yahvé decían sobre la composición de Israel. Los samaritanos tenían una diáspora en el mundo mediterráneo que se extendía hasta Roma. En una inscripción que data de entre el 150 y el 50 a. C. (y otra muy similar fechada en un período todavía anterior), la población samaritana de la diáspora en una pequeña isla situada en el centro del mar Egeo se refería a sí misma como «los israelitas en Delos [*hoi en Dēlō Israeleitai*] que hacen ofrendas al sagrado Argarizein [= *hr grzym*], es decir, el templo samaritano en el Monte Gerizim, que había sido construido a finales del siglo IV a. C.]» (véase Levine, 110). Durante el mismo período, el nombre «Jeroboam» aparece en monedas procedentes de Samaria (Meshorer, 1:31, 160). En ambos casos, la implicación es que los samaritanos son los descendientes del reino del norte de Israel.

En vista de la pretensión de los samaritanos de ser el verdadero Israel, ¿cómo les respondió Jesús, según los Evangelios, sobre todo si, como he sugerido, la misión de Jesús consistía en inaugurar la

restauración de todo Israel? Los Evangelios nos presentan un cuadro diverso. Por un lado, el Evangelio de Mateo se refiere a los samaritanos solo en el mandato negativo que Jesús da a los Doce al comienzo del discurso misionero: «Por camino de gentiles no vayáis, y en ciudad de samaritanos no entréis, sino id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10:5–6). Según este punto de vista, Jesús excluyó deliberadamente a los samaritanos de su misión y parece colocarlos en una categoría separada tanto de los «gentiles» como de «Israel». Por otro lado, Lucas-Hechos presenta una imagen mucho más positiva de los samaritanos (aunque no es siempre así [véase Lc 9:52–53]) y los incluye explícitamente en el programa misionero de Jesús. Por ejemplo, en el relato de la curación de los diez leprosos (Lc 17:11–19), el único de ellos que vuelve para darle las gracias a Jesús es identificado como un samaritano (Lc 17:16). Aunque Jesús se refiere a él como «este extranjero» (*ho allogenēs houtos*), en contraste con los otros nueve leprosos, que presumiblemente eran judíos (Lc 17:17–18), esta etiqueta despectiva refleja la opinión popular judía sobre los samaritanos, y probablemente deba entenderse como un recurso retórico para destacar la ironía de la situación y no como una indicación de la propia perspectiva de Jesús. Esta interpretación se ve reforzada por la parábola precedente del buen samaritano (Lucas 10:29–37 [sobre las numerosas cuestiones de interpretación de esta parábola, véase Snodgrass, 338–62]). Cuando un maestro de la ley le pregunta a Jesús qué debe hacer para heredar la vida eterna, Jesús le pregunta a su vez qué es lo que está escrito en la ley, a lo que el jurista responde citando Deuteronomio 6:5 (el amor de Dios) y Levítico 19:18 (el amor al prójimo). Cuando Jesús aprueba su respuesta y le exhorta a actuar en consecuencia y vivir, este le formula otra pregunta a continuación: «¿Y quién es mi prójimo?» (Lc 10:29; Lc 10:36). En lugar de dar una respuesta directa, Jesús narra la parábola del buen samaritano, poniendo una vez más la carga de la interpretación sobre el maestro de la ley. En esta historia es un samaritano el que viene en auxilio del hombre medio muerto del camino, mientras que el sacerdote y el levita (ambos judíos) simplemente pasan por el otro lado. El hecho de que esta parábola aparezca en el contexto general de la sección central de Lucas (Lc 9:51–19:27), que narra el viaje de Jesús desde Galilea a Jerusalén a través de Samaria, sugiere que la conexión samaritana con la tradicional tierra de

Israel forma parte del argumento de la historia, ya que la tierra de Israel es el lugar donde toda la ley deuteronómica, incluido el amor a Dios y al prójimo, debe llevarse a cabo como condición para una larga vida en la tierra (cf. Dt 4:25–26, 40; 5:16, 33; 6:1–3; 11:8–9, 18–21; 22:6–7; 25:15; 30:15–20; 32:46–47) (véase Talmon, 150; sobre la larga vida en la tierra como una bendición deuteronómica en tiempos de la restauración de Israel, véase Scott 2005, 103–43). Por otra parte, si, según Deuteronomio: «Si vieres el asno de tu hermano, o su buey, caído en el camino, no te apartarás de él; le ayudarás a levantarlo» (Dt 22:4), entonces con más motivo los israelitas no deben ignorar, sino más bien ayudar a levantar, a su vecino que ha caído en el camino. El samaritano en la historia de Jesús cumple esta responsabilidad del pacto de una manera ejemplar y de esa forma sirve como modelo de la unidad fraternal entre el norte y el sur que inaugura la bendición divina de la vida eterna (cf. Sal 133). Otra corroboración más de que Lucas-Hechos considera a los samaritanos como parte de Israel se encuentra en Hechos 1:8, donde el Jesús resucitado da instrucciones acerca de la *misión impulsada por Espíritu que se espera que se vaya irradiando desde Jerusalén: la gramática griega del texto (*en te Ierousalem kai [es] pase tē Ioudaia kai Samareia*) expresa sutilmente una unidad interna entre Jerusalén, Judea y Samaria (nótese la partícula *te*, que une los conceptos de la misma especie, y el único artículo *tē* que rige el objeto compuesto de la preposición, lo que demuestra que Judea y Samaria se conciben como una amalgama [cf., por ejemplo, Ez 37:15–28]). Así pues, para Lucas-Hechos la restauración particular de todo Israel se ve como el fundamento de una misión universal «hasta lo último de la tierra».

Véase también EVANGELIO: BUENAS NUEVAS; ISRAEL; JUDAÍSMO CORRIENTE; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Albertz**, *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.*, trad. D. Green (SBLSBL 3; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003); **D. C. Allison Jr.**, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (Mineápolis: Fortress, 1998); ídem, *The Historical Christ and the Theological Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **R. Bauckham**, «Anna of the Tribe of Asher [Luke 2:36–37]», en *Gospel Women: Studies in Named Women in the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) 77–107; ídem, «Tobit as a Parable for the Exiles of Northern Israel», en *Studies in the Book of Tobit: A Multidisciplinary Approach*, ed.

M. Bredin (LSTS 55; Londres: T & T Clark, 2006) 140–64; **S. M. Bryan**, *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration* (SNTSMS 117; Cambridge: Cambridge University Press, 2002); **J. A. Dennis**, *Jesus' Death and the Gathering of True Israel: The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11:47–52* (WUNT 2/217; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **S. Freyne**, «The Geography of Restoration: Galilee-Jerusalem Relations in Early Jewish and Christian Experience», en *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. J. M. Scott (JSJSup 72; Leiden: E. J. Brill, 2001) 405–33; **M. E. Fuller**, *The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts* (BZNW 138; Berlín: de Gruyter, 2006); **J. F. Gaertner**, «The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity», en *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, ed. J. F. Gaertner (Leiden: E. J. Brill, 2007) 1–21; **D. Goldenberg**, «Scythian-Barbarian: The Permutations of a Classical Topos in Jewish and Christian Texts of Late Antiquity», *JJS* 49 (1998) 87–102; **S. Goldhill**, «Whose Antiquity? Whose Modernity? The "Rainbow Bridges" of Exile», *Antike und Abendland* 46 (2000) 1–20; **D. E. Gowan**, *Eschatology in the Old Testament* (2ª ed.; Edimburgo: T & T Clark, 2000); **L. L. Grabbe**, ed., *Leading Captivity Captive: «The Exile» as History and Ideology* (JSOTSup 278; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); **W. Horbury**, «The Twelve and the Phylarchs», *NTS* 32 (1986) 503–27; **S. Japhet**, «Exile and Restoration in the Book of Chronicles», en *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exile and Post-Exilic Times*, ed. B. Becking y M. C. A. Korpel (OtSt 42; Leiden: E. J. Brill, 1999) 33–44; **J. Kiefer**, *Exil und Diaspora: Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel* (ABG 19; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005); **M. A. Knibb**, «The Exile in the Literature of the Intertestamental Period», *HeyJ* 17 (1976) 253–72; ídem, «Exile», en *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. L. H. Schiffman and J. C. VanderKam (2 vols.; Oxford: Oxford University Press, 2000) 1:276–77; **R. A. Kugler**, «Joseph at Qumran: The Importance of 4Q372 Frg. 1 in Extending a Tradition», en *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint: Presented to Eugene Ulrich*, ed. P. W. Flint, E. Tov y J. C. VanderKam (VTSup 101; Leiden: E. J. Brill, 2006) 261–78; **J. D. Levenson**, *Resurrection and Restoration of Israel: The Ultimate Victory of*

the God of Life (New Haven: Yale University Press, 2006); **L. I. Levine**, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven: Yale University Press, 2000); **J. G. McConville**, «Singular Address in the Deuteronomic Law and the Politics of Legal Administration», *JSOT* 97 (2002) 19–36; **J. P. Meier**, «Jesus in Relation to His Followers: The Existence and Nature of the Twelve», en *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 3: *Companions and Competitors* (ABRL; Nueva York: Doubleday, 2001) 125–97 - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, 3: Compañeros y competidores (Estella: Verbo Divino, 2003); **Y. Meshorer**, *Ancient Jewish Coinage* (2 vols.; Dix Hills, NY: Amphora Books, 1982); **J. Neusner**, *Self-Fulfilling Prophecy: Exile and Return in the History of Judaism* (Boston: Beacon, 1987); **C. C. Newman**, ed., *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's «Jesus and the Victory of God»* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999); **B. J. Pitre**, *Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement* (WUNT 2/204; Tubinga: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic, 2005); **D. T. Runia**, «The Theme of Flight and Exile in the Allegorical Thought-World of Filón of Alexandria», *SPhilo* 21 (2009) 1–24; **E. P. Sanders**, *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); ídem, «Common Judaism: Hopes for the Future», en *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity Press International, 1992) 279–303; **J. M. Scott**, «Filón and the Restoration of Israel», *SBLSP* 34 (1995) 553–75; ídem, ed., *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions* (JSJSup 56; Leiden: E. J. Brill, 1997); ídem, ed., *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* (JSJSup 72; Leiden: E. J. Brill, 2001); ídem, «"And Then All Israel Will Be Saved" (Rom 11:26)» en *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. J. M. Scott (JSJSup 72; Leiden: E. J. Brill, 2001) 489–528; ídem, *On Earth as in Heaven: The Restoration of Sacred Space and Sacred Time in the Book of Jubilees* (JSJSup 91; Leiden: E. J. Brill, 2004); ídem, recensión de D. L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile, JSS* 50 (2005) 218–22; **K. Snodgrass**, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **O. H. Steck**, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und*

Urchristentum (WMANT 23; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967); **S. Talmon**, «Der "barmherzige Samariter"-Ein "guter Israelit"?» *KI* 16 (2001) 149–60; **M. Thiessen**, «4Q372 1 and the Continuation of Joseph's Exile», *DSD* 15 (2008) 380–95; **T. Whitmarsh**, «"Greece Is the World": Exile and Identity in the Second Sophistic», en *Being Greek Under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, ed. S. Goldhill (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 269–305; **N. T. Wright**, *Jesus and the Victory of God* (Mineápolis: Fortress, 1996); **Y. H. Yerushalmi**, «Exile and Expulsion in Jewish History», en *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391–1648*, ed. B. R. Gampel (Nueva York: Columbia University Press, 1997) 3–22.

J. M. Scott

EXORCISMO. *Véase* DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; MILAGROS Y RELATOS DE MILAGROS.

EXPIACIÓN. *Véase* MUERTE DE JESÚS; SIERVO DE YAHVÉ.

F

FAMILIA

En el mundo de Jesús y los Evangelios, la familia era una piedra angular de la vida social, económica, política y teológica. En línea con la centralidad de la familia en la antigüedad, el lenguaje y las imágenes relacionados con la familia impregnan los Evangelios. Jesús visita casas, come en casas, enseña en las casas y sana en casas. Las relaciones familiares conectan a los individuos con la sociedad en general. Jesús aborda y se inspira en la vida familiar en su enseñanza. La familia como realidad social, agente teológico y comunidad es un componente clave en la vida de Jesús y las historias de los Evangelios.

1. La familia en su perspectiva social
2. La Familia en su perspectiva teológica
3. La familia según la perspectiva del Evangelio

1. La familia en su perspectiva social.

Los Evangelios ofrecen atisbos de cómo era la vida en los hogares de la Palestina romana. Jairo aparece con su esposa e hija (Mc 5:40–43). La casa de Pedro incluye a su hermano, su esposa y su suegra (Mc 1:30), y Marta vive con sus hermanos (Lc 10:40; Jn 11:1–3). Una familia en Naín se compone de una viuda y su hijo (Lc 7:12). Una mujer samaritana que ha estado casada cinco veces convive con un sexto hombre (Jn 4:16–18) Las familias grandes y ricas de Herodes Antipas y del sumo sacerdote incorporan esclavos y soldados (Mc 6:17–29; 14:47, 53–72). Las conexiones familiares siguen siendo importantes, incluso después de la muerte (Mt 8:21; Mc 12:18–23; Lc 16:27–28; Jn 11:17–44). Pocas personas en los Evangelios aparecen sin referencia a sus familias (las excepciones incluyen Mc 5:1–20, 25–34; Lc 13:11–13).

1.1. Composición de la familia. En general, en el mundo de Jesús la familia era una unidad familiar patrilocal: las mujeres casadas formaban parte de la familia de su marido, y la herencia seguía la línea masculina. La sangre y el matrimonio eran factores importantes a la hora de determinar el parentesco, pero también lo eran vivir y trabajar juntos. De hecho, tanto *oikia* como *oikos*, que significan «casa», pueden indicar la familia (por ejemplo, Mc 6:4; Lc 12:52; Jn 4:53). El aspecto que presentaba una familia individual dependía de la riqueza, el ciclo de

vida de un hogar y las necesidades de la familia, la comunidad y los parientes. Dependiendo de sus circunstancias, los hogares podían incluir tres o más generaciones, desde un esposo con su esposa (o esposas, como se sugiere en *P. Yadin* 26; *P. Yadin* 34) y hermanos solteros hasta sus *hijos solteros, hijos casados y nietos. Los *esclavos, aprendices y trabajadores de la empresa familiar formaban parte de la familia. Los hogares más ricos también podían incluir a los parientes pobres, amigos o miembros desconectados de la comunidad, como las viudas. Los hogares eran flexibles, ampliables y siempre cambiantes.

1.2. Autoridad en el hogar. Según la tradición, reforzada por la retórica política, la familia en el mundo de Jesús tenía una *autoridad jerárquica. El varón de más edad de la casa era el patriarca, que detentaba todo el poder que conlleva el patriarcado. Los maridos tenían poder sobre sus esposas (véase Eclo 25:26; 4Q418 10, 3–10), y las madres y los padres tenían autoridad sobre sus hijos, incluyendo a sus hijos adultos (Ex 20:12; Tob 4:3–4; Eclo 3:1–16; 4Q418 9, 17–18). Jesús apoya el poder de los padres (Mc 7:9–13; 10:19; cf. Lc 2:51), y sus *parábolas reflejan la jerarquía patriarcal (Mt 18:23–34; 21:28–31; Lc 15:11–32). El cuestionamiento de estas expectativas es lo que hace que historias como la parábola del hijo pródigo y el llamamiento de Jesús a sus *discípulos a abandonar sus hogares resulten bastante sorprendentes (Mt 8:21–22; 10:34–38; Lc 9:59–62; 15:11–32).

1.3. La vida en el hogar. El poder patriarcal era el ideal en la antigüedad. En realidad, sin embargo, esta jerarquía se atemperaba según las necesidades del hogar. La mayoría de las familias en la Palestina romana probablemente eran relativamente pobres. La vida cotidiana giraba en torno a la labor de mantener a la familia. Padres y madres, adultos y niños, esclavos y otras personas del hogar tenían responsabilidades en la casa, los campos o los negocios basados en el hogar (cf. Mt 21:28–31; Mc 1:16–20; Lc 10:40; 15:25–32). La contribución de cada miembro de la familia a la vida común de la misma le confería a las mujeres, los niños de todas las edades e incluso hasta cierto punto los esclavos su propio poder.

1.4. Los hogares dentro de la comunidad. Los hogares tenían una estrecha conexión con la comunidad en general. Al igual que los antiguos israelitas, los judíos de la época de Jesús se veían a sí mismos como una familia (véase Mt 10:6; Lucas 3:8; Jn 8:37–44). Las familias de

una comunidad local podían tratar a los demás como familia, como en Lucas 11:5–8; 15:3–10. Además, debido a la naturaleza pública de la vida privada en la antigüedad, muy poco de lo que pasaba en una familia dejaba de ser conocido y juzgado por la comunidad en general. Nada menos que la cara pública de la familia es lo que está en juego en Mateo 1:18–19; Marcos 6:3–4; Lucas 15:11–32.

2. La Familia en su perspectiva teológica.

En Deuteronomio, un libro de gran importancia en el judaísmo del Segundo Templo, la familia es el agente de la alianza. La historia de *Israel y los caminos de la alianza se viven y enseñan en hogares marcados por las palabras de la ley. La familia también proporciona un modelo para (o se inspira en) la relación paternal de Dios con Israel (véase, por ejemplo, Dt 5:14; 6:1–9; 12:12; 14:26). El significado teológico de la familia como enseñanza y personificación de la identidad de Israel siguió manteniéndose firme a lo largo del período del Segundo Templo. Jesús, sus discípulos y su público aprendieron a guardar el pacto y adorar a Dios en sus hogares.

2.1. Religión familiar. En el mundo grecorromano, la religión era un asunto de familia. Las familias adoraban a los dioses domésticos, honraban a los antepasados y observaban diversas celebraciones cúlticas juntos en casa, así como en los templos. Del mismo modo, en el judaísmo del Segundo Templo, los niños aprendían las leyes de la alianza y las historias sobre los antepasados en sus hogares (véase Dt 6:20–25; Sus 3; 4 Mac 18:10–19; Filón, *De Spec. Leg.* 2.225–236; Josefo, *Apion.* 2.204–206; *Ant.* 4.260–264). Las familias celebraban el *sábado semanalmente y observaban numerosas *fiestas y sacrificios a lo largo del año judío, adorando en casa y también en espacios públicos como el *templo (véase, por ejemplo, Ex 20:8–11; Dt 16:9–15; Est 9:26–28; Tob 2:1–2; *m. Pes.* 10:2–8).

Los Evangelios rara vez presentan a familias que observen juntos el pacto (véase no obstante Lc 2:21–24, 2:41–51), pero Jesús enseña en los hogares (por ejemplo, Mc 1:32–33; 2:1–2; 3:19–20), y los discípulos durante su misión llevan el mensaje a las casas (Mt 10:11–13; Mc 6:10), donde seguramente las familias estaban presentes. Los padres llevan a los niños a Jesús para ser sanados o bendecidos (e.g., Mc 5:21–43; 9:14–29; 10:13–16). Madres, padres e hijos están presentes cuando Jesús

enseña y milagrosamente alimenta a la multitud (Mt 14:21; 15:38). Las familias están presentes y son importantes en el ministerio de Jesús.

Las familias y las comunidades locales en los Evangelios también observan la alianza. En Deuteronomio se les da a las familias la responsabilidad de castigar ciertas infracciones del pacto (Dt 13:6–11; 21:18–21; 22:13–21; cf. Ex 32:25–29; 1 Mac 2:42–48; 4 Mac 2:10–13). En el período del Segundo Templo tanto Filón como Josefo refuerzan el uso de estas leyes (Filón, *De Spec. Leg.* 1.316–318;. 2.232–234; Josefo, *Apion.* 2.206; *Ant.* 4.246–248, 260–264; 16.356–369). Cuando el pueblo de Nazaret intenta matar a Jesús (Lc 4:29), puede que esté tratando de seguir Deuteronomio 21:18–21. Deuteronomio 13:6–11 probablemente se encuentra detrás de la advertencia de que las familias entregarían a los discípulos para ser matados por predicar el evangelio (Mt 10:21–22; Mc 13:12–13). Desde la perspectiva de los judíos que no seguían a Jesús, Jesús y sus discípulos enseñaban la desobediencia al pacto (véase esp. Hch 6:13–14; Hch 21:20–21), y sus familias tenían una grave responsabilidad a la hora de proteger el pacto contra esta amenaza.

2.2. Dios e Israel. Según la tradición bíblica, Israel es la familia de *Dios. La metáfora de Dios como padre e Israel como hijo invade el AT y el judaísmo del Segundo Templo. Dios da a luz, nutre y cría a Israel (por ejemplo, Dt 32:6, 10–14; Is 46:3; Os 11:1–4). Israel debe obedecer a Dios como padre, pero con demasiada frecuencia, como el hijo desobediente en Deuteronomio 21:18–21, Israel se rebela contra Dios (Dt 8:1–6; 32:4–20; Jr 2:27–29; cf. Prov. 3:11–12).. Esta metáfora ofrece un marco para comprender la relación de Dios con Israel y también da importancia a las familias humanas: los padres llegan a ser como Dios en el hogar, y la obediencia o desobediencia de los niños refleja el estado de la nación (véase esp. Eclo 3:6; LAB 44:7; Filón, *De Spec. Leg.* 2.225–226; Josefo, *Apion.* 2.206).

En los Evangelios Jesús ora a Dios como Padre y enseña a sus seguidores a hacer lo mismo (Mt 6:5–15; Mc 11:25; 14:36; Lc 10:21; 11:1–4). Jesús y sus seguidores hacen la voluntad de Dios el Padre, incluso llegando a la muerte (Mc 3:35; 14:36). Para Mateo, solo Dios es Padre (véase esp. Mt 23:9.). El Padre provee para sus hijos (Mt 6:25–33; 7:7–11), y los niños, los seguidores de Jesús, deben hacer la voluntad de su Padre (e.g., Mt 6:10; 7:21; 12:50). En el Evangelio de Juan Jesús es enfáticamente el Hijo de Dios el Padre (por ejemplo, Jn 1:14; 3:16; 5:17–

18), y la invitación a convertirse en hijos de Dios se extiende a la audiencia (por ejemplo, Jn 1:11–13; 3:1–8; 4:23–24). La metáfora de Dios como Padre es particularmente importante para la concepción de los Evangelios de la identidad de Jesús y sus seguidores.

3. La familia según la perspectiva del Evangelio.

Según los Evangelios, Jesús tenía dos familias: una compuesta por *María, José y varios hermanos y hermanas, y otra compuesta por sus discípulos y otros seguidores. Las historias de los discípulos reflejan una experiencia similar. Algunas de las declaraciones más fuertes y más impactantes de los Evangelios se desarrollan a partir de la tensión e incluso la competencia entre los dos tipos de familias.

3.1. La familia de nacimiento de Jesús. Mateo 1:18–25; Lucas 1:26–38; 2:1–7 hablan de nacimiento de Jesús de una virgen, María. Su esposo, José, que enfáticamente no era el padre de su hijo, era carpintero (Mt 13:55; Mc 6:3), y, dada su posterior ausencia en los Evangelios, pudo haber muerto siendo Jesús un joven. Jesús creció en Nazaret (Mt 2:23; Mc 1:9; 6:1; Lc 2:39–40; Jn 1:45). Tenía varios hermanos y hermanas (posiblemente hijos de un matrimonio anterior de José, aunque muy probablemente nacidos de María y José [Mc 3:31; 6:3; Jn 7:3–10]). Estas son las personas con las que Jesús jugó, trabajó y aprendió mientras crecía.

Según los Evangelios sinópticos, la relación de Jesús con su familia biológica era difícil. El Evangelio de Lucas muestra que había tensiones en el hogar cuando Jesús tenía tan solo doce años (aunque, se añade rápidamente, Jesús fue obediente a sus padres terrenales [Lc 2:48–51]). El ministerio público de Jesús lo llevó lejos del hogar familiar en Nazaret; viajó por toda *Galilea desde una nueva base de operaciones en Capernaum (Mc 2:1; 3:19). Las pocas apariciones posteriores de la familia de nacimiento de Jesús y la gente de Nazaret sugieren que este traslado no fue bien visto. En Marcos 3:20–21, la propia gente de Jesús («los de él» [*hoi par'autou*]), muy probablemente su familia, intenta controlarlo porque se dice (o ellos mismos lo piensan) que está loco. Más adelante en el mismo capítulo aparentemente Jesús rechaza a su madre y sus hermanos en favor de sus seguidores (Mc 3:31–35), y en Marcos 6:1–6 la gente de Nazaret, entre la que Jesús se había criado, rechaza su enseñanza. Al igual que sus discípulos (véase el apartado 3.2), en los

Evangelios sinópticos Jesús experimenta conflicto con su familia biológica (Mt 12:46–50; 13:54–58; Lc 4:22–30; 8:19–21).

El Evangelio de Juan presenta una imagen ligeramente distinta de la relación de Jesús con su familia. María cumple un papel decisivo en la primera señal pública de Jesús, la conversión del agua en vino en Caná (Jn 2:1–11). Ella está presente en la crucifixión (como es posible que lo esté también en los sinópticos), y algunas de las últimas palabras de Jesús en la cruz tienen que ver con su futuro (Jn 19:26–27). Esta relación afectuosa y amorosa contrasta con la imagen desarrollada en los sinópticos, y sin embargo, en Juan 7:1–9 todavía hay tensión entre Jesús y sus hermanos, que no creen en él.

La tensión entre Jesús y su familia biológica en los Evangelios, sobre todo en Marcos, probablemente apunte a una realidad histórica. Si a Jesús se le identificó como alguien teológica o socialmente desviado, su familia y la comunidad local le habrían rechazado. La tensión entre Jesús y su familia se traslada a los discípulos y sus familias. Jesús y su mensaje dividen a los miembros de las familias (véase Mt 10:34–36).

3.2. La familia redefinida de Jesús. En Marcos 3:31–35 Jesús redefine su familia: su madre, hermanos y hermanas no son de su familia; más bien, lo son los que hacen la voluntad de Dios. Jesús se relaciona casi exclusivamente con esta nueva familia en los Evangelios, viviendo con ellos, comiendo con ellos, enseñándoles a ellos y viajando con ellos. El poder creativo de Mateo 12:49–50; Marcos 3:34–35; Lucas 8:21 no debería pasarse por alto. En los Evangelios sinópticos los *discípulos son la familia.

En Marcos 1:16–20 Jesús llama a sus primeros discípulos a dejar sus familias y trabajos para seguirle. Aunque los discípulos siguen relacionándose con sus familias a lo largo del Evangelio (véase Mc 1:29), la separación fundamental de la familia exigida por Jesús sigue siendo un elemento clave del discipulado (véase Mc 10:21). En Mateo 8:22; Lucas 9:59–62 Jesús exige que los seguidores potenciales no entierren a sus padres ni incluso digan adiós a sus familias. También afirma sin rodeos que sus seguidores le debe amar más que a sus familias (u odiar a sus familias); Jesús ha venido a dividir a los miembros de la familia entre sí (Mt 10:34–39; Lc 12:49–53; 14:25–27). Abandonar el hogar es uno de los serios costes del discipulado. Este llamamiento radical al discipulado no es desconocido en la tradición judía (o grecorromano, de

hecho). Elías le pidió lo mismo a Eliseo (1 Re 19:20); Abraham dejó su casa obedeciendo a Dios (Gn 12:1); los prosélitos del judaísmo dejaban sus familias para unirse al pueblo de Dios (por ejemplo, Filón, *De Virt.* 214–225; *De Spec. Leg.* 1.51–52). Las demandas de Jesús no habría sido algo incomprensible para su audiencia, pero las fuertes palabras de Mateo 10:34–39; Lucas 12:49–53 siguen siendo sorprendentes e incluso chocantes.

A cambio de dejar todo para seguir a Jesús, los discípulos reciben una nueva familia, con casas, hermanos, madres, hijos, campos y persecución (pero no padres [Mc 10:28–31]). Para Marcos, esta nueva familia se dedica a hacer la voluntad de Dios (Mc 3:35). Es un grupo de iguales basado en el modelo de Jesús como siervo de todos (Mc 10:42–45), y es un grupo que perdona (Mc 11:25). Mateo enfatiza la condición de los discípulos de Jesús como hermanos que son llamados a amar y perdonarse unos a otros al modo de su Padre que está en los cielos (e.g., Mt 5:21–26; 7:1–5; 18:15–22). Como seguidores de Jesús, los discípulos son miembros de su familia (y por tanto están sujetos a las mismas acusaciones a las que él se enfrenta [Mt 10:24–25]). También se les advierte que, además de la violencia mencionada anteriormente por parte de sus familias de origen (Mt 10:21–22; Mc 13:12–13), miembros de esta nueva familia se traicionarán unos a otros bajo la persecución (Mt 24:9–12). Ser parte de la familia de Jesús resulta costoso.

El uso que hace Juan del lenguaje relacionado con la familia se centra en Dios como Padre, en Jesús como Hijo y en la invitación resultante a convertirse en hijos de Dios. La demanda que aparece en los sinópticos de que los discípulos se separen de sus familias está ausente en la historia de Juan, que en vez de eso se centra en las familias de Jesús, sus seguidores y otras en la comunidad (por ejemplo, Jn 1:40–41; 2:12; 4:53; 11:1–3). Los discípulos han de amarse unos a otros (e.g., Jn 13:33–35), pero el amor es una expresión de su unidad con Dios y Jesús y no tanto su identidad como familia.

La familia es una realidad y una imagen omnipresentes en los Evangelios. Los hogares son el escenario donde tienen lugar muchas historias, y las enseñanzas de Jesús a menudo tienen relación con la vida familiar. Si bien la naturaleza radical del discipulado exige poner a Jesús por delante de las obligaciones familiares, Jesús da a los discípulos una nueva familia con Dios como Padre. Es difícil subestimar la importancia

de la familia para Jesús, sus discípulos y el mundo narrativo de los Evangelios.

Véase también NIÑOS, NIÑOS; DISCÍPULO Y DISCIPULADO; DIVORCIO; MUJERES.

BIBLIOGRAFÍA. **D. L. Balch y C. Osiek**, eds., *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); **S. C. Barton**, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (SNTSMS 80; Cambridge: Cambridge University Press, 1994); ídem, ed., *The Family in Theological Perspective* (Edimburgo: T & T Clark, 1996); **P. J. J. Botha**, «Houses in the he World of Jesus», *Neot* 32 (1998) 37–74; **S. J. D. Cohen**, ed., *The Jewish Family in Antiquity* (BJS 289; Atlanta: Scholars Press, 1993); **D. A. deSilva**, *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000); **S. Dixon**, *The Roman Family* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992); **H. Moxnes**, ed., *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor* (Londres: Routledge, 1997); **C. Osiek y D. L. Balch**, *Families in the New Testament World: Households and House Churches* (FRC; Louisville: Westminster John Knox, 1997); **M. M. Thompson**, *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 2000).

C. Reeder

FAVOR, BENEFACTOR. *Véase* ECONOMÍA.

FARISEOS

La evidencia procedente de las fuentes antiguas sugiere que en general los fariseos eran bastante estrictos en su observancia de la ley judía, o como mínimo estaban muy dedicados a ella, especialmente en lo relativo a las normas dietéticas, incluidos el diezmo y el lavamiento de manos (abluciones). Más allá de eso, los especialistas actuales no se ponen de acuerdo sobre el grado de participación política de los fariseos durante la época de Jesús. El origen de los fariseos se pueden rastrear hasta la dinastía asmonea (los macabeos), a principios del siglo II a. C. Por 1 Macabeos 2:42 sabemos que había un grupo al que se conocía como los jasidim (gr. *asidaioi*), o «piadosos». Es difícil decir cuánto tiempo llevaban en escena antes de la revuelta macabea, pero el principal rasgo del grupo es su reacción al *helenismo. Los jasidim crecieron y se dividieron en grupos, incluidos los fariseos, *saduceos y *esenios, y

también engendraron movimientos centrados en figuras ascetas y carismáticas. *Josefo describe la participación política de los fariseos durante los períodos asmoneo y herodiano, así como también durante la Primera Revuelta Judía. La descripción neotestamentaria de los fariseos hace hincapié en la interpretación de la *ley y en la crítica a las enseñanzas y prácticas de Jesús. El número de fariseos es difícil de estimar, pero durante la época de Herodes el Grande, Josefo menciona que seis mil de ellos rehusaron jurarle lealtad al rey Herodes y a César en *Roma (*Ant.* 17.42). Los fariseos como grupo dejan de aparecer como comunidad activa en las fuentes históricas poco después de acabar el siglo I.

1. Evidencia en los Evangelios
2. Los fariseos en las fuentes extraneotestamentarias
3. Teorías modernas sobre los fariseos históricos

1. Evidencia en los Evangelios.

Los Evangelios se ocupan de los fariseos en la medida en que este grupo interactúa con Jesús. En el esfuerzo por distinguir la enseñanza y las acciones de Jesús, los Evangelios critican las interpretaciones que hacían los fariseos de la ley. Actualmente los especialistas no se ponen de acuerdo sobre la influencia relativa que ejercían los fariseos en tiempos de Jesús, tanto en lo que respecta a su participación política directa como dentro de los debates religiosos antes y directamente después de la Primera Revuelta Judía, en la época en que se escribieron los Evangelios (Eisenbaum, 117–30). Hay un argumento convincente que dice que los autores de los Evangelios incluyen encuentros históricos entre Jesús y los fariseos en gran medida porque en la época de los autores los fariseos también eran (incluso tal vez más) los interlocutores clave de los seguidores de Jesús (Keener).

En general los Evangelios presentan a los fariseos como gente preocupada con las cuestiones relacionadas con la pureza, como el lavamiento adecuado de las manos antes de comer, las leyes dietéticas y el diezmo (Mc 7:5; Lc 18:11–12) (véase PURO E IMPURO). En las fuentes rabínicas antiguas aparecen de forma destacada énfasis parecidos, y la presentación que hace Josefo de los fariseos como grupo centrado en una disciplina estricta y las costumbres de los antepasados concuerda con este retrato. Además, los Evangelios dejan entrever que

los fariseos tenían cierta influencia política oficial, o al menos autoridad local. Juan presenta a los fariseos participando activamente con los principales sacerdotes a la hora de tomar decisiones políticas en nombre de los judíos ante la presencial imperial romana.

Si bien en los Evangelios generalmente se ofrece una imagen negativa de los fariseos, también hay comentarios neutrales o incluso positivos, especialmente en el Evangelio de Lucas. Por ejemplo, en Lucas 13:31 los fariseos advierten a Jesús sobre problemas políticos. Posiblemente estos fariseos creían que Jesús defendía su misma causa al criticar la estructura política establecida, en este caso Herodes Antipas. Estos detalles dan a entender que a veces algunos fariseos expresaron una curiosidad o preocupación sana por Jesús. Cuando comparamos Mateo y Lucas, vemos que en algunos lugares Mateo nombra explícitamente a los fariseos como antagonistas de Jesús (Mt 3:7–12; 9:32–34; 12:22–24), mientras que Lucas los identifica en términos más generales como «las multitudes» (Lc 3:7–9), «algunos de ellos» (Lc 11:14–15) u «otros» (Lc 11:16) (véase GENTE, MULTITUD).

1.1. Evangelio de Mateo. Mateo habla de los fariseos en Mateo 9:11, 14, 34; 12:2, 14, 24; 15:12; 19:3; 21:45; 22:15, 34, 41. Los empareja con los saduceos en Mateo 3:7; 16:1, 6, 11–12; en Mateo 3 *Juan el Bautista identifica a ambos grupos como «generación de víboras», y en Mateo 16 Jesús advierte contra las enseñanzas de ambos grupos. Mateo habla de fariseos y escribas en Mateo 5:20; 12:38; 15:1; 23:2, 13–29. Observa que los *principales sacerdotes y los fariseos fueron a Pilato tras la muerte de Jesús y pidieron que se apostaran guardias junto a la tumba (Mt 27:62–63), dando a entender que los fariseos tenían voz o influencia en lo político al presentar los puntos de vista judíos ante el gobierno romano. El hecho de que los fariseos a menudo aparezcan colaborando con otros grupos (escribas, saduceos, principales sacerdotes) previene al lector en contra de pensar en los fariseos como el archienemigo de Jesús. Antes bien, el cuadro que se presenta permite esbozar toda una red interconectada de influencias por parte de estos grupos, ninguno de los cuales logra valorar el mensaje de Jesús.

En el Evangelio de Mateo hay varios encuentros espectaculares con los fariseos que sirven para transmitir el argumento de Mateo de que la enseñanza y la praxis de los fariseos son la antítesis del mensaje y el llamamiento de Jesús. Mateo prepara la escena para esto con la airada

réplica de Juan el Bautista a los fariseos (y saduceos) que habían salido a escucharle; no eran más que una «generación de víboras» (Mt 3:7). Jesús lanza una acusación similar contra los fariseos (y escribas) en Mateo 23:33, en un capítulo muy lleno de hipérboles y puyas retóricas. Esta frase sirve como un marcador retórico, y las páginas entre los dos casos de «generación de víboras» hablan de un conflicto creciente entre Jesús y los fariseos sobre los requisitos de Dios para la justicia (Mt 5:20) (véase JUSTICIA, RECTITUD). Las prácticas y actitudes condenadas de manera tan virulenta por Jesús en Mateo 23 han atraído su atención a lo largo de su ministerio. Por ejemplo, Mateo 9:11–14 señala distintos hábitos de ayuno, así como códigos de pureza a la hora de comer, que distinguen a Jesús de los fariseos. Una situación parecida es la que se da en Mateo 15:1–2, donde los fariseos se remiten a las «tradiciones de los ancianos» para defender su práctica del lavamiento de manos antes de las comidas. Mateo 12:2 aborda la insistencia de los fariseos en una definición de «reposo» en cuanto al *sábado que impide que Jesús realice *sanidades. Ante estas acusaciones Jesús responde que los fariseos son guías ciegos (Mt 15:14), algo que reforzará en Mateo 23. En Mateo 21:45 se produce una ruptura irreparable después de que Jesús relate su parábola de la viña (Mt 21:33–44), en la que condena el liderazgo de los fariseos y los principales sacerdotes. Es en este punto cuando deciden arrestarlo.

Mateo 23 presenta la crítica más dura de Jesús a los fariseos, aunque la retórica puede impedir que el lector se percate de todas las afirmaciones que se hacen. En primer lugar, Jesús presenta a los fariseos leyendo la ley de Moisés (ellos «se sientan en la cátedra de Moisés» [Mt 23:2]) en lugares públicos, probablemente reuniones en la *sinagoga. Jesús los elogia, animando a sus discípulos a escuchar cuidadosamente las palabras que ellos leen en voz alta. En segundo lugar, Jesús reconoce que los fariseos han hecho bien en prestar atención a determinados aspectos de la ley. Por ejemplo, diezman sistemáticamente cada parte de su comida, incluidas las especias (Mt 23:23). Tercero, Jesús admite que se preocupan de transmitir sus tradiciones y prácticas a otros (Mt 23:15). Pero estos comentarios positivos quedan ahogados por las estruendosas acusaciones de hipocresía y ceguera. El término *«hipócrita» (gr. *hypokritēs*) tenía una variedad más amplia de significados en la época de Jesús que en la nuestra. Si bien podía referirse a alguien que disimula o pretende ser una cosa mientras hace otra, también podía transmitir el

sentido de alguien que interpreta o un actor que representa un papel sobre el escenario. En la versión de la LXX de Job 34:30 y 36:13 el término «hipócrita» describe a uno que deja de seguir a Dios, que oprime al pobre y hace caer en una trampa al pueblo. Tales personas se resisten a Dios cuando este busca enseñarlos. Además, *Salmos de Salomón* 4:1–8 habla de «aquellos que viven en hipocresía [*hypokrisis*]», personas que hacen una gran ostentación pública de limosnas y celo, pero que cuando nadie los ve buscan relaciones extramaritales y mienten al hacer *juramentos. Jesús parece utilizar «hipócritas» con esta fuerza en Mateo 6:2 cuando critica a aquellos que llaman la atención sobre sí mismos cuando dan limosnas. Es posible que Jesús también se haya basado en este sentido del término en Mateo 23, al denunciar a los fariseos por promocionarse a sí mismos, negándose a escuchar sus enseñanzas de parte de Dios y siguiendo ciegamente las tradiciones de los *ancianos.

1.2. Evangelio de Marcos. Marcos menciona a los fariseos en Marcos 2:18, 24; 3:6; 8:11, 15; 10:2, siempre en conflicto con Jesús y los discípulos. En Marcos 2:16; 7:1–5 los fariseos actúan con los escribas, y en Marcos 3:6; 12:13 con los *herodianos. En general, encontramos a los fariseos discutiendo con Jesús sobre el *ayuno, el *divorcio, los impuestos, las leyes dietéticas y las prácticas del sábado; desacuerdos todos ellos que se destacan a lo largo de los Evangelios. En el relato de Marcos salen a la superficie dos temas de interés. Primero, en Marcos 2:18 la gente lleva a Jesús a los discípulos de Juan el Bautista y los fariseos como modelos de ayuno. Su aprobación de tales ayunos indica el apoyo general a la práctica y la simpatía hacia el enfoque de los fariseos. Además, da a entender que existían semejanzas con el ayuno que llevaban a cabo los discípulos de Juan el Bautista (véase también Lc 5:33). Segundo, en Marcos 8:11–15 Jesús advierte contra la levadura de los fariseos y la levadura de Herodes (Antipas, hijo de Herodes el Grande), asociando a fariseos y a Herodes Antipas como enemigos de Jesús. El hecho de mencionar juntos a los fariseos y a Herodes podría sugerirle al lector que Marcos considera que los fariseos tienen poder político, así que es interesante que Marcos no incluya a los fariseos explícitamente en su relato de la pasión.

La evidencia ambigua de Marcos a nuestra cuestión sobre la influencia política de los fariseos en tiempos de Jesús es sintomática de la evidencia que se conserva en todas nuestras fuentes. Existen varias

teorías o puntos de vista sobre la influencia o participación política de los fariseos: (1) revuelta abierta y armada; (2) revuelta esporádica, espontánea y armada; (3) aliento verbal a quienes tomaban las armas; (4) lucha por el poder político directo dentro de las cortes asmonea y herodiana o con el gobierno romano; (5) lucha por influir políticamente sobre líderes como Herodes el Grande; (6) detentación de puestos oficiales dentro del concilio/*sanedrín judío; (7) intento de influir en el diálogo acerca del gobierno romano sobre Judea y Galilea. Los especialistas generalmente coinciden en que al menos durante el período asmoneo y la Primera Revuelta Judía, los fariseos tenían una influencia política (cf. elementos 4, 5 en la lista anterior). El hecho de que Josefo hable largo y tendido sobre levantamientos menores que se produjeron a lo largo del siglo I de nuestra era en numerosos pueblos sugiere que la resistencia política era habitual y se promovía. Si los puntos de vista de los fariseos eran populares entre el pueblo, tal como indica el Evangelio de Marcos, entonces la conclusión lógica es que estas tesis de alguna manera concordaban al menos con la acción o actitud política de la resistencia que aparentemente impregnaba Judea y Galilea (cf. elementos 1, 2, 3, 7 en la lista anterior). Aunque Marcos no dice que los fariseos estuvieran presentes durante la pasión de Jesús, sí desarrolla una estrecha relación entre fariseos y herodianos, y sabemos que estos últimos fueron actores fundamentales en la última semana de la vida de Jesús (Mc 12:13).

1.3. Evangelio de Lucas (y Hechos de los Apóstoles). Los fariseos se mencionan en Lucas 6:2; 11:42–43; 12:1; 16:14; 17:20; 18:10–11; 19:39; con los escribas en Lucas 5:30; 6:7–11; 11:53; 15:2; con maestros de la ley en Lucas 5:17–26; 7:30, 33; 14:1–3. Lucas no presenta a los saduceos junto a los fariseos, pero Hechos 5:33–34 observa que Gamaliel, un fariseo, era miembro del concilio gobernante (véase también Hch 22:3). Este órgano incluía al sumo sacerdote y los saduceos, y tanto fariseos como saduceos están presentes en la audiencia de Pablo ante el concilio (Hch 23:6–9). Es lógico suponer que Lucas sabía que los fariseos estaban presentes en el concilio, y por tanto por motivos retóricos escogió no mencionarlos en el juicio de Jesús. Entre esos motivos podría estar su interés por presentar tanto a Gamaliel, maestro de Pablo, como la doctrina de la resurrección de los muertos en términos positivos. Además, puesto que algunos creyentes pertenecían a la secta de los

fariseos (Hch 15:5), es posible que Lucas decidiera minimizar el papel de los fariseos en la muerte de Jesús para no generar antagonismo hacia este grupo de cristianos.

La defensa de Pablo en Hechos 23:6–9; 26:5 destaca la creencia de los fariseos en la *resurrección y en los *ángeles. Lucas llama la atención sobre la creencia en la resurrección en su descripción del encuentro de Jesús con los fariseos durante una comida en un sábado (Lc 14:1–14). De camino a la comida, Jesús sana a un hombre, lo que supone incumplir su definición del descanso sabático. Una vez en la casa, Jesús observa a los invitados compitiendo por los asientos de mayor honor, cosa que critica rotundamente. Posteriormente se dirige a su anfitrión y le reta a ofrecer un lugar en su banquete a aquellos que no pueden devolverle el favor; si lo hace así, será recompensado en la resurrección de los justos. El Evangelio de Lucas generalmente critica la riqueza y subraya la generosidad; este tema se confirma cuando Lucas afirma que los fariseos eran amantes del dinero (Lc 16:14) (véase RICOS Y POBRES). Esta acusación viene a continuación de la parábola de Jesús sobre el administrador astuto (Lc 16:1–9) y un llamamiento a sus discípulos para que se resistan al atractivo de la riqueza (Lc 16:10–13). La imagen que Lucas presenta aquí es la de unos fariseos que engañosamente se presentan a sí mismos como virtuosos en público al tiempo que ocultan corazones que colocan el honor humano por encima de la fidelidad a Dios. Esta crítica contra la manifestación ostentosa de riqueza o estatus era habitual en el mundo antiguo, como también lo era el deseo de obtener honor a cualquier precio.

1.4. Evangelio de Juan. A los fariseos se les menciona en Juan 1:24; 4:1; 7:32, 45–52; 8:3–20; 11:45–57; 12:19, 42; 18:3, y mayormente se oponen a Jesús, tanto en la valoración de sus enseñanzas como en el poder político que blanden para silenciarlo. Operan en Galilea y Jerusalén, a menudo aliados con los principales sacerdotes. Convocan un concilio con los principales sacerdotes para tratar cómo mitigar la influencia de las señales de Jesús sobre el pueblo, temiendo que, si no se le pone freno, el ministerio de Jesús haría que Roma destruyese el templo y la nación (Jn 11:48). Juan no menciona explícitamente a los escribas o los saduceos; no obstante, es posible que algunos de los sacerdotes (Jn 1:19) o principales sacerdotes pertenecieran a los saduceos. Juan deja constancia de que los fariseos enviaron una

delegación para preguntarle a Juan el Bautista acerca de sus prácticas bautismales (Jn 1:24), y de que ordenaron a los guardias que arrestaran a Jesús (Jn 7:32–47). Algunos sostienen que los fariseos tenían poder en la sinagoga, citando la curación del ciego en Juan 9:13–41. Juan dice que «los judíos» expulsaban a cualquiera de la sinagoga que confesara a Jesús como Mesías (Jn 9:22). Los especialistas en Juan debaten dos cuestiones: (1) cómo interpretar la frase «los judíos»; (2) si se debe equiparar a «los judíos» con los fariseos. En primer lugar hay que decir que el griego permite traducir «los judíos» (*hoi Ioudaioi*) como «los habitantes de Judea», esto es, aquellos que proceden de Judea, o tal vez más concretamente de la zona de Jerusalén. De este modo, Juan estaría haciendo una declaración política sobre la influencia de la gente de Judea sobre Galilea. Otros hacen hincapié en las connotaciones políticas del término, argumentando que Juan presenta a «los judíos» como los intérpretes religiosos dominantes que cuestiones la autoridad y el mensaje de Jesús. En segundo lugar, en Juan 1:19–24 encontramos que «los judíos» y «los fariseos» se presentan como sinónimos, lo que para algunos significa que Juan 1 y Juan 9 plantean que los fariseos gobernaban sobre el pueblo judío (en asuntos políticos o religiosos). El peso de la evidencia parece decantarse por la interpretación de «los judíos» como aquellos líderes centrados en Jerusalén que hablan autoritativamente sobre asuntos legales judíos. Estos dirigentes habrían contado con fariseos entre sus filas, pero no deberíamos dar por supuesto que todos los líderes judíos eran seguidores de las enseñanzas farisaicas.

Dentro de la trama general de la hostilidad entre Jesús y los fariseos en Juan aparece el relato secundario de un fariseo que está de acuerdo con el mensaje de Jesús. Quizás el fariseo más famoso del NT aparte de Pablo sea Nicodemo (Jn 3:1–2; 7:50; 19:39). Este visita a Jesús de noche, pidiendo saber más acerca de sus enseñanzas. Se convierte en un seguidor que ayuda a José de Arimatea en el *entierro de Jesús. Ambas historias tienen lugar en Jerusalén. Otro fariseo bien conocido del siglo I es Josefo, quien hace esta declaración: «De manera que cuando hube cumplido mis deseos regresé a la ciudad, teniendo por entonces diecinueve años, y comencé a conducirme [*politeuesthai*] según las normas de la secta de los fariseos, que es semejante a la secta de los estoicos, como los llaman los griegos» (*Vit.* 12). La mayoría entiende que este pasaje afirma que Josefo se unió a los fariseos. Una minoría sostiene

que el verbo *politeuesthai* debería traducirse como «participar en la vida pública», de modo que el pasaje vendría a decir: «Tras mi largo retiro en el desierto, regresé a la ciudad y comencé a participar en los asuntos públicos» siguiendo la escuela de los fariseos (Mason). Según esta valoración, Josefo estaría siguiendo la práctica de los aristócratas romanos que al llegar a la edad adulta exploraban brevemente las escuelas filosóficas antes de instalarse en sus carreras como miembros de la élite de la sociedad. Josefo decidió gobernar según el estilo farisaico, como hacían incluso los saduceos, buscando el apoyo popular, como hacían los fariseos. Este énfasis político de la lectura encaja bien con el acento que pone Juan sobre la influencia política de los fariseos durante la vida de Jesús.

2. Los fariseos en las fuentes extraneotestamentarias.

2.1. Josefo. Josefo habla de los fariseos desde tres puntos de vista, (1) los del pueblo judío, (2) las escuelas filosóficas grecorromanas, (3) la clase política, incluidos los líderes asmoneos, herodianos y romanos. Tanto Josefo como el NT utilizan el término «fariseos». Sin embargo, Josefo también emplea otros términos para describir grupos o personas que manifiestan un llamativo parecido con los fariseos. Por ejemplo, en *Antigüedades de los judíos* 20.200–201 Josefo describe la muerte de Santiago, hermano de Jesús, a manos del sumo sacerdote Anán. El grupo consternado por este crimen se identifica como aquellos que siguen la ley con precisión (*akribeis*). En otras partes de *Antigüedades de los judíos* Josefo ha definido a los fariseos exactamente con los mismos términos, pero es imposible saber si dio por descontado que su audiencia establecería la conexión o si, al no etiquetar al grupo como fariseos, estaba dejando claro que este grupo no debería considerarse como fariseos. Otro posible sinónimo de «fariseos» es *sophistai* (*Ant.* 17.149–166; *Bell.* 1.648).

2.1.1. Los fariseos y el pueblo judío. Josefo sugiere que el pueblo escuchaba a los fariseos; de ello deja constancia tanto en su relato histórico como cuando trata de las filosofías judías (*Ant.* 13.288, 298; 18.15–17). Afirma que uno de los motivos concretos de su popularidad es su enseñanza sobre la resurrección de los muertos (*Ant.* 18.14). El énfasis de Josefo en la postura de los fariseos sobre el destino y el libre albedrío encaja bien con su creencia en las recompensas y los castigos

después de la muerte. Sin embargo, surgen preguntas sobre si Josefo describe a los fariseos como defensores de la reencarnación o de la resurrección corporal. La confusión se debe a su afirmación de que un cuerpo nuevo y santo aguarda a los justos al final de los tiempos. Dado que presenta una cronología lineal en lugar de una visión cíclica de la historia, y que considera el cuerpo como bueno y no como algo malo, deberíamos decantarnos por entender que Josefo está expresando un tipo de resurrección y no una forma de reencarnación. Josefo también recoge que los fariseos eran más tolerantes en su aplicación de la ley que los saduceos (*Ant.* 13.294; 20.199). Josefo menciona que los fariseos practicaban costumbres ancestrales y enseñanzas de los padres (*Ant.* 13.296–298; véase también *Ant.* 13.408; 17.41).

2.1.2. Los fariseos y las escuelas filosóficas. La exposición del pensamiento farisaico como una escuela filosófica judía aparece en *Guerra de los judíos* 2.119–166; *Antigüedades de los judíos* 13.171–173; 18.11–22; *Vida* 10–12. Josefo describe a los esenios, fariseos y saduceos, así como a los seguidores del rebelde Judas (Cuarta Filosofía), como *haireseis*, que se ha traducido de diversas maneras: «sectas», «facciones», «escuelas de pensamiento». En cualquier caso se trata de una membresía perceptible y unas creencias filosóficas perfectamente definibles, incluida su postura sobre el destino y el libre albedrío (Mason). Josefo contrasta a los fariseos con los saduceos, una imagen que apoyan el NT (Hch 23:6–10) y los textos rabínicos (e.g., *m. Yad.* 4:6–7), que mencionan *ṣĕdûkîm* (saduceos) en contraste con *pĕrûšîm* (fariseos). A menudo la imagen que se esboza de los saduceos es la de una clase sacerdotal pudiente que se encargaba del templo y que colaboraba con el gobierno romano en la gobernanza de Judea y Galilea. M. Goodman cuestiona esta reconstrucción, apuntando que Josefo no declara que los saduceos fueran ricos, sino tan solo que sus argumentos persuadían a los ricos. Una vez más, Josefo no dice que los saduceos dirigieran el templo, sino que los sacerdotes debían seguir las ideas de los fariseos porque las masas habían sido persuadidas por los fariseos (*Ant.* 18.15). Además, los saduceos no se extinguieron en la Primera Revuelta Judía, sino que siguieron siendo una fuerza al menos durante la última década del siglo I, dado que Josefo los mencionó en tiempo presente en su *Vida*, escrita después del año 93. Su existencia, pues, no depende de la del templo. La evidencia sugiere que los saduceos se desprendieron de las tradiciones

ancestrales y las tendencias generales que defendían la resurrección de los muertos (véase Josefo, *Bell.* 2.164–166; *Ant.* 18.16–17; véase también Hch 23:7–8). Por tanto, basándonos en esta explicación de la evidencia, no deberíamos dar por cierto que los fariseos fueran los parientes pobres de los saduceos o que los fariseos no participaran en el gobierno del templo. De hecho, los Evangelios confirman que los fariseos participaban en la toma de decisiones sobre el templo y que podían ser ricos.

S. Mason sostiene que para apreciar en toda su dimensión lo que Josefo está haciendo en su descripción de las tres filosofías (y de manera secundaria con la Cuarta Filosofía), debemos darnos cuenta de que muchos autores antiguos ofrecieron descripciones de las escuelas filosóficas grecorromanas. Una cuestión fundamental que abordaban los autores romanos era la relación entre el libre albedrío y el destino. Según Josefo, los fariseos creían tanto en el destino como en el libre albedrío (*Bell.* 2.162–165; véase también *Ant.* 13.171–173). Tal vez Cicerón habla de una idea similar al describir el punto de vista de Crisipo, que postulaba una causa principal (destino) y una causa próxima (libre albedrío). Cuando alguien empuja un barril colina abajo, la causa principal de que ruede es su forma, pero la causa próxima es el humano que lo ha empujado (Cicerón, *Fat.* 41–42). Algo similar se observa en *m.* ʾ*Abot* 3:16, donde Rabí Aquiba dice: «Todo está predicho, pero existe la libertad de elección». Algunos opinan que Josefo está usando el lenguaje del destino y el libre albedrío para traducir la postura de los fariseos sobre hasta qué punto debían trabajar a favor de un cambio político y cuánto debían esperar a que Dios actuara para traer un cambio (Wright). Al usar el lenguaje del destino y el libre albedrío, Josefo podría estar tratando de ofuscar las tendencias revolucionarias (véase MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS).

2.1.3. Los fariseos y la política. La historia de Josefo del águila dorada se suele citar como prueba de la participación política de los fariseos. Josefo describe a dos líderes, Judas y Matías, que instan a sus discípulos a derribar un águila (probablemente un relieve esculpido en piedra y revestido de oro) situada sobre una de las puertas del templo. Lo hicieron a plena luz del día, creyendo que Herodes el Grande acababa de morir. Tristemente para ellos, estaban equivocados; las tropas de Herodes arrestaron a unos cuarenta hombres, además de a los cabecillas, y los mataron. En *Las guerras de los judíos* 1.648–655 Josefo habla sobre

aquellos que participaron diciendo que parecían tener precisión en las costumbres ancestrales; lo importante aquí es que no identifica al grupo específicamente como fariseos sino más bien como *sophistai*, o sabios (véase también *Ant.* 17.149–166). En *Las guerras de los judíos* 2.117–118 Josefo habla de Judas el galileo, un *sophistēs* (sofista, sabio) que estableció su propia secta que promovía la resistencia violenta contra el censo llevado a cabo por Quirino tras la destitución de Arquelao en el año 6 A. D. La misma historia se vuelve a contar en *Antigüedades de los judíos* 18.4, pero aquí Josefo menciona que Sadoc el fariseo se unió a Judas. Los expertos no se ponen de acuerdo sobre si Josefo quiso que sus lectores supusieran que los *sophistai* eran el mismo grupo que los fariseos. Es posible que Josefo entendiera los términos como sinónimos, al menos al reflejar su valoración política del gobierno de Herodes y su hijo.

2.2. Los manuscritos del mar Muerto. Los *manuscritos del mar Muerto no identifican explícitamente a los fariseos, pero sí mencionan a los «buscadores de cosas suaves» como un grupo enfrentado al suyo. En 4Q169 aparece un historia parecida a la que cuenta Josefo (*Bell.* 1.92–98) sobre unos oponentes anónimos de Alejandro Janeo que tratan de echarlo buscando la ayuda del gobernante seléucida Demetrio III Eucarios. El golpe de estado fracasa y Janeo mata a ochocientos enemigos. Cuando su esposa es coronada, los fariseos ganan poder y se vengan de esas ochocientas muertes (Josefo, *Bell.* 1.113; *Ant.* 13.410). La suposición que se hace es que los oponentes de Alejandro Janeo eran fariseos y, por tanto, los mismos que los buscadores de cosas suaves. Si esta identificación es correcta, encontramos pruebas que vienen a corroborar lo dicho por Josefo sobre la participación política de los fariseos durante el período asmoneo. El *Documento de Damasco* relata que los buscadores buscaban resquicios en la ley e interpretaciones fáciles (CD-A I, 18–19). Es posible que CD-A I, 18–21 se inspire en Isaías 30:10, en cuyo caso el *Documento de Damasco* acusa a los fariseos de promover falsedades interesadas. También es posible que la acusación de buscar interpretaciones fáciles pudiera ser similar a la declaración de Josefo de que los fariseos eran tolerantes a la hora de infligir castigos bajo la ley (*Ant.* 13.297–298). De un último texto de los MMM, 4QMMT, se trata más adelante, pero su evidencia apoya la afirmación del NT de que los fariseos estaban interesados en asuntos de pureza. Así pues, tanto

el cuadro que presenta Josefo de la participación política durante el período asmoneo como el cuadro neotestamentario de los intereses de los fariseos en asuntos de pureza ritual se ven corroborados por los MMM.

2.3. Fuentes rabínicas. Los Evangelios, Josefo y Pablo hablan de *pharisaios* («fariseo»). El hebreo de «fariseo» es *parûš*, y se ha dicho que esta designación nace de la naturaleza separatista del grupo (*pāraš* significa «separar»). Los compiladores de la Misná nunca se refieren a sí mismos como *pĕrûšîm*; sin embargo, sí distinguen entre estos últimos y los saduceos (*m. Yad.* 4:6). El término rabínico que más se emplea para describir lo que hoy en día los especialistas identifican como fariseos es *ḥăkāmîm* («sabios»). La Misná traza el origen de sus propios puntos de vista sobre cuestiones clave relacionadas con la pureza, como el diezmo, las leyes dietéticas y el sábado hasta estos sabios. Otro término que a menudo se usa para defender la naturaleza separatista de los fariseos es *ḥăbērîm* («socios»), que describe a aquellos que se reúnen en comunidades exclusivas conocidas como *ḥăbûrôt*. En la Misná este grupo muestra una gran interés por el lavamiento de manos y el diezmo (*m. Demai* 2:2–3) frente a un grupo identificado como *ʿam-hāʾārets* (lit., «pueblo de la tierra»), judíos indisciplinados que no siguen los códigos rabínicos sobre la pureza de los alimentos y el diezmo. Pero no está claro si *ḥăbērîm* y sabios son sinónimos, o si con estos términos se pretende identificar a dos grupos distintos pero relacionados entre sí. En algunas fuentes rabínicas (*m. Ḥag.* 2:2; *m. ʾAbot* 1:1–18) aparecen listas de autoridades donde están incluidos Gamaliel y Simeón ben Gamaliel. Al primero se le identifica como fariseo en Hechos 5:34, y al segundo también en Josefo, *Vit.* 190–192. Esto podría ser una prueba de que los sabios eran fariseos, o de que estos hombres pertenecían a ambos grupos, como parece ser el caso según Josefo. Es posible que los fariseos también se consideraran parte de la Cuarta Filosofía (Josefo, *Ant.* 18.4, 23).

Las fuentes rabínicas presentan algunas dificultades para reconstruir el pensamiento y las prácticas farisaicas del siglo I. En primer lugar, la evidencia rabínica sobre los fariseos se conserva en un material escrito mucho más tarde que las personas y los acontecimientos que describen (véase TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS). Además, aunque las fuentes rabínicas preservaran situaciones históricas genuinas anteriores al año 70 de nuestra era, el contenido y el contexto rabínico posterior

relativo a los fariseos podría ser bastante distinto al de los primeros siglos a. C. y d. C. (Wright; Goodman). Por último, aunque hoy en día muchos consideran a la casa de Hillel y la casa de Shammai como representantes de dos puntos de vista entre los fariseos antes del año 70, en el corpus rabínico nunca se les identifica como *pĕrûšîm*. La evidencia indirecta proviene de *m.* ʾ*Abot* 1:1–18, la lista ya mencionada donde aparece Gamaliel. No se hace ningún comentario negativo sobre la casa de Hillel, mientras que sí se plantean duras críticas contra la casa de Shammai. Este sesgo dificulta la valoración de las opiniones que se han conservado.

Incluso teniendo debidamente en cuenta las anteriores advertencias, hay algunos vínculos entre el material rabínico y las conversaciones de los fariseos que parecen probables. Tanto Josefo como el NT confirman que los fariseos se basaban en las «tradiciones de los ancianos» a la hora de practicar las enseñanzas de Moisés, y la Misná revela un interés parecido en estas costumbres. Los puntos de vista comparables que mantenían los antiguos sabios que se describen en las páginas de la Misná y las cuestiones de pureza que se atribuyen a los fariseos en el NT dan a entender a la mayoría de los estudiosos del tema que el material rabínico refleja en mayor o menor medida las enseñanzas farisaicas. Hay otro dato que corrobora esto y que procede del texto de Qumrán 4Q394 (4QMMTa frag 8 col IV) y 4Q396 (4QMMTe col II), que resalta las disputas legales sobre pureza que ocuparon a varios grupos de judíos en el período del Segundo Templo, incluidos los fariseos. Si bien la ley oral tal como se desarrolla en los textos rabínicos no se puede verificar históricamente en el siglo I A. D. (Neusner; Jaffee; Mason), sí encontramos el uso de tradiciones y costumbres extrabíblicas para explicar, interpretar y sintetizar el Pentateuco tanto entre los fariseos como entre otros judíos de este período. Los sabios no establecen conexiones históricas o sociales directas entre ellos mismos y los fariseos, pero tal vez esto no deba sorprendernos, ya que los rabinos conciben su labor como un remontarse a las enseñanzas de Moisés y representar el ideal para todos los judíos, no para un grupo concreto de una época determinada.

3. Teorías modernas sobre los fariseos históricos.

Actualmente se presentan dos reconstrucciones básicas sobre la

participación política de los fariseos históricos durante la vida de Jesús. O bien los fariseos se apartan de la esfera política general y se centran en detalles de *comunión de mesa o se muestran activos políticamente, dirigiéndose al gobierno *romano y estableciendo normas para la piedad judía. La evidencia apunta a una permanente participación política en los planos local y nacional desde el período asmoneo hasta la Primera Revuelta Judía.

Un segundo elemento clave en cualquier teoría moderna sobre los fariseos es la relacionada con las características de sus enseñanzas. Algunos sostienen que los fariseos eran creativos y se centraban en las leyes dietéticas y la comunión de mesa (Neusner). Otros los consideran creativos, pero en un sentido indulgente, lo cual atraía al judío medio (Eisenbaum). Algunos sugieren que eran tradicionalistas, que apoyaban las costumbres ancestrales y reaccionaban en contra de las innovaciones de asmoneos y herodianos (Goodman; Wright). Se considera que los fariseos estaban de parte del pueblo por cuanto mantenían las prácticas judías frente a las intrusiones de los idearios políticos y sociales griegos y romanos. La mayoría de las pruebas indican que en general se veía a los fariseos como personas que preservaban las más elevadas metas de pureza que rodeaban las leyes dietéticas interpretadas en un sentido amplio (incluyendo, por ejemplo, el diezmo). Es posible que unos pocos, como los partidarios de los MMM, acosaran a los fariseos por indulgentes, pero la inmensa mayoría del pueblo los respetaba como piadosos protectores de las prácticas tradicionales del judaísmo.

Véase también PURO E IMPURO; ANCIANOS; ESENIOS; JOSEFO; JUDAÍSMO COMÚN; LEY; SACERDOTES Y SACERDOCIO; TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS; SADUCEOS; ESCRIBAS; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **S. J. D. Cohen,** *From the Maccabees to the Mishnah* (2ª ed.; Lousiville: Westminster John Knox, 2006); **P. Eisenbaum,** *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle* (Nueva York: HarperOne, 2009); **C. D. Elledge,** *Life after Death in Early Judaism: The Evidence of Josephus* (WUNT 2/208; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **M. Goodman,** *Judaism in the Roman World: Collected Essays* (AGJU 66; Leiden: E. J. Brill, 2007); **M. S. Jaffee,** *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE* (Oxford: Oxford University Press, 2001); **C. S. Keener,** *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **S. Mason,**

Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study (Leiden: E. J. Brill:2001); **J. Neusner**, «The Debate with E. P. Sanders Since 1970», y «The Rabbinic Tradition about Pharisees before 70 C.E.: An Overview», en *In Quest of the Historical Pharisees*, ed. J. Neusner y B. D. Chilton (Waco, TX: Baylor University Press, 2007) 395–405; **J. Neusner y B. D. Chilton,** eds., *In Quest of the Historical Pharisees* (Waco, TX: Baylor University Press, 2007); **A. J. Saldarini,** *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); **E. P. Sanders,** *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Filadelfia: Trinity Press International, 1992); **N. T. Wright,** *The New Testament and the People of God* (Mineápolis: Fortress, 1992).

L. Cohick

FE

La fe es uno de los conceptos más importantes de los Evangelios. No es de extrañar que *pistis* («fe, fidelidad») y *pisteuō* («creer, confiar») se hayan convertido posteriormente en términos teológicos centrales para la religión cristiana. Estos términos aparecen 243 veces en el Nuevo Testamento, con mayor frecuencia que «reino» (162×), «gracia» (156×), «iglesia» (114×), «salvar» (107×) y «justicia» (92×). El concepto también se encuentra en los pasajes que tienen que ver con la confianza en *Dios. En los Evangelios, «fe» se refiere a creer en la palabra de Dios, confiar en su Hijo Jesucristo (véase HIJO DE DIOS), y mantenerse fiel viviendo según sus demandas.

1. Desarrollos históricos
2. La fe en los Evangelios
3. Resumen

1. Desarrollos históricos.

Contrariamente a las afirmaciones de R. Bultmann (*TDNT* 6:181) y de la escuela de la historia de las religiones, *pistis/pisteuō* como término cristiano central no tiene parangón o precedentes en las religiones griegas. Más bien, el término y el concepto tienen su origen en la tradición bíblica judía. En el AT la exigencia básica de Dios a los seres humanos es *ʾemûnā* («fe/fidelidad»), es decir, fe en sus palabras y, en consecuencia, fidelidad en el cumplimiento de sus mandamientos. Por lo tanto, la fe es teocéntrica. Como ejemplo de *fe, Abraham confía en la promesa de Dios (Gn 15:6) y obedece diligentemente sus mandamientos

(Gn 22:18; 26:5).

En el período del Segundo Templo la fe se expresa de diversas maneras. Mientras que el elemento de confianza en Dios se mantiene en la mayor parte de la literatura (e.g., Filón, *De Sacr. Abelis* 70–71;. 1QHa XVI, 17), hay una tendencia en ciertos sectores judíos a equiparar la fidelidad en el cumplimiento de los mandamientos de Dios con las obras de justicia (por ejemplo, 1 Mac 2:50–52; 4QMMT) (véase Yeung, 241–52). Cuando se lleva al extremo, la fidelidad a la *ley de Dios puede convertirse en el tipo de santurronería que Jesús denuncia enérgicamente (Mt 23).

La concepción veterotestamentaria de la fe se sustenta en Jesús. Lo novedoso de Jesús es que, con su venida, la fe en Dios se convierte en la fe en su emisario especial Jesús, quien cumple fielmente la voluntad de Dios trayendo *salvación a su pueblo.

En los Evangelios sinópticos el sustantivo *pistis* se utiliza casi exclusivamente en relación con los *milagros, excepto en Lucas 18:8; 22:32, donde se refiere a la fidelidad de los *discípulos. La fe precipita muchos de los milagros de Jesús (e.g., Mc 2:5; 5:34). Por el contrario, la falta de fe es vista como un obstáculo para los milagros de Jesús (Mt 13:58 // Mc 6:5–6).

Estos textos han sido considerados por algunos estudiosos como composiciones que reflejan el desarrollo de la creencia de la iglesia primitiva de que el Jesús terrenal iba a ser el objeto de la fe de la misma manera que el Señor resucitado. Según expertos como Bultmann, el Jesús histórico no afirmó ser el Mesías (véase CRISTO), y el Jesús sinóptico, a diferencia del Jesús joánico, no exige fe en su propia persona (Bultmann, 1:9). Jesús fue a lo sumo un hacedor de milagros. Es solo la iglesia pospascual la que convierte a Jesús en el centro de la fe. La frase «el que cree en mí» (Mt 18:6) es, pues, una adición mateana y no una frase real usada por Jesús (cf. Mc 9:42). De esta manera se establece una separación entre la «fe en el milagro» de Jesús y la fe en la «salvación/kerigma» de Pablo.

Sin embargo, y contrariamente a lo anterior, existen pruebas de que el Jesús de los Evangelios exige constantemente fe en su propia persona. Su anuncio de la inminente venida del *reino de Dios requiere fe, no solo en la verdad del mensaje, sino también en sí mismo como aquel que trae el reino (Mc 1:14–15). Él no solo es *el profeta de Dios que puede

realizar *curaciones (Mc 9:23), sino también el *«Hijo del Hombre» que tiene autoridad para juzgar y perdonar los pecados en nombre de Dios (Mc 2:5; cf. Dn 7:13–14). Por encima de todo, exige fe en sí mismo como el Mesías (Mc 8:29; Mc 10:47 [*«Hijo de David» = Mesías]).

Por otra parte, la supuesta «fe en el milagro» de Jesús es en realidad una «fe salvadora» por naturaleza. Esto se ilustra mediante la fórmula «tu fe te ha sanado/salvado [*sōzō*]», que aparece siete veces en cuatro episodios distintos de los Evangelios sinópticos ([1] Mt 9:22 // Mc 5:34 // Lc 8:48; [2] Mc 10:52 // Lc 18:42; [3] Lc 7:50; [4] Lc 17:19). En la época de Jesús, la palabra griega *sōzō* había convertido en un concepto global para comunicar el concepto judío de sanidad, así como también de salvación, y este desarrollo es el mejor trasfondo para el uso de la fórmula por parte de Jesús. En la tradición judía de sanidades se concibe a las personas como entidades individuales. El bienestar físico de una persona es una indicación de la relación armónica de esa persona con Dios. Puesto que Dios es el autor último de la enfermedad (cf. Ex 15:26), la enfermedad se percibe como una situación desfavorable de la cual una persona (sea víctima inocente o pecador suplicante) se puede salvar volviéndose a Dios en fe. Visto de esta manera, en los cuatro episodios antes mencionados, la mujer con flujo de sangre, Bartimeo y el leproso samaritano reciben la salvación tanto como la mujer pecadora, ya que todos ellos son restaurados a una relación armoniosa con Dios. Por tanto, es totalmente infundado postular una dicotomía artificial entre la «fe en el milagro» de Jesús y la «fe en la salvación/kerigma» de Pablo.

2. La fe en los Evangelios.

El tema de la fe está íntimamente entretejido con la teología de los cuatro Evangelios. Aunque cada Evangelio tiene su propio énfasis, las cuatro perspectivas se complementan entre sí en la elaboración de un cuadro de la fe que sigue la misma línea de la *ʾemûnā* en el AT.

2.1. La fe en Marcos. La fe es un tema dominante en Marcos. Su omnipresencia excede con mucho las dieciocho apariciones del grupo de palabras derivadas de *pisteuō* (el sustantivo *pistis* [5×], el verbo *pisteuō* [10×] y algunas palabras afines, sin incluir la elevada densidad de palabras derivadas de *pisteuō* que se encuentran en el final largo de Marcos [Mc 16:9–20]). Dado que la identidad del Jesús terrenal está abierta a aquellos que tienen fe en él, la tendencia entre los estudiosos a

interpretar este Evangelio a través del filtro del «secreto mesiánico», según el cual el Jesús histórico no cree ser el Mesías, ha de ser rechazada (véase C. Marshall, 240). El hecho de que Jesús advierta a sus discípulos de que no deben revelar su identidad en la primera fase de su ministerio se explica mejor por el propio manejo que hace Jesús de los tiempos a la hora de revelar su identidad como Mesías y no como un posterior encubrimiento por parte de sus discípulos para justificar por qué Jesús no declara abiertamente su mesianismo.

La fe en Marcos es teocéntrica (Mc 11:22). Es necesario abrazar el *evangelio de Dios (Mc 1:15) y aceptar a Jesús como el Mesías de Dios (Mc 8:29). Paradójicamente, la fe también está relacionada con el tema de la revelación. Por un lado, los secretos del reino de Dios son revelados por Jesús tan solo a sus discípulos creyentes (Mc 4:11). Cuando Marcos comenta conmovedoramente que Jesús «no podía hacer ningún milagro» en su ciudad natal, está haciendo hincapié en la soberanía de Jesús de no revelar a quienes se niegan a creer (doble negación en Mc 6:5; comparar el tono más suave en Mt 13:58: «no hizo allí muchos milagros», donde el énfasis recae sobre la responsabilidad humana). Por otro lado, la fe que muestran los discípulos no es algo inherente a los seres humanos, sino que solamente puede ser otorgada por Dios. Por lo tanto, los discípulos creyentes se encuentran continuamente faltos de fe y de comprensión (Mc 4:40; 6:50–52; 8:17–19; 9:19; 16:8). Necesitan crecer en la fe a medida que Jesucristo les revela verdades más grandes. El proceso de la revelación y el crecimiento en la fe está simbolizado por la curación en dos etapas del hombre *ciego en Betsaida (Mc 8:22–25), que solamente aparece en el relato de Marcos.

Esta paradoja de la fe está bien representada por el grito del padre del muchacho epiléptico: «Creo [*pisteuō*], ¡ayuda mi incredulidad [*apistia*]!» (Mc 9:24). La súplica no es una contradicción en los términos, sino más bien un profundo reconocimiento de la impotencia de uno, así como una firme convicción en que solo Dios y su agente especial Jesús pueden ayudar. La fe, por tanto, va estrechamente ligada a la *oración que hace que la persona se vuelva a Dios en busca de ayuda y experimente de ese modo el poder de las oración contestada (Mc 9:29; 11:22–24).

En relación con el debate sobre si la fe de Jesús se refiere a la fe de Jesús en Dios o a Jesús como el objeto de la fe, hay evidencias de ambas

en Marcos. La fe de Jesús sirve como ejemplo para sus discípulos por cuanto él lleva a cabo la voluntad de Dios fielmente al pronunciar juicio el incrédulo *Israel, tal como simboliza la higuera estéril (Mc 11:12–21). Se espera que los discípulos hagan portentos a través de esa fe (Mc 11:23; cf. la partición del Monte de los Olivos en los últimos días predicha en Zac 14:4). Sin embargo, la mayor parte del tema de la fe en Marcos se refiere a Jesús como centro de la fe. Jesús es el Mesías y, aún más, el Mesías sufriente y resucitado. Los que le siguen con fe le debe seguir en el discipulado radical «en el camino» (*en tē hodō*) a la cruz y la resurrección (Mc 8:27; 10:33, 52).

2.2. La fe en Mateo. El conjunto de palabras derivadas de *pisteuō* aparece más de treinta veces en Mateo, incluido el sustantivo *pistis* (8×), el verbo *pisteuō* (11×), el adjetivo *pistos* (5×) y algunas palabras afines. Una expresión favorita de Mateo es «de poca fe» (5×; *oligopistos* en Mt 6:30; 8:26; 14:31; 16:8; cf. el sustantivo *oligopistia* en Mt 17:20), que aparece fuera de Mateo solo en Lucas 12:28 (// Mt 6:30).

La fe en Mateo hereda el énfasis veterotestamentario sobre la fe expresada como fidelidad. Está estrechamente ligado a la obediencia y la «justicia», siendo este último un término clave en Mateo que hace referencia a la clase de vida y las actitudes que se ajustan a las normas de Dios (véase JUSTICIA, RECTITUD). Como ejemplo último de la fe, Jesús es obediente a Dios hasta la muerte. Una burla de parte de los líderes judíos incrédulos, «confiaba [*pepoithen*] en Dios» (Mt 27:32), cumple irónicamente con la descripción que hace el AT de un verdadero hombre de fe (cf. Sal 22:8). Jesús exhibe tal justicia en cada momento de su vida (por ejemplo, Mt 3:15; 26:39, 42).

Sin embargo, Jesús no es simplemente un ejemplo. En virtud de su obediencia a Dios en la cruz, es capaz de salvar a su pueblo de los pecados (cf. Mt 1:21; 27:51). Por lo tanto, no solo llama a sus discípulos a imitar su fe, sino que también exige el reconocimiento de sí mismo como el Hijo del Dios vivo, dando lugar a la consiguiente confianza y obediencia. Sobre la base de este reconocimiento del Mesías construye «la iglesia» (Mt 16:16–18), el nuevo *Israel de Dios, compuesto tanto de creyentes judíos como gentiles (cf. Mt 8:10–11) (véase IGLESIA).

Tal aceptación creyente de Jesús como el Cristo es la que expresa Pedro, el discípulo típico (Mt 16:16). Sin embargo, esta fe debe crecer si un discípulo ha de vivir una «justicia» que supere a la de los *fariseos

(Mt 5:6, 10, 20). Uno debe aprender a confiar en Dios completamente para la provisión diaria con el fin de ser capaz de servir a Dios con una firme resolución (Mt 6:24–34). El no hacerlo así es una marca de «poca fe», que está viciada por los temores y ansiedades (Mt 6:30). «Poco fe» (*oligopistia*) no es lo mismo que «ninguna fe/incredulidad» (*apistia*) en Mateo. Esta última rechaza a la persona de Jesús y por lo tanto no puede experimentar su poder milagroso (Mt 13:58). «Poca fe», por el contrario, es una fe que se dispone a seguir a Jesús, pero se ve enredada por las dudas y preocupaciones en el camino. Sin embargo, es una fe inicial en Jesús que tiene potencial para crecer. El Jesús resucitado exhorta a sus discípulos a descartar la «poca fe», ejemplificada por Pedro cuando camino sobre el mar (cf. Mt 14:28–33; 28:17), para que puedan sacar provecho de su presencia viva y convertirse en testigos efectivos entre las naciones (Mt 28:18–20).

2.3. La fe en Lucas. Al igual que en Mateo, el grupo de palabras derivadas de *pisteuō* aparece más de treinta veces en Lucas, incluido el sustantivo *pistis* (11×), el verbo *pisteuō* (9×), el adjetivo *pistos* (6×) y algunas palabras afines.

En Lucas, la fe está estrechamente relacionada con la salvación y el *arrepentimiento (por ejemplo, Lc 7:50; 8:12; 17:19; 24:47). Como simboliza la parábola del sembrador, la clase de fe que lleva a la salvación acepta la palabra de Dios y produce fruto de arrepentimiento a través de la perseverancia (Lc 8:12). La fe genuina es acompañada por el amor a Dios y a Cristo (Lc 7:50) y produce un discipulado radical (e.g., Lc 19:8–10). En este sentido, Lucas cambia el énfasis del inminente regreso de Cristo al «hoy» (nótese el uso profuso de «hoy» [por ejemplo, Lc 4:21; 13:32, 33; 19:9; 23:43] y «todos los días» [Lc 11:3]). La fe (fidelidad) se requiere «hoy» mientras los discípulos se preparan para el regreso de su amo. No solo se anima a los discípulos a esperar con fe la reivindicación final del pueblo de Dios (Lc 18:1–8), sino que también se les advierte de que deben ser fieles mayordomos al enfrentarse a las tentaciones en este mundo.

Lucas hace especial hincapié en la distribución de la riqueza material como un signo de la fe y el arrepentimiento (Lc 19:1–10). El dinero no es malo en sí mismo, pero puede convertirse en una tentación a mostrarse codicioso y sentir una falsa seguridad aparte de Dios (Lc 12:13–21; 18:22–25). Los discípulos fieles no solo deben confiar en la provisión de

Dios y no acumular riqueza para sí mismos, sino que también deberían amar a sus prójimos compartiendo las posesiones materiales con aquellos que tienen necesidad (Lc 12:22–34; 16:1–13; Lc 16:19–31) (véase RICOS Y POBRES). Jesucristo es visto sobre todo como representante de Dios que viene a ayudar a los pobres y necesitados (por ejemplo, Lc 4, 18–21; 7:11–15, 36–50). Aquellos que siguen a Cristo deben seguir su ejemplo. Debido a que el discipulado es costoso, Lucas subraya que el que quiera seguir a Cristo debe contar el coste antes de iniciar el viaje (Lc 14:25–33).

2.4. La fe en Juan. El Evangelio de Juan difiere de los Evangelios sinópticos en la alta incidencia del verbo *pisteuō* (98×) y la ausencia del sustantivo *pistis*. Aparte del verbo, los adjetivos *apistos* («incrédulos») y *pistos* («creyentes») aparecen una vez cada uno, en Juan 20:27. A pesar de las opiniones anteriores en sentido contrario, la singular construcción joánica *pisteuō eis* («creer en»), seguida por el objeto en acusativo (no menos de treinta y seis veces) no significa una fe más profunda que aquella a la que hace referencia la construcción *pisteuō* seguida por el objeto en dativo. Esta última puede denotar una fe tan fuerte como la anterior (e.g., Jn 5:38, 46). Las dos construcciones son variaciones meramente estilísticas.

El uso dominante del verbo *pisteuō* contribuye a una interpretación dinámica de la fe. La fe en Juan no es el consentimiento a un credo sino esencialmente una relación. El propósito de este Evangelio, como se dice en Juan 20:31, es ayudar a los lectores, tanto creyentes como no creyentes, a construir una relación de confianza con Jesucristo. Allí el presente de subjuntivo *pisteuēte* («seguir creyendo» [NRSV, nota]) es una lectura más probable que el aoristo *pisteusēte* («llegado a creer» [NRSV, texto]). La fe es una actividad continua de confianza en Jesucristo, la Palabra viva de Dios. Mientras que Jesús sabe quiénes son los que de verdad creen en él (Jn 2:23–25), desde una perspectiva humana hay que seguir creyendo (Jn 2:11), de lo contrario la fe puede acabar en naufragio. El que empieza a creer puede terminar siendo un verdadero creyente perseverante (Jn 6:68–69) o un enemigo hostil de Jesús (cf. Jn 8:31, 59).

La relación entre fe y milagros en el Evangelio de Juan es paradójica. En los Evangelios sinópticos la fe sirve de plataforma para que Jesús realice sus milagros (cf. Mt 13:58 // Mc 6, 5–6). En el Evangelio de

Juan, sin embargo, los milagros de Jesús (llamados *sēmeia*, «señales») inducen a y promueven la fe, ya que sirven como señales que guían la comprensión de la gente hacia la identidad y el poder de Jesús (Jn 2:11). Por tanto, «venir» y «ver» a Jesús ofrece una posibilidad para que uno conozca mejor a Jesús y permite que uno «vea» mayores obras de Jesús (Jn 1:46–51). Paradójicamente, sin embargo, «ver» los milagros de Jesús no garantiza necesariamente la fe. Si ver no va acompañado de la visión espiritual, el hecho de ver puede convertirse en un obstáculo para la fe (Jn 6:26). En última instancia, lo crucial es la fe en la persona de Jesús y sus palabras. Así pues, ser capaz de creer en las palabras de vida sin ver milagros es lo más deseable, especialmente para los lectores de Juan, que no podrán ver al Jesús terrenal por sí mismos (Jn 20:29).

La naturaleza dinámica de la fe se expresa a través de la asociación de la fe con metáforas sensoriales: la fe «recibe» (Jn 1:12), «come y bebe» (Jn 6:35, 54), «permanece» (Jn 15:7) «obedece» (Jn 14:21), «sabe» (Jn 17:3, 8), y así sucesivamente. La fe lleva a la salvación a medida que uno participa de la vida del Padre y del Hijo (Jn 17:3). El Evangelio de Juan relaciona la fe con la salvación con más fuerza de lo que lo hacen los Evangelios sinópticos.

3. Resumen.

Las cuatro presentaciones de la fe en los cuatro Evangelios convergen para destacar a Jesucristo como el objeto de la fe. Él es el Hijo enviado por Dios Padre para salvar a las personas en la tierra. La fe en Dios en los últimos tiempos debe expresarse mediante la fe en Jesús como Mesías. Esa fe tiene que demostrar su autenticidad en la fidelidad, en forma de discipulado radical. Este es el desarrollo natural del *ʾemûnā* del AT y es también la base de la fe en los demás escritos del NT.

Véase también CEGUERA Y SORDERA; DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; DUREZA DE CORAZÓN; SANIDAD; JUSTICIA, RECTITUD; MILAGROS Y RELATOS DE MILAGROS; ORACIÓN; SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **P. G. Bolt**, «The Faith of Jesus Christ in the Synoptic Gospels and Acts», en *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, ed. M. Bird and P. M. Sprinkle (Milton Keynes: Paternoster, 2009) 209–37; **R. Bultmann**, *Theology of the New Testament*, trad. K. Grobel (2 vols. en 1; reimpr., Waco, TX: Baylor University Press, 2007 [1951–1955]) - existe edición castellana: Teología del Nuevo

Testamento (Salamanca: Sígueme, 1980); **N. Farelly**, *The Disciples in the Fourth Gospel: A Narrative Analysis of Their Faith and Understanding* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **J. B. Green**, *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); **C. R. Koester**, *The Word of Life: A Theology of John's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **D. Lee**, «The Gospel of John and the Five Senses», *JBL* 129, no. 1 (2010):115–27; **D. Lührmann**, «Faith», *ABD* 2:749–58; **U. Luz**, *The Theology of the Gospel of Matthew*, trad. J. B. Robinson (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); **C. D. Marshall**, *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (SNTSMS 64; Cambridge: Cambridge University Press, 1989); **I. H. Marshall**, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Las Palmas de Gran Canaria: Mundo Bíblico, 2009); **T. R. Schreiner**, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008); **M. Yeung**, *Faith in Jesus and Paul: A Comparison with Special Reference to «Faith That Can Remove Mountains» and «Your Faith Has Healed/Saved You»* (WUNT 147; Tubinga: Mohr Siebeck, 2002).

M. W. Yeung

FESTIVIDADES JUDÍAS. *Véase* FIESTAS.

FIESTAS

Las festividades que celebraban las estaciones y los eventos especiales y que consistían en honrar a los dioses eran aspectos importantes de la vida privada y social en el mundo antiguo (Cicerón, *Nat. d.* 2.3; Josefo, *Ant.* 16.35.). Los judíos en Jerusalén y en la diáspora (Filón, *De Vita Mos.* 2.41–42) eran especialmente reconocidos por su estricto apego a sus fiestas (Plutarco, *Superst.* 169C), que proporcionan un patrón preciso y regular a los días, semanas, meses y año. Los Evangelios mencionan las fiestas de los Panes sin Levadura, la Pascua, Semanas, Tabernáculos y Dedicación. Aunque no se menciona, Purim y Luna Nueva también se celebraban y formaban parte del mundo social de Jesús y los Evangelios.

También había fiestas ocasionales asociadas con, por ejemplo, un nacimiento real y cumpleaños (Josefo, *Ant.* 19.321), la subida al trono de un rey (Josefo, *Ant.* 11.189), las victorias militares (Josefo, *Ant.* 6.82), una liberación inesperada (3 Mac 6:30–40; 7:17–20), la terminación del templo (Josefo, *Ant.* 15.421–423) y otros edificios (Josefo, *Ant.* 16.136–

142), bodas (Mt 25:1–13; Josefo, *Ant.* 11.202–203) y el esquilado de las ovejas (2 Sm 13:23–27). No solo los festivales cambiaban con el tiempo y de un lugar a otro, sino que también había diferentes ramas o sectas de los judíos que seguían normas ligeramente distintas (Josefo, *Ant.* 18.19). El interés concreto de este artículo no son las comidas diarias (Mc 14:3; Lc 7:36; 11:37) y *sabáticas, sino más bien las fiestas o banquetes y festivales de peregrinos que tenían lugar durante ese período y que nos ayudan a entender a Jesús y los autores de los Evangelios.

1. Terminología
2. El mundo grecorromano
3. El judaísmo del Segundo Templo
4. Jesús
5. Los Evangelios

1. Terminología.

El sustantivo griego *heortē* («fiesta» o «festival»), conocido por primera vez en Homero cuando se refiere a una fiesta pública, sin trabajo, en honor a una deidad (*Od.* 21.258), también llegó a significar hacer vacaciones o diversión (Platón, *Phaedr.* 276b) y celebración (Josefo, *Bell.* 1.660). La LXX usan *heortē* para traducir el hebreo *ḥāg*, que se refería a una procesión, danza en círculo o festival (1 Re 12:32–33; Neh 8:18). También había un término más general, *môʿēd*, que denotaba un tiempo señalado (Sal 102:13), lugar (Sal 74:4) o fiesta (Lm 2:7), en especial las grandes fiestas anuales (Lv 23:2), que también podía traducirse utilizando *heortē* (e.g., Ex 23:15; Dt 31:10; Is 1:14). La asociación entre *môʿēd* (como estación) y la luna nueva (por ejemplo, Nm 10:10; 1 Cr 23:31) indica que el tiempo de las festividades se consideraba como algo fijado por Yahvé mediante los cuerpos celestes (Gn 1:14; Sal 104:19; 1QS X, 1–4).

Desde su uso más temprano hasta el período de NT y más allá, el verbo *heortazō* significaba «celebrar» o «festejar» (Herodoto, *Hist.* 2.60; Plutarco, *Cam.* 42.5;. Filón, *Flacc.* 118; Clemente, *Protr.* 2). En la LXX el verbo se emplea para traducir *ḥāgag*, que significaba «saltar como un borracho» (Sal 107:27) o «celebrar un día o una fiesta» (Ex 5:1; 12:14).

En los Evangelios, *heortē* (también Col 2:16; y Lc 23:17 en, por ejemplo, D, W, Q, Y, *ƒ* 1.13) se utiliza a menudo por sí solo (Mt 26:5; 27:15; Mc 14:2; 15:6; Lc 2:42), especialmente en el cuarto Evangelio (Jn

4:45; 7:8, 10, 11, 14, 37; 11:56; 12:12, 20; 13:29), y el contexto sirve para identificar de qué fiesta se trata. Sin el artículo, *heortē* podía referirse a cualquier fiesta, como en la frase una «fiesta de los judíos» (Jn 5:1). Otras veces se especifica la fiesta: «a la fiesta de la Pascua» (Lc 2:41; Jn 13:1); «la fiesta de los panes sin levadura, que se llama la pascua» (Lc 22:1); «en la fiesta de la pascua» (Jn 2:23); «la pascua, la fiesta de los judíos» (Jn 6:4); y «la fiesta de los judíos, la de los tabernáculos» (7:2). La fiesta también se puede identificar solo por su nombre: «Pascua» (Mt 26:2; Mc 14:14; Lc 22:15; Jn 12:1), «los panes sin levadura» (Mt 26:17; Mc 14:1; Lc 22:7), «dedicación» (Jn 10:22). Los escritores de los Evangelios sinóptico pueden utilizar el término «panes sin levadura» para incluir la pascua (Mc 14:1 // Lc 22:1; Mt 26:17 // Mc 14:12 // Lc 22:7).

El sustantivo *deipnon* («cena») podía utilizarse para una comida diaria (Lc 14:12; P.Oxy. 110) o para cenas formales o banquetes (P.Oxy. 111), cuando los invitados se reclinaban (e.g., Mc 12:39; Jn 12:2), y también para las comidas cúlticas (Josefo, *Ant.* 18.73) para las que se enviaban invitaciones (P.Fouad 76; P.Oxy. 523; 1485), y en el que se daba por supuesto que se producía una unión entre la deidad y los comensales (1 Cor 11:20–22; P.Colon. inv. 2555; P.Oxy. 1485). En el cuarto Evangelio el término «cena» se utiliza para la *Última Cena (Jn 13:2, 4; 21:20). Siguiendo una metáfora veterotestamentaria (e.g., Is 25:6 [LXX]; Ez 39:17–20) bien conocida (2 Esd 2:38; 1 En. 60:7–8; 62:14; 1Q28a II, 11–23; Ap 19:9, 17), Lucas utiliza el término para referirse al banquete escatológico (Lc 14:16) y por tanto a la *salvación (14:17, 24). Los Evangelios también utilizan *gamos* para referirse a una «fiesta de bodas» (por ejemplo, Mt 22:2; Lc 12:36; Jn 2:1–2).

2. El mundo grecorromano.

La fiesta o banquete (*symposion*), bien conocido desde los tiempos de Platón (*El simposio*), siguió siendo social y políticamente importante (Plutarco *Lyc.* 10–12). Basándose en el modelo de Atenas, así como en los sacrificios anuales (en particular para el Año Nuevo), ciudades de todo el mundo helénico celebraban festivales agonales que consistían en una procesión, un sacrificio, una competición (*agōn*) -por ejemplo, boxeo, carreras de animales, teatro-, y un banquete (Burkert, 99–109, 225–46) (véase Filón, *Cher.* 92). Debido a la influencia romana, el

elemento de los juegos (*ludi*) fue cobrando mayor importancia en las festividades, y en toda Palestina (Josefo, *Bell.* 1.422–423; *Ant.* 15.341), incluida Jerusalén, *Herodes el Grande construyó teatros, anfiteatros y gimnasios (Josefo, *Ant.* 15.268–269.).

3. El judaísmo del Segundo Templo.

Los judíos eran conocidos por sus comidas compartidas o banquetes (*syndeipna*) (Josefo, *Ant.* 14.214 a 215, 261). Algunos elementos comunes de estas fiestas o festivales eran el gozo y la alegría (Ex 32:6; Is 58:13; *Jub* 49:2), el vino (*Jub* 49:6; Josefo, *Ant.* 11.189) el festejo, aunque sin llegar a excesos (Filón, *De Spec. Leg.* 2.42, 193–194); el cese (Josefo, *Ant.* 11.189) o la prohibición del trabajo, por lo menos en algunos de los festivales (Lv 23:7–8; 11Q19 IX, 10; XVII, 10–16), la liturgia y las ceremonias, las grandes multitudes (Josefo, *Bell.* 6.420–421) y la inclusión de los no judíos (Dt 16:11, 14; Neh 8:10–12; Tob 2:1–2; Jn 12:20; Filón, *De Vita Mos.* 2.20, 41–44). Haciéndose eco de un punto de vista ya establecido (por ejemplo, Sal 51:17), Filón dice que la adoración verdadera o una fiesta dependen de la devoción de una persona, no del sacrificio (Filón, *De Vita Mos.* 2.108; *Quod. Det.* 20–21).

Aunque la Torá exigía que todos los varones de Israel asistieran a las tres fiestas de peregrinación (Ex 23:17; 34:23; Dt 16:16), y *Jerusalén conservaba un lugar central para judíos de la diáspora (2 Mac 1:7, 12; Sab 12:3; Filón, *Flacc.* 46), los menores de veinte años (*Jub* 49:17; 11Q19 XVII, 8–9) y los discapacitados y ancianos estaban exentos (*m. Ḥag.* 1:1). Además, dado el coste y el tiempo necesarios, no es de extrañar que la mayoría de asistentes fueran personas que vivían más cerca de Jerusalén y que superaran en número a las procedentes de la diáspora (Josefo, *Bell.* 2.43), quienes, seleccionados por sus vecinos (Tob 1:6;. Filón, *De Leg.* 312–313; *De Spec. Leg.* 1.78), puede que asistieran una sola vez en la vida. En cualquier caso, las fiestas se celebraban en toda la Diáspora (Josefo, *Ant.* 14.213–216, 240–246, 256–258; 16.27; Filón, *De Leg.* 213).

Filón sostiene que la Pascua debía celebrarse fuera de Palestina (*De Vita Mos.* 2.232–233), y hay pruebas de que los judíos celebraban la Pascua en Alejandría (Sab 18:9) y Roma (*t. Yom Tov.* 2:15). En Elefantina los judíos celebraban la Pascua y los Panes sin Levadura (*TAD* A4.1; A4.7.20–21). En Hierápolis los judíos celebraban tanto la Pascua

como la fiesta de las Semanas (*CIJ* 777). Además, sabemos de la existencia de templos judíos de la época helenística en Elefantina (*TAD* A4.7), Leontópolis (Josefo, *Ant.* 13.62–73), Siquem y uno parcialmente construido uno ʻArâq el-Emîr, Transjordania (Campbell), así como en Antioquía de Siria (Josefo, *Bell.* 7.43–45) y «otros lugares» donde los judíos se habían establecido, tal como narra Josefo (*Ant.* 13.66), y ofrecían sacrificios.

La *sinagoga, presente en toda la Diáspora, era considerada por la sociedad en general como el centro de la vida judía, y puesto que las comidas formaban parte de las actividades de la sinagoga (Runesson, 181) es probable que se utilizaran para las fiestas. Además, las sinagogas eran tratadas como templos, también por los gentiles (*Ant.* 16.168), y parece que Josefo utiliza el término «templo» (*hieron*) en alusión a la sinagoga de Antioquía de Siria (*Bell.* 7.45). Es probable, pues, que se ofrecieran sacrificios en o cerca de las sinagogas de la Diáspora (cf. Josefo, *Ant.* 14.260–261; *CPJ* 467).

Además de lo anterior, Filón describe la Pascua como un evento que se celebraba en los hogares (Filón, *De Spec. Leg.* 2.145–149; *QE* 1.10). En Qumrán, aunque los depósitos óseos y los rollos (4Q320 IV.III-IV; 11Q19 XVII, 6–9) no dejan claro si se celebraba la Pascua dentro de la comunidad (de Vaux 1973, 12–16), Josefo parece sugerir que los *esenios realizaban sus propios sacrificios (*Ant.* 18.19).

Al menos en el período macabeo la fiesta de los Tabernáculos se celebraba mayoritariamente (Josefo, *Ant.* 3.244–245), por ejemplo en Grecia (Plutarco, *Quaest. conv.* 4.6.2), Egipto (2 Mac 1:9, 18; Filón, *Flacc.* 116–118; *CPJ* 452a) y Qumrán (4Q320; 4Q321; 11Q19 XLII, 11–17). A Tobías se le presenta celebrando la fiesta de las Semanas en su casa (Tob 2:1–3). Jánuca se celebraba en Jerusalén, pero también en otros lugares (2 Mac 1:18). Con una celebración tan generalizada de las festividades, incluyendo los hogares, cabía esperar que fueran bien conocidas y que proporcionaran a los primeros lectores de los Evangelios poderosas imágenes interpretativas.

3.1. Fiestas de peregrinación. Para una sociedad agraria como la judía, las tres fiestas anuales de peregrinación marcaban las estaciones: la Pascua y los Panes sin Levadura al comienzo de la cosecha de la cebada en la primavera (Lv 23:1–14); Semanas al final de la cosecha de la cebada y el punto álgido de la cosecha de trigo en el verano (Ex

34:22; Lv 23:15–21); y Tiendas o Tabernáculos en la recolección de la cosecha tardía de los cultivos en el otoño (Lv 23:33–36).

«Multitudes Innumerables» (Filón, *De Spec. Leg.* 1.69.) De toda la Diáspora (Hch 2:9–11), entre ellos mujeres y niños (Lc. 2:41–43; Josefo, *Ant.* 11.109), así como animales para el sacrificio (*m. Bik.* 3:3), acudían a Jerusalén con ocasión de las fiestas (cf. *b. Pes.* 64b), de manera que pueblos enteros de la región quedaban desiertos (Josefo, *Bell.* 2.515). Por su seguridad personal y la protección del impuesto del templo correspondiente (Josefo, *Ant.* 18.313), los peregrinos viajaban en grupos grandes (Josefo, *Bell.* 2.232), ya fuera por carretera (Josefo, *Ant.* 20.118) o por mar (Filón, *De Spec. Leg.* 1.69). Las fiestas comenzaban invariablemente con música y canto durante el trayecto (por ejemplo, Sal 43:3–4; 84:1–2; Is 30:29). Tomando los requisitos de Números 18:21–24 y Deuteronomio 14:22–29 como complementarios (*m. Ter.* 1:5), en Jerusalén podía gastarse un segundo diezmo en efectivo en cualquier cosa (Dt 14:26; *t. Ma'aś.* Š.), lo que subraya la importancia comercial de las fiestas para la ciudad (Tob 1:7–8).

Los peregrinos llegaban una semana antes (Josefo, *Bell.* 6.290), algunos para purificarse tras haber tocado un cadáver (Nm 19:1–22; Filón, *De Spec. Leg.* 1.261–266). Los visitantes se quedaban en las aldeas vecinas (Mc 11:11), en habitaciones pertenecientes a las sinagogas (*CIJ* 2.1404), en casas particulares y posadas (*t. Ma'aś.* Š. 1:11–13) o en tiendas que habían traído con ellos (Josefo, *Ant.* 17.217). En una Pascua (65 A. D.), Josefo dice que había tres millones de visitantes (*Bell.* 2.280; cf. 6.420–427). Es más razonablemente suponer que podían congregarse alrededor de doscientos mil peregrinos en Jerusalén para asistir a un festival (Jeremias 1969, 77–84).

La volatilidad de las jubilosas multitudes en las fiestas de Jerusalén (Josefo, *Bell.* 1.88), y la presencia activa de bandidos (Josefo, *Ant.* 20.165, 186–187) o asesinos urbanos conocidos como los *sicarii* (Josefo, *Bell.* 2.254–256), por ejemplo, hacían que el gobernador romano trajera tropas adicionales y que se apostaran guardias en los tejados y los pórticos del templo (Josefo, *Bell.* 5.244; *Ant.* 20.192), lo que en ocasiones daba lugar a enfrentamientos mortales (Josefo, *Bell.* 2.10–13, 224; *Ant.* 13.372–373). Autoproclamados profetas también aprovecharon la presencia de grandes audiencias en los festivales (Josefo, *Bell.* 6.300–309) (véase MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS).

3.1.1. Pascua (heb. pesaḥ). Aunque probablemente no tan concurrida como Tabernáculos, para Jesús y los autores de los Evangelios, la Pascua parece haber sido la fiesta más importante. Los primeros testimonios bíblicos de las fiestas (un calendario cúltico desde una perspectiva yahvista [Ex 34:18–26], y otro elohísta [23:14–17]), incluyen las peregrinaciones, probablemente a santuarios locales (Dt 16:5, 16), de los Panes sin Levadura, la fiesta de la Cosecha o de las Semanas, y Tabernáculos. La Pascua no se menciona.

Es posible que la Pascua tuviera su origen en una fiesta de peregrinación anterior al éxodo (Ex 5:1–3) o en un rito de sacrificio celebrado por los pastores nómadas (de Vaux 1997, 489), y que entrañaba la muerte de una oveja o una cabra (Ex 12:21; cf. Ex 12:5; Dt 16:2; 2 Cr 35:7) en el primer mes, abib (Ex 13:4) (llamado «nisan» después del exilio [Est 3:7]), en la tarde del día 14, es decir, durante la luna llena, tal vez porque era cuando había más luz para la fiesta. El rito de rociar con sangre los dinteles de las puertas para identificar los hogares israelitas muy pronto se relacionó con la matanza de los primogénitos de Egipto (Ex 12:23) y así se asoció con el éxodo (Ex 23:15; 34:18). Esta asociación continuó (*m. Pes.* 10:5), y nisan se convirtió en el mes en que se espera la redención futura (11a *b. Ros.*). El sacrificio era asado entero (Ex 12:8–9) (más tarde asado la parrilla [LXX Dt 16:7; *m. Pes.* 5:10]), y después, con las personas vestidas para viajar (Ex 12:11), comido en su totalidad esa noche en grupos de familias (Ex 12:21, 43–49; Dt 16:1–8). Aunque no se menciona en los primeros textos (Ex 12:1–28; Dt 16:1–8), el canto llegó a convertirse en parte de las celebraciones en Jerusalén (2 Cr 35:15; *Jub* 49:6) y, por ejemplo, en Alejandría (Sab 18:9; Filón, *De Spec. Leg.* 2.148). Los extranjeros residentes que lo desearan también podían observar la Pascua (Ex 12:48–49; Nm 9:14).

Probablemente fueron Ezequías y las reformas de Josías y los deuteronomistas los que, para muchos, transformaron esta fiesta familiar en una peregrinación anual a Jerusalén (Ex 12:21–23; Dt 16:1–5; 2 Re 23:21–23). A partir de esta centralización del culto se esperaba que la matanza, cocción y consumo de los animales tuviera lugar en el patio delantero del templo (2 Cr 30:1–5; 35:13–14; *Jub* 49:16–21) y la sangre se vertiera sobre la base del altar (2 Cr 30:16; 35:11). Según Números 9:10–11, los que estaban de viaje, o eran impuros, podían celebrar la

Pascua un mes más tarde. Un gran número de peregrinos se reunía en torno a cada sacrificio en grupos no inferiores a las diez personas (Josefo, *Bell.* 6.423). Tal vez debido al número cada vez mayor de gente que se congregaban en Jerusalén, en tiempos del NT la matanza, probablemente realizada por el pueblo, no por los sacerdotes (Ex 12:6; cf. Filón, *De Vita Mos.* 2.224; *m. Pes.* 5:5), se celebraba en el templo (antes del tamid vespertino [11Q19 XVII, 6–9; *Jub* 49:10]), pero muchos de los animales probablemente eran cocinados y consumidos en los hogares (Mc 14:12–25; *m. Pes.* 5:10; 7:12; 8:13).

3.1.2. Fiesta de los Panes sin Levadura (heb. ḥag hammaṣṣôt). En las listas más antiguas de festividades, esta fiesta consiste en un período de siete días, en el primer mes, durante el cual no se consumía pan con levadura (Ex 23:15; 34:18). Cada día debían hacerse sacrificios y ofrendas de grano. Además, el primer y el último día de la fiesta eran reunirse, no para trabajar (Lv 23:7–8; Nm 28:18–25). El festival, que al principio tal vez fuera independiente de la Pascua (Lv 23:4–8, 11–16; Nm 28–29; Dt 16:7b), no se celebraba al día siguiente, sino más bien, de acuerdo con una frase que es objeto de discusión entre los especialistas, el «día después del sábado» (Lv 23:11) (Hartley, 385–86). Los vínculos compartidos con la salida de Egipto (Ex 12:12–13, 17), que caía en el mismo mes (Ex 23:15; Dt 16:1–3), y después del exilio la fijación de la fecha de los Panes sin Levadura entre el 14 y el 21 de nisan (Ex 12:18), unió los dos festivales como celebraciones consecutivas (Lv 23:4–8; Nm 28:16–25; Dt. 16:1–8; Josefo, *Ant.* 3.249) y, finalmente, como una sola (Esd 6:19–22; Lc 22:1; Josefo, *Ant.* 14.21; 17.213; 18.29.).

3.1.3. Fiesta de las Semanas (heb. ḥag šābû'ôt). Esta fiesta también es conocida como «el día de las primicias» (Ex 34:22; Nm 28:26) o «la fiesta de la cosecha» (Ex 23:16). El hecho de que se celebrara «cincuenta» (LXX: *pentēkonta*) días después de recolectar la gavilla de los primeros frutos, al final de la Pascua y los Panes sin Levadura (Lv 23:9–16), hizo que se le diera el nombre de «Pentecostés» (Tob 2:1; 2 Mac 12:31–32), utilizado en el Nuevo Testamento en Hechos 2:1; 20:16; 1 Corintios 16:8. Vinculada con el éxodo en Deuteronomio 16:10–12 (y tal vez 2 Cr 15:10–14), ya por el siglo II a. C. la fiesta, que duraba un día y en la que no se trabajaba (Lv 23:21; Nm 28:26), se relacionó con la promulgación de la ley (especialmente en Qumrán [1QS I, 16-II, 25]) y las alianzas de Moisés (*Jub* 1:1–26; 14:1–20), Noé (*Jub* 6:1–31) y Abraham (*Jub* 15:1–

6). Se esperaba que los peregrinos trajeran dos panes con levadura de sus asentamientos (Lv 23:17) y también ofrendas de cereales y libaciones; también se ofrecían sacrificios animales (Lv 23:18–20; Nm 28:27–31).

3.1.4. Fiesta de las Tiendas o Tabernáculos (heb. ḥag hassukkôt). Mencionada en todos los calendarios festivos bíblicos (Ex 23:16; 34:22; Lv 23:39–43; Nm 29:12–38; Dt 16:1–17), esta fiesta también fue llamada «fiesta de la recolección» (Ex 23:16; 34:22), o «fiesta de Yahvé» (Lv 23:39; Jue 21:19; Os 9:5), o «fiesta para (en honor a) Jehová» (Lv 23:34, 41; Nm 29:12), o simplemente «la fiesta» (1 Re 8:2, 65; 12:32; 2 Cr 5:3; Neh 8:14; Ez 45:25; Josefo, *Ant.* 8.100; Jn 7:2), lo que indica su popularidad e importancia, incluso en tiempos del Nuevo Testamento. Este festival, que tenía lugar inmediatamente después de la recolección del grano y del prensado del vino (Dt 16:13), era, como cabía esperar, la más alegre de las tres fiestas de peregrinación (Lv 23:40; Dt 16:14; Neh 8:17; *Jub* 16:27) y aquella durante la cual se ofrecía el mayor número de sacrificios (Nm 29:12–38; Josefo, *Ant.* 3.246–247).

Originalmente era una fiesta de siete días (Dt 16:15), quizás tomada de los cananeos (Jue 9:27; 21:19–21), y después del exilio se fijó su comienzo en el equinoccio de otoño (15 al 21 de tisri [Filón, *De Spec. Leg.* 2.204.]), exigiéndose que tanto el primer día como el octavo día adicional el pueblo se reuniera en asamblea y no trabajara (Lv 23:34–36). También se añadió a la fiesta el requisito de vivir en cabañas (Lv 23:42; Neh 8:14–17), chozas temporales (Gn 33:17; Jon 4:5) o tiendas (Josefo, *Ant.* 3.244), estableciéndose así un vínculo con el éxodo (Lv 23:43).

En este caso, reflejando tradiciones sobradamente conocidas en la época del Nuevo Testamento, la Misná dice que al final del primer día, junto con la danza y el canto, se encendían candelabros en el atrio de las mujeres que alumbraban a toda Jerusalén (*m. Sukk.* 5:1–3). Cada mañana una procesión, en la que se cantaban los salmos Hallel (Sal 113–118) y se portaban ramas de árboles y frutas (Lv 23:40; Josefo, *Ant.* 3.245; 13.372; *m. Sukk.* 3:9; 4:1), bajaba hasta el estanque de Siloé, donde se extraía agua y se colocaba dentro de un frasco de oro (de aproximadamente 0,75 litros). Cuando la procesión llegaba a la puerta de las Aguas en el viaje de regreso, se hacía sonar el shofar (*m. Sukk.* 4:5; *m. R.H.* 4:9); cerca del altar se vertía el agua en un recipiente y vino en

otro (*m. Sukk.* 4:9). Estas libaciones, ofrecidas antes de la estación de lluvias, estaban muy relacionadas con la invocación de lluvia (Zac 14:17; *m. Ta'an.* 1:1; *t. Sukk.* 3:18).

Cada día la procesión daba la vuelta al altar (siete veces el último día) entre música y danzas (*m. Sukk.* 4:5). Deuteronomio 31:9–13 dice que cada siete años debía leerse la ley en público. Cabe destacar que en el Segundo Zacarías el festival se asocia a la esperanza de que un día Yahvé venga como rey (Zac 14:16–21), un punto que recogió el pretendiente mesiánico Bar Kojba, utilizando símbolos de la fiesta en sus monedas.

3.2. Otras Fiestas

3.2.1. Jánuca (heb. hanukka). Esta es la fiesta de la «dedicación» (LXX: *enkainismos*, «consagración» o «dedicación» [Nm 7:10, 11, 84; 2 Cr 7:9]; *enkainōsis*, «consagración» o «dedicación» [Nm 7:88]; *enkainia*, «fiesta de la consagración» [Neh 12:27]). Judas Macabeo dispuso que el abandonado y profanado templo de Jerusalén fuera limpiado y restaurado, incluyendo la construcción de un nuevo altar (1 Mac 4:36–51; 2 Mac 2:19; 10:1–8). Después de la dedicación inicial y de ocho días de celebración (desde el 25 de kisleu [mediados de diciembre] 164 a. C. [1 Mac 4:52–58; Jn 10:22 dice que era invierno]), «Judas y sus hermanos y toda la asamblea de Israel determinaron que cada año debían observarse con gozo y alegría los días de dedicación [*egkainismos*]» (1 Mac 4:59). No en vano, en 2 Macabeos Jánuca se inspira en, aunque no llega a identificarse con ella (Rankin, 91–104), la fiesta de los Tabernáculos (2 Mac 10:6–8), la fiesta en la que el templo había sido dedicado por Salomón (1 Re 8:2, 65). Durante esa festividad cada casa encendía una lámpara (2 Mac 1:8–9; *m. B. Qam.* 6:6). Sin embargo, Josefo dice que la fiesta (*heortē*), que en su época todavía se observaba, se llamaba el festival de las «Luces» (*phōta*) debido al inesperado derecho a adorar (*Ant.* 12.325). En la literatura de Qumrán no se menciona Jánuca, quizás porque esa comunidad honraba las festividades mosaicas, no cívicas (11Q19), o porque el festival no se estaba celebrando en ese momento (Solis-Cohen, 41–42). No hay pruebas de que la fiesta se vinculara al nacimiento del sol (excepto por pura coincidencia de calendario) o con Dionisio o con el cumpleaños del rey (2 Mac 6:7).

3.2.2. Purim (heb. purim). El término hebreo (Est 3:7; 9:24–32; *m. Meg.* 3:4, 6) deriva del *pūrū* acadio, «suertes» (LXX: *phrourai*, «suertes» [Est 3:7; 9:24–28]; Josefo, *Ant.* 11.291–296). A esta fiesta, de origen incierto, también se le llama el «Día de Mardoqueo» (2 Mac 15:36). Se dice que fue instituida por Mardoqueo, celebrando la liberación de Amán, quien había echado «suertes» para determinar que la masacre de los judíos se llevaría a cabo el 13 (o 14 [LXX y Vetus Latina]) de adar (Est 3:7; Josefo, *Ant.* 11.291). El festival consistía en festejar, mostrar alegría, intercambiar regalos de comida (también enviárselos a los pobres) y leer el rollo de Ester (Est 9:17–32; *m. Meg.* 1:1).

3.2.3. Luna Nueva (heb. rō'š hodes). El término hebreo significa literalmente «cabeza del mes». Según Números 28:11–15, el inicio de cada mes lunar debía señalarse mediante sacrificios, ofrendas y libaciones (Is 1:13–14; Os 2:11). El Antiguo Testamento menciona la visita a un profeta (2 Re 4:23) y la abstención de todo trabajo (Amós 8:5), y en 1 Samuel 20 tienen lugar festejos durante dos días (1 Sm 20:5, 18–19, 26–27). Aunque se celebraba a lo largo de todo el período veterotestamentario (Esd 3:5; Neh 10:34) y en tiempos de Jesús y los Evangelios (Col 2:16), solo la séptima luna nueva mantuvo su importancia (Lv 23:24–25; Nm 29:1–6).

4. Jesús.

No es ninguna sorpresa que los Evangelios nos digan poco acerca de Jesús y las fiestas. Como judío observante de la Torá, lo que podía esperarse de él es que participara en las fiestas, y tenía una reputación de disfrutar de ellas (Lc 7:34), incluidas las peregrinaciones a Jerusalén. El cuarto Evangelio dice que los hermanos de Jesús le instaron a ir a los Tabernáculos para aprovechar la multitud y dar a conocer su obra (Jn 7:2–4). Se dice que finalmente fue y, en medio de la fiesta, enseñó en el *templo (Jn 7:10, 14).

Llegando a Jerusalén para la Pascua (Mc 14:12) con sus seguidores, entre multitud de peregrinos (Mc 10:46; 11:8), Jesús no se acerca a pie, como cabría esperar (*m. Ḥag.* 1:1), sino que en lugar de eso cumple la profecía de Zacarías 9:9 montando en un burro (véase ENTRADA TRIUNFAL). En esto, Jesús usa como telón de fondo la Pascua, que conmemora y anticipan la salvación, para hacer una afirmación implícita de realeza mesiánica (cf. Gn 49:10–11; 1 Re 1:38–40). Es probable que

hubiera llegado a Jerusalén el 8 de nisan, una semana antes de la Pascua (Josefo, *Bell.* 6.290), y que tal vez tomara parte en las purificaciones (Jn 11:55; cf. Nm 19:1–19). Durante este período, cuando Jerusalén estaba llena, Jesús entró en el templo y volcó «las mesas de los cambistas y las sillas de los que vendían palomas» (Mc 11:15). Actuando como un *profeta, como hacían otros a veces durante las fiestas (Josefo, *Bell.* 6.300–309), en una época del año en que el templo lucía con su mayor esplendor, Jesús muy probablemente estaba prediciendo su destrucción, y que un nuevo templo iba a ser construido por Dios (cf Is 60:13; *1 En* 90:28–29.) (véase SEÑAL DEL TEMPLO).

Aunque los Evangelios no lo dicen, es de suponer que la preparación de Pascua por parte de los discípulos (Mc 14:12) incluyera la habitual compra habitual de un cordero y el sacrificio del mismo en el templo antes de llevarlo a casa para cocinar y comer. Al igual que la convención sobre las cenas (Jn 12:2), fiestas o banquete s(Mc 2:15; Lc 13:29; 14:8), incluida la cena de Pascua, como símbolo de libertad (*y. Pes.* 10:1 [III 37b]; *t. Pes.* 10:1), Jesús y sus seguidores estarían reclinados (Mc 14:18; Jn 13:23; cf. *m. Pes.* 10:1), y no sentados a la mesa (*y. Ber.* 8:4a; *b. San.* 38a).

Como también era de prever en la Pascua, durante la comida Jesús partió el pan (Mc 14:22; cf. *m. Pes.* 10:3), e interpretó el acto. En Marcos, probablemente la forma más antigua de las palabras de Jesús en la cena de Pascua (véase ÚLTIMA CENA), Jesús, como era costumbre, interpretó los elementos de la comida (Ex 12:26–27; 13:8; *m. Pes.* 10:4–5; Filón, *De Spec. Leg.* 2.158–161) en términos contemporáneos (*m. Pes.* 10:5) y escatológicos (*y. Pes.* 10:1 [VI]). Interpretó el pan de la aflicción (Dt. 16:3; Filón, *Congr.* 161–167) como su cuerpo en relación con su muerte inminente (Mc 14:22). El vino, que solo se bebía en celebraciones familiares, festivales y fiestas (*b. Pes.* 109a) (Jeremias 1966, 50), incluida la Pascua (*m. Pes.* 10:1), probablemente vino tinto (cf. Mc 14:24) (Jeremias 1966, 53), se interpreta que apunta al futuro reino concebido como un banquete (Mt 22:1–22). Probablemente Jesús también siguió la costumbre de dar algo a los pobres la noche de Pascua (Jn 13:29; cf. Josefo, *Ant.* 18.29–30; *m. Pes.* 9:11), así como de cantar un himno al final de la comida (Mc 14:26; cf. Filón, *De Spec. Leg.* 2.148; *m. Pes.* 10:7).

5. Los Evangelios.

Solo en los relatos de la pasión de los Evangelios sinópticos aparece destacada una fiesta de peregrinación, la Pascua. Anteriormente hay indicios, sin embargo, de un supuesto conocimiento de las fiestas, y Jesús a menudo es presentado participando en comidas y banquetes. En el cuarto Evangelio las fiestas, sobre todo la Pascua, funcionan como prismas interpretativos para gran parte de la narración.

5.1. Marcos. En el primer Evangelio, Jesús aparece en banquetes formales con publicanos y pecadores, aquellos a los que había venido a llamar (Mc 2:15, 17) (véase COMUNIÓN DE MESA). El banquete de cumpleaños de Herodes (Mc 6:17–30) se utiliza, en parte, para mostrar la incomprensión acerca de Jesús (Mc 6:14–16) por parte de la élite social (los que pueden reclinarse en una fiesta [Mc 6:26]), para quienes se sirve la cabeza de Juan, el precursor de Jesús, en una bandeja. En contraste con esta fiesta que trae la muerte de Juan y prefigura la *muerte de Jesús (Mc 6:29; 15:46), la siguiente fiesta que Jesús da a una multitud de cinco mil (Mc 6:30–44) sentados como gente corriente (Mc 6:39; cf. Amós 6:4; Eclo 41:19) más que satisface (Mc 6:42–43), ya que prefigura la Última Cena (Mc 6:41; 14:22). Mediante el uso de dos palabras diferentes, Marcos dice que Jesús le pide a la gente que se siente en «grupos» (*simposia* [Mc 6:39]) como en un banquete en el que se valoraba la conversación (Plutarco, *Mor.* 157D;. 704d; Filón, *De Opif.* 78), y que se sentaron en «grupos» (*prasiai* [Mc 6:40]), o filas (Eclo 24:31), como se había organizado el pueblo de Dios durante el éxodo (Ex 18:21; Dt 1:15) y tal como lo harían en la batalla escatológica (1QM IV, 1–5). La segunda historia de alimentación refuerza estos temas, pero para los *gentiles (Mc 7:31; 8:10), y con la mención de los tres días (Mc 8:2) trae a la mente la esperada pasión (Mc 8:31; 9:30–32; 10:34; 14:58; 15:29) y se convierte en un anticipo del banquete escatológico (cf. Is 25:6). Marcos propone que, como anfitrión de estas fiestas, se puede discernir la identidad de Jesús como Mesías (Mc 8:11–21).

Encontramos ecos de la fiesta de los Tabernáculos en la historia de la *transfiguración (también en Mt 17:1–9 // Lc 9:28–36), donde Pedro se ofrece a levantar tres tiendas (*skēnē* [Mc 9:5]). Dado que se esperaba que Dios fuera a vivir con su pueblo en tiendas durante la era mesiánica (*1 En* 39:4–8; 41:2; 71:16; *2 En* 61:2), tal vez Marcos, así como Mateo y

Lucas, que siguieron al primero, estén afirmando que, en la tradición y esperanza de *Elías y *Moisés, Jesús el Hijo (Mc 9:7 // Mt 17:5 // Lc 9:35) ya estaba ofreciendo esa salvación, que iba a entenderse plenamente a la luz de la resurrección *(Mc 9:9 // Mt 17:9; cf. Lc 9:36).

Al aproximarse a Jerusalén, Jesús va acompañado de una multitud de peregrinos que acuden a celebrar la Pascua (Mc 11:1–4; 14:2–16) que canta los salmos habituales (Sal 113–118). Marcos da la impresión de que Jesús era el tema de la alabanza como rey (Mc 11:9–11; cf. Sal 118:26). Se vuelve a establecer la Pascua (Mc 14:1) como telón de fondo para la unción real de la cabeza de Jesús (cf. Ex 29:7; 1 Sm 10:1; 2 Re 9:3), de manera que su muerte (Mc 14:1) se convierte en su entronización. En la Última Cena, una cena pascual (Mc 14:12), Jesús interpreta su muerte como una muerte para los demás (Mc 14:24; cf. Mc 10:45) y la comida en relación a su muerte como una marca de la promesa del reino que ha de venir (Mc 14:25).

La práctica de la liberación de un preso durante la fiesta (Mc 15:6; Jn 18:39), por lo demás desconocida (aunque véase Josefo, *Bell.* 2.4, 28; *Ant.* 20.208–210, 215; *m. Pes.* 8:6; P.Flor. 61.59–62), en la narración de Marcos destaca la condena generalizada, sostenida y deliberada de Jesús.

5.2. Mateo. Dado que se describe a los invitados como reclinados a la mesa, la primera comida de Jesús en Mateo es una fiesta o banquete con «publicanos y pecadores», con Jesús actuando de anfitrión (Mt 9:10), lo que indica que él no ha venido «a llamar a justos, sino a pecadores» (Mt 9:13) (véase PECADO, PECADOR). A su vez, la fiesta es un anticipo del banquete escatológico (cf. Is 25:6–8) al que están invitados buenos y malos (Mt 21:31; 22:10) de toda la Diáspora (Mt 8:11; cf. Zac 8:7; Bar 5:5; *SalSl* 11:2).

En cuanto a Marcos, la Última Cena es una comida pascual (Mt 26:17), pero Mateo recalca el tema salvífico que proporciona el éxodo. La preparación de los discípulos evoca aquellas instrucciones de Moisés (Mt 26:19; cf. Ex 12:28), y Mateo añade la frase «para el perdón de los pecados» (Mt 26:28 [cf. *Tg. Onq.* 24:8]) a las palabras de Jesús cuando interpreta el significado de la copa. Por otra parte, la alimentación de los cinco mil «cuando llegó la noche» (Mt 14:15; 26:20), y el hecho de reclinarse (Mt 14:19; 26:20), tomar el pan, bendecirlo, partirlo y repartirlo (Mt 14:19; 26:26) anticipa e interpreta la Pascua, que en sí misma prefigura el banquete mesiánico al que invita el Mesías

compasivo y que satisface abundantemente las necesidades de las multitudes, incluidos los gentiles (cf. Mt 15:29–39).

5.3. Lucas. Desde el tema inicial de un Dios que alimenta a los hambrientos (Lc 1:53), desarrollado a través de las escenas de comidas y banquetes, en el Evangelio de Lucas la *comunión de mesa y las fiestas son particularmente importantes para comprender a Jesús, la salvación (Lc 15:11–32) y su enseñanza (Lc 11:37–41). Dado que las mujeres y los niños no estaban obligados a asistir a las fiestas (*m. Ḥag.* 1:1), la fidelidad de Jesús a las tradiciones judías se establece desde el principio al presentar al niño Jesús y a su madre acompañando cada año a su padre como como peregrinos de la Pascua (Lk 2:41–52).

Leví, el recaudador de impuestos, no Jesús (Lc 5:29 // Mt 9:10), es el anfitrión de la primera comida, dejando claro que la salvación es inclusiva (Lc 15:1–2) y así deben reflejarlo los seguidores de Jesús (Lc 7:44–46). La comida de la que Jesús es el anfitrión, en la que cinco mil quedan más que satisfechos (Lc 9:10–17), lo identifica como el Mesías (Lc 9:18–20), que hace lo que Dios y sus profetas (2 Re 4:42–44) hicieron en el AT por su pueblo (Ex 16; Nm 11), y apunta tanto a la Última Cena (Lc 9:16; 22:19) como al banquete mesiánico (Lc 14:15–24; 16:19–31). La comida de la que son anfitrionas María y Marta llama la atención sobre la necesidad de servir (Lc 10:29–37), pero, más importante aún, de escuchar a Jesús (Lc 10:38–42). La comida que organiza Zaqueo (Lv 19:5 [sobre *menō*, «permanecer», en el contexto de una comida, véase Lc 10:7]) es una expresión de la salvación (Lc 19:9) y un desafío para aquellos que la rechazan (Lc 15:1; 19:1).

En la *Última Cena, que Lucas se encarga de enfatizar que es la comida pascual (Lc 22:1, 7, 8, 11, 13, 15), Jesus no está pasivo; como anfitrión (Lc 22:11, 14) y líder del grupo (cf. Ex 12:3–4), toma la iniciativa y sabe dónde se va a celebrar la fiesta (Lc 22:7–8 // Mc 14:12–13). El significado escatológico de la Pascua aparece realzado mediante la expresión «cuando llegó la hora» (Lc 22:14; cf. Lc 12:40, 46; 14:17; 22:53). El hecho de llamar a los que están consigo «apóstoles» (Lc 22:14 // Mc 14:17) conecta la Pascua con la vida de la iglesia (Lc 6:12–13; Hch 1:2). Si bien todas sus fiestas han sido un anticipo del banquete escatológico (Lc 12:35–37; 13:28–29), Jesús está particularmente ansioso por celebrar esta comida pascual porque será la última antes de que se cumpla la Pascua en el reino de Dios (Lc 22:15–16). Jesus interpreta el

pan partido como su cuerpo «entregado por vosotros» (Lc 22:19 [sobre el estado del texto, véase Jeremias 1966, 139–59]), dándole una relevancia no meramente martiriológica (cf. Is 53:10), sino fuertemente sacrificial (cf. Ex 30:14; Lv 22:14; Lc 2:24) y redentora (cf. Lv 5:7; Ez 43:21; Gal 1:4; 3:13). Jesús afirma que sus seguidores deben repetir la comida «en memoria» suya (Lc 22:19), dando a entender que deben comer o vivir juntos de un modo que evoque la importancia de su vida y muerte para los demás. El énfasis sobre la iglesia sale a relucir cuando Jesús dice que la copa es derramada por «vosotros» (Lc 22:20), los apóstoles (Lc 22:14). La comida final, tras la resurrección, como eco de la Última Cena, se dice que revela la identidad de Jesús a sus seguidores (Lc 24:30–31).

5.4. Juan. El primer milagro o señal de Jesús en un banquete de bodas (*gamos* [Jn 2:1]), que se sitúa «al tercer día», puede que tenga la intención evocar la resurrección (Jn 2:19–20). Además, la asociación de esta fiesta (Jn 2:13) y la alimentación de la multitud (Jn 6:4), así como de la Última Cena (Jn 13:1), con la Pascua les hace participar en el simbolismo disponible para interpretar la Eucaristía.

El último día de los Tabernáculos (Jn 7:37), en el que se esperaba con ansias la llegada de la lluvia, es el marco en el que Jesús dice que el creyente sediento puede beber de él (en lugar de Moisés [Ex 17:6]), y que el Espíritu será la fuente de la que manen ríos de agua viva (Jn 7:37–39). Este festival, que combina las imágenes del agua y la luz, como en la narración del éxodo (Ex 13:21; Zac 14:6–8), es también el escenario en el que Jesús afirma que él es la luz no solo de Jerusalén, sino también del mundo entero (Jn 8:12), como ilustra el hecho de traer *luz a los ciegos (Juan 9:5–7) o a aquellos que están en tinieblas (Jn 12:46). En consonancia con la ironía joánica, Jesús el nuevo templo (Jn 2:19–21; 4:20–24) es rechazado por los judíos (Jn 10:31–39) en la fiesta de la Dedicación del templo (Jn 10:22) (véase el apartado 3.2.1).

Desde bien pronto en el transcurso de la narración (Jn 1:29, 36) el cuarto Evangelio utiliza la Pascua y su relevancia interpretativa como telón de fondo permanente de la historia de Jesús, mencionando tres Pascuas independientes. (1) Al principio de su ministerio, Jesús sube a Jerusalén y expulsa a los mercaderes y cambistas del templo (Jn 2:13, 23). La siguiente fiesta, una no identificada («fiesta», *heortē* sin el artículo [P66, P75] que puede que quiera referirse a la de las Semanas [Crisóstomo, *Hom. Jo.* 36.1]), se utiliza para justificar el hecho de que

Jesús estuviera en Jerusalén en otra ocasión (Jn 5:1). (2) Jesús, aun permaneciendo en Galilea, alimenta a una multitud de cinco mil peregrinos que van a celebrar la Pascua (Jn 6:4), donde los lectores verían alusiones eucarísticas (Jn 6:11, 24–34). En la siguiente historia, donde Jesús camina sobre las aguas, con la conexión que esto tiene con el tema del éxodo, puede que se quiera evocar también a la Pascua (Jn 6:19; Sal 77:19), como ocurre con la mención de «maná en el desierto» (Jn 6:31) en el debate posterior a la alimentación, donde se establece que Jesús es el *pan del cielo (Jn 6:35–51), y que los que comen su carne y beben su sangre moran en él, y él en ellos (Jn 6:52–60). (3) la entrada de Jesús en Jerusalén probablemente esté relacionada no con Tabernáculos (Jn 12:12) sino con la Pascua, el contexto de la pasión (Jn 11:55; 12:1; 13:1; 18:28, 39; 19:14).

Sin embargo, la Última Cena en el cuarto Evangelio (Jn 13:1–38) no es una comida pascual, ya que tiene lugar antes de la Pascua (Jn 13:1). En cambio, es el juicio el que se lleva a cabo en la víspera de la Pascua (Jn 18:28), al mediodía (Jn 19:14), y la crucifixión de Jesús es un poco más tarde, en la hora que comenzaba el sacrificio de los corderos en el templo (*m. Pes.* 5:1). Jesús se convierte en el cordero pascual con huesos intactos (Jn 19:33, 36; cf. Ex 12:46; Jn 1:29), y se usa hisopo para ofrecerle vino (Jn 19:29), tal como se empleaba en la Pascua para aplicar la sangre a los dinteles de las puertas (Ex 12:22).

Lo más probable es que el hecho de que los Evangelios sinópticos equiparen la Última Cena con la cena pascual, mientras que el cuarto Evangelio sitúa la muerte de Jesús en la Pascua, se deba más a las preferencias teológicas joánicas (Jn 1:29; 19:36) (compartidas por Pablo [1 Cor 5:7]) que a una diferencia en los calendarios (Jeremias 1966, 89–105; *HJP*2 1.587–601). Al igual que en Lucas, también en la escena final del cuarto Evangelio, un epílogo, Jesús es anfitrión de una comida con connotaciones eucarísticas (Jn 21:13; Jn 6:11), en la que se revela a sí mismo como el Señor (Jn 21:1, 13–14) y como aquel que todavía da de comer y provee abundantemente (cf. Jn 2:1–11) para las necesidades de sus seguidores.

Véase también JUDAÍSMO COMÚN; ÚLTIMA CENA; SÁBADO; SINAGOGA; COMUNIÓN DE MESA; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **W. Burkert**, *Greek Religion*, trad. J. Raffan (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985); ídem, «Oriental Symposia:

Contrasts and Parallels», en *Dining in a Classical Context*, ed. W. J. Slater (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1991), 7–24; **E. F. Campbell**, «Jewish Shrines of the Hellenistic and Persian Periods», en *Symposia: Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research (1900–1975)*, ed. F. M. Cross (Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research, 1979) 159–67; **R. de Vaux**, *Archeology and the Dead Sea Scrolls* (Londres: Oxford University Press, 1973); ídem, *Ancient Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **J. H. Greenstone**, *Jewish Feasts and Fasts* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1945); **J. E. Hartley y S. Wilkens**, «Excursus: Calendars in the OT and Israel's Pilgrim Festivals», en J. E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4; Dallas: Word, 1992), 376–83; **J. Jeremias**, *The Eucharistic Words of Jesus*, trad. N. Perrin (Londres: SCM, 1966); ídem, *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period*, trad. F. H. Cave y C. H. Cave (Londres: SCM, 1969) - existe edición castellana: Jerusalén en tiempos de Jesús (Madrid: Cristiandad, 2000); **H.-J. Kraus**, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament* (Richmond: John Knox, 1966); **I. H. Marshall**, *Last Supper and Lord's Supper* (Exeter: Paternoster, 1980); **N. Martola**, «Eating the Passover Lamb in House-Temples at Alexandria: Some Notes on Passover in Filón», *Jewish Studies in a New Europe: Proceedings of the Fifth Congress of Jewish Studies in Copenhagen 1994 Under the Auspices of the European Association for Jewish Studies*, ed. U. Haxen, H. Trautner-Kromann y K. L. Goldschmidt Salamon (Copenhague: Reitzel, 1998) 521–31; **O. S. Rankin**, *The Origins of the Festival of Hanukkah: The Jewish New-Age Festival* (Edimburgo: T & T Clark, 1930); **H. H. Scullard**, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981); **J. B. Segal**, *The Hebrew Passover* (Londres: Oxford University Press, 1963); **E. Solis-Cohen**, ed., *Hanukkah: The Feast of Lights* (Filadelfia: Jewish Publication Society of America, 1965); **J. Tabory**, «Jewish Festivals in Late Antiquity», en *The Cambridge History of Judaism*, 4: *The Late Roman-Rabbinic Period*, ed. S. T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) 556–72; **H. Ulfgard**, *The Story of Sukkot: The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles* (BGBE 34; Tubinga: Mohr Siebeck, 1998).

G. H. Twelftree

G

GALILEA

La región de Galilea fue el escenario de gran parte del ministerio de Jesús, y la historia, así como la importancia social, económica y religiosa de la región, arrojan luz sobre los relatos del Evangelio de Jesús.

1. Historia y geografía
2. Sociedad y religión
3. Jesús y Galilea

1. Historia y geografía.

Originalmente el nombre hebreo *haggālîl* probablemente denotaba la región alrededor de Cedes, al noroeste del lago Hule (Jos 21:32; 1 Cr 6:61). Más adelante se refirió a toda la región que pertenecía a la tribu de Neftalí, incluida la parte oriental de Aser y la parte norte de Zabulón e Isacar. La desaparición del reino del norte, Israel (722/721 a. C.), trajo consigo una gran destrucción a la población judía y la inmigración de extranjeros paganos (2 Re 17:6; Tob 1:2); de ahí que comenzara a usarse el nombre «región de los gentiles» (*gālîl haggôyîm*) (Is 9:1). Durante la revuelta de los macabeos muchos de los judíos que quedaban fueron evacuados (1 Mac 5:23). El rey asmoneo Aristóbulo I conquistó Galilea (que ahora llevaba el nombre griego de *Galilaia*) en 104/3 a. C., con lo que una vez más quedó bajo dominio judío. Este rey obligó a la población gentil a convertirse al *judaísmo (Josefo, *Ant.* 13.318–19). Bajo Herodes el Grande (40–4 a. C.) y su hijo Herodes Antipas, quien gobernó hasta el 39 A. D., Galilea disfrutó de un tiempo de prosperidad (véase DINASTÍA HERODIANA). Después del corto reinado de Herodes Agripa I (41–44 A. D.) estuvo bajo el dominio directo de Roma (véase ROMA). El fracaso de los procuradores llevó al crecimiento de los zelotes, un *movimiento revolucionario nacionalista. Finalmente estalló la Guerra de los judíos (66 A. D.), que en Galilea ya había terminado en el 68 A. D. No fue sino hasta después de la caída de *Jerusalén (70 A. D.) que Galilea (Tiberias/Tiberíades) se convirtió en el centro del aprendizaje *rabínico.

En la época de Jesús las fronteras de Galilea eran como sigue (Josefo, *Bell.* 3.35–39): el límite sur era el borde norte de la llanura de Esdrelón. El límite oriental era el río Jordán, desde el lago Hule, al norte, hasta el

Mar de Galilea, al sur. El límite norte era Gischala (probablemente el lugar de origen de los padres de Pablo; véase Jerónimo, *Vir.* 3.5). El límite occidental era Cabul. Estas fronteras delimitaban un territorio de unos 40 kilómetros de diámetro. Podía llegarse a cualquier lugar en no más de dos días de viaje. Geográficamente, Galilea se puede dividir en tres zonas diferentes. La Baja Galilea, al sur, está compuesta por una región montañosa con llanuras ocasionales. La Alta Galilea, al norte, se eleva hasta una altura de 1200 metros; en tiempos del NT era muy boscosa y parcialmente intransitable. El valle del Jordán y el Mar de Galilea se encuentran a ca. 200 metros bajo el nivel del mar. El suelo fértil, las precipitaciones relativamente abundantes y un clima suave proporcionan buenas condiciones para la agricultura.

2. Sociedad y religión.

En tiempos de Jesús Galilea era una zona de exportación intensamente explotada para el trigo y las aceitunas, pero también para el vino. La actividad pesquera en el Mar de Galilea y la industria del pescado en salazón en la ciudad de Magdala eran de especial importancia (Josefo, *Bell.* 2.608–610; 3.443–445) (véase ECONOMÍA). Según *Josefo, por tanto, Galilea era una tierra rica y densamente poblada (Josefo, *Bell.* 3.42–43; *Vit.* 325). La población podría situarse entre las doscientas y trescientas mil personas. La riqueza, sin embargo, estaba repartida de forma muy desigual. Sin duda que junto a la clase alta rica había una clase media algo mayor en número que era habitual en los tiempos antiguos. Pero la mayoría de la población era de clase baja (aparceros, jornaleros). Además del rechazo a la clase gobernante romana por motivos religiosos, las necesidades sociales hicieron que prendiera un estado de ánimo que encontró su expresión en las actividades revolucionarias, sobre todo a partir de la segunda mitad de la década de los 40 A. D. en adelante. La inflexibilidad y audacia de los galileos era proverbial (Josefo, *Bell.* 3.41).

En tiempos del NT la gran mayoría de la población de Galilea era judía. La opinión de que la zona era en ese momento medio pagana es un mito científico moderno. Josefo se refiere repetidamente a la piedad de los galileos y su lealtad a la Torá. Las referencias neotestamentarias a un gran número de sinagogas en Galilea lo confirman (Mt 4:23; 9:35; Mc 1:39; Lc 4:14–15). Estas referencias son apoyadas por los hallazgos

arqueológicos (*GBL* 3.150712). En los estratos anteriores al año 70 hay una gran cantidad de baños rituales (*miqwaot*) y vasijas de piedra ritualmente puras pero no hay rastro de huesos de cerdo. Sin embargo, además de arameo nativo el conocimiento del griego estaba muy extendido; esto ya se puede apreciar a partir de nombres como Andrés y Felipe que figuraban entre los *discípulos de Jesús (véase IDIOMAS DE PALESTINA). Los habitantes de Jerusalén consideraban a Galilea como un lugar retrasado (véase Hch 2:7), peculiar en primer lugar por su dialecto (Mt 26:73), que se tragaba los sonidos laríngeos. El fariseísmo (véase FARISEOS) atrajo seguidores procedentes en su mayoría de la clase media de las ciudades más grandes de Galilea. Como gente del campo conservadora, sin embargo, la mayoría de los galileos antes del año 70 tenía sus reservas acerca de las innovaciones de la *halaká* farisaica. Ciertos comentarios despectivos de algunos rabinos indican que la antipatía era mutua (*y. Šabb.* 15d).

3. Jesús y Galilea.

Antes de su ministerio público Jesús vivió en Nazaret, situada en la Baja Galilea (Mt 2:22–23; 4:12–13; 13:54; Mc 6:1; Lc 4:16). Dedicó la primera parte de su actividad a Galilea (Mt 4:23; Mc 1:14, 39; Lc 4:15–16), sobre todo a las áreas de Corazín, Betsaida y Capernaum, en la orilla noroccidental del Mar de Galilea (Mt 11:21–24; Lc 10:13–15). Mateo probablemente no fue el primero en ver en esto el cumplimiento de la profecía veterotestamentaria de Isaías 9:1–2 (8:23–9:1, TM) (Mt 4:12–17: el propio Jesús hizo mediante este tipo de concentración geográfica una especie de señal como referencia encubierta a su afirmación mesiánica; véase EVANGELIOS, EL ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS). Algunos círculos judíos esperaban que la irrupción de los últimos tiempos tuviera lugar en el extremo norte de la tierra prometida. Incluso si el Evangelio de Juan es fiable al informarnos de las peregrinaciones de Jesús a Jerusalén, el plan esquemático de los sinópticos (primera Galilea, después Jerusalén) está justificado en ubicar el énfasis original de Jesús en Galilea. Las *parábolas de Jesús también dan testimonio de un ministerio intensivo en Galilea, ya que por lo general reflejan las condiciones específicas de la Galilea rural, tal como ha demostrado eficazmente el trabajo de J. Jeremias sobre las parábolas. Dado que desde inmediatamente después de la primera Pascua, el cristianismo

primitivo se propagó principalmente entre las ciudades helenizadas, este es un indicador notable de la fiabilidad de la tradición sinóptica.

Después de un tiempo predicando el *evangelio, Jesús tuvo que reconocer que no se estaba produciendo una conversión completa de los galileos. Por tanto, pronunció el juicio divino sobre los principales centros de su ministerio en Galilea (Mt 11:21–24 par.). El logion que encontramos en Lucas 13:13 también pertenece aquí; no puede servir como prueba de que *galileo* fuera otro término para referirse a los *zelotes* en tiempos del Nuevo Testamento. Después de esta llamada crisis galilea, y también debido al creciente peligro que presentaba el reyezuelo Herodes Antipas (Mt 14:13; cf. Lc 13:31–33), Jesús se retiró con sus más fieles discípulos a regiones situadas fuera de las fronteras de Galilea. Estas incluyeron las «colinas de Tiro» (Mc 7:24) y la Decápolis (Mc 7:31) o Gaulanitis (Mc 8:27). Esta retirada provocó tensiones que reflejan una situación que permite remontarse a los tiempos asmoneos y las relaciones entre los galileos y los gentiles de las zonas circundantes (Mc 7:24–30; cf. Mc 5:1–20). Esta es una clara indicación de que lo que se aprecia es el auténtico color local. Tanto Mateo (Mt 28:16–20) como Juan (Jn 21) son conocedores de las apariciones del Jesús *resucitado en Galilea, y Marcos debe presuponer lol mismo (Mc 14:28; 16:7). Así que es posible que iglesias cristianas judías se formaran en Galilea inmediatamente después de la primera Pascua (Hch 9:31; cf. Str-B I.159–60).

Véase también ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA; ECONOMÍA.

BIBLIOGRAFÍA. **A. Alt**, *Kleine Schriften* II (4ª ed.; Múnich: C. Kaiser, 1978) 361–455; **W. Bösen**, *Galiläa* (Stuttgart: KBW, 1985); **M. A. Chancey**, *The Myth of a Gentile Galilee* (SNTSMS 118; Cambridge: Cambridge University Press, 2002); ídem, *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus* (SNTSMS 134; Cambridge: Cambridge University Press, 2005); **S. Freyne**, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian* (Wilmington: M. Glazier, 1980); ídem, *Galilee, Jesus, and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations* (Filadelfia: Fortress, 1988); ídem, *Galilee and Gospel* (WUNT 125; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); **M. H. Jensen**, *Herod Antipas in Galilee* (2ª ed.; WUNT II/215; Tubinga: Mohr Siebeck, 2010); **E. M. Meyers**, *The Cultural Setting of Galilee, ANRW* II.19.1 (1979) 686–702; **B. Pixner**, *Paths of the Messiah and Sites of the Early Church from Galilee to Jerusalem*, ed. R. Riesner (San

Francisco: Ignatius Press, 2010); **R. Riesner**, «Galiläa», *GBL* 1.40–67; ídem, «Bethany Beyond the Jordan», *TynB* 38 (1987) 29–63; ídem, *Jesus als Lehrer* (3ª ed.; WUNT II/7; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988) 206–10; ídem, *Bethanien jenseits des Jordan: Topographie und Theologie im Johannes-Evangelium* (Giessen: Brunnen, 2002); **G. Theissen**, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien* (NTOA 8; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 63–84; **J. Zangenberg, H. W. Attridge y D. B. Martin**, eds., *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee* (WUNT 210; Tubinga: Mohr Siebeck, 2007).

R. Riesner

GENEALOGÍA

Una genealogía es una lista de los antepasados de una persona o grupo. Aunque los registros ancestrales existieron en varias sociedades antiguas del antiguo Oriente Próximo y en el mundo grecorromano, tales genealogías eran generalmente breve y solían estar relacionadas con la realeza. Las genealogías extensas se encuentran principalmente en hebreo y en círculos judíos. El Antiguo Testamento contiene aproximadamente veinticinco genealogías.

La palabra «genealogía» (*genealogia*) no aparece ni en la LXX (pero véase 1 Cr 5:1, donde si está el verbo *genealogeō*, que significa «inscribirse en una genealogía») ni en los Evangelios. El término solo se encuentra dos veces en el Nuevo Testamento, en 1 Timoteo 1:4 y Tito 3:9, y en ambos casos el autor advierte contra la especulación genealógica. Estos pasajes aparentemente no se refieren a las genealogías de Jesús, sino más bien a las genealogías veterotestamentarias de los patriarcas que encontramos en la literatura del Segundo Templo, y que algunos estaban empleando como base para una doctrina no paulina y un comportamiento moralmente dudoso.

Solo dos genealogías aparecen en el Nuevo Testamento: Mateo 1:1–17 y Lucas 3:23–38. Ambas son genealogías de Jesús. Si bien tienen mucho en común, difieren en cuanto a su ubicación dentro de la narración de los respectivos Evangelios y en varios detalles.

1. Genealogía de Mateo (Mt 1:1–17)
2. Genealogía de Lucas (Lc 3:23–28)
3. Comparación de las dos genealogías

1. Genealogía de Mateo (Mt 1:1–17).

Mateo comienza su Evangelio con una genealogía que contiene una lista de generaciones que se extienden desde Abraham a «Jesús, llamado el Cristo». Para los nombres de «Abraham» a «Zorobabel» (Mt 1:2–13a) la lista parece inspirarse en las genealogías que se encuentran en Génesis 4–11; Rut 4:18–22; 1 Crónicas 1–9, mientras que omite los nombres de tres reyes entre Joram y Uzías (también conocido como Azarías) en Mateo 1:8 (Ocozías, Joás [también conocido como Jeoás], Amasías) y también Eliacim (también conocido como Joacim) entre Josías y Jeconías (también conocido como Joaquín) en Mateo 1:11. Es imposible decir con certeza si Mateo desarrolló esta porción de la genealogía él mismo o adoptó una lista preexistente, en la que, presumiblemente, introduciría algunos elementos propios. Esta lista preexistente podría basarse en registros históricos sólidos (véase, por ejemplo, Eusebio, *Hist. eccl.* 3). Al final, la procedencia de la lista no marca muchas diferencias a la hora de su interpretación, ya que la genealogía encaja con la perspectiva de Mateo. La lista de Abiud a Jacob (Mt 1:13b-16a) puede haber derivado de una «genealogía popular de la casa real de David» (Brown) o de registros genealógicos de la familia de José.

La genealogía contiene un triple movimiento: el título o encabezado (Mt 1:1); la lista genealógica (Mt 1:2–16); la conclusión a modo de resumen (1:17). La lista genealógica se subdivide en tres secciones: desde Abraham hasta David (Mt 1:2–6a), desde David hasta la deportación (Mt 1:6b-11) y desde la deportación hasta Cristo (Mt 1:12–16). Esta subdivisión no se indica en la propia lista genealógica, pero se sugiere por la declaración resumida de Mateo 1:17.

El título (Mt 1:1) proporciona una introducción general al pasaje. Este versículo indica que el lector debe interpretar la siguiente lista como un «libro de la genealogía» (*biblos geneseōs*; la palabra *genesis* a veces significa «comienzo» [Mt 1:18]). Es llamativo que el evangelista identifique este pasaje como la genealogía «de Jesucristo», ya que las genealogías del Antiguo Testamento generalmente se nombran según el progenitor en lugar de la progenie (e.g., Gn 5:1; 10:1). Esta práctica en las genealogías veterotestamentarias refleja la convicción de que los descendientes adquieren sentido y significado en virtud del antepasado. Al invertir las expectativas del encabezado, Mateo da a entender que aquí los progenitores cobran sentido e importancia por su descendiente, Jesucristo.

El título de Mateo 1:1 contiene tres títulos cristológicos, y cada uno de ellos recibe un contenido concreto y un apoyo de la lista genealógica que sigue. Por otra parte, Mateo relaciona los títulos del encabezamiento con la lista genealógica mediante un quiasmo (véase Tabla 1).

Tabla 1. Quiasmo genealógico de Mateo

Mt 1:1	A B C	Cristo hijo de David hijo de Abraham
Mt 1:2-16	C' B' A'	Abraham (v. 2) David (v. 6) Cristo (v. 16)

A veces las disposiciones quiásticas enfatizan el miembro medio (C). Pero las consideraciones de que a menudo los miembros del A/A' se destacan en un quiasmo y que el Evangelio de Mateo no se refiere explícitamente en otro lugar a Jesús como «hijo de Abraham» sugieren que esta disposición apunta a la importancia relativa de Jesús como el *Cristo. Este pasaje puede indicar que las funciones de Jesús como *hijo de David e hijo de *Abraham, en virtud de su papel como Cristo, y que su filiación davídica y abrahámica derivan de su mesianismo. El evangelista lleva la lista genealógica a su clímax en Mateo 1:16: «Jesús, llamado el Cristo». Esta es una de las maneras en las que la genealogía da un contenido específico a los títulos cristológicos de Mateo 1:1: Jesús es el Cristo en tanto que lleva la historia de la salvación, que comenzó con Abraham, a su clímax o meta.

La lista genealógica contiene varios «interrupciones» en el patrón subyacente «A fue el padre de B». Por ejemplo, «y sus hermanos», se añade en Mateo 1:2, 11; y «Zara» aparece en Mateo 1:3. La interrupción más obvia se refiere a la inclusión de cuatro *mujeres en la lista: Tamar (Mt 1:3), Rahab y Rut (Mt 1:5) y «la mujer de Urías» (Mt 1:6). Se puede incluir también a *María en esta lista (Mt 1:16). Se han hecho varias propuestas principales al respecto. En primer lugar, algunos han argumentado que las cuatro mujeres fueron pecadores (por ejemplo, muchos de los padres de la iglesia, incluyendo Jerónimo [véase Heffern; Stauffer]), y que se las incluye en la genealogía para anticipar el papel de Jesús como salvador de los injustos (e.g., Mt 9:12–13). Son pocos hoy día los que sostienen este punto de vista, ya que el Antiguo Testamento

no presenta a estas mujeres como pecadores, y los judíos del primer siglo A. D. generalmente los tenían en alta estima.

Una segunda propuesta, representada especialmente por R. Brown, defiende que las cuatro mujeres compartieron dos cosas con María: irregularidades sexuales escandalosas en la unión con sus parejas y el compromiso de tomar la iniciativa, con el resultado de que jugaron un papel importante en el plan de Dios, de manera que «llegaron a ser consideradas como el instrumento de la providencia de Dios o de su Espíritu Santo» (Brown, 73). La combinación de la unión escandalosa y de la iniciativa propia se puede encontrar en el caso de Tamar, pero se hace difícil en el caso de las otras mujeres. Además, no está claro cómo María tomó la iniciativa. Por otra parte, la conexión entre la unión escandalosa, la iniciativa de las mujeres, y el Espíritu Santo no está clara. Brown trató de identificar una matriz compleja de características en su intento de poner a las cinco de las mujeres bajo un mismo paraguas, pero no fue capaz de demostrar que todas las características estuvieran presentes en cualquier de los casos o de establecer las interconexiones entre estas características.

Una tercera propuesta sostiene que las cuatro mujeres fueron gentiles, y que su presencia en la genealogía apunta al carácter universal de la llamada al *discipulado de Jesús (por ejemplo, Bauer; Heffern; Keener). Esta propuesta encuentra apoyo en la referencia al «hijo de Abraham», que podría señalar a Jesús como aquel que cumple la promesa a Abraham de que en el hijo (semilla) de Abraham serían benditas todas las naciones de la tierra (por ejemplo, Gn 22:18), en el hecho de que se nombre a Betsabé en Mateo 1:6 como «la mujer de Urías» (según 2 Sm, «el heteo»), y en el énfasis de Mateo en la incorporación de los gentiles al pueblo de Dios.

La dificultad de encontrar elementos comunes entre las cuatro mujeres ha llevado recientemente a J. Hood a plantear que Mateo quiere vincular a Tamar, Rahab, Rut y Urías. Este autor insiste en que todos ellos fueron considerados como extraordinariamente justos. Pero el hecho de que Mateo parezca destacar aquí la presencia de las mujeres debilita el atractivo de esta propuesta.

Mateo concluye el pasaje con el resumen de Mateo 1:17, que deduce de la lista que la historia de la salvación se puede dividir en tres grupos de catorce generaciones, que culminan en Jesucristo. Esta conclusión

apunta a la importancia del número «catorce». Posiblemente Mateo quiere que el lector tome este número como un duplo de «siete». A Mateo le gusta el número «siete», ya que lo emplea de manera sistemática, al igual que el resto de la tradición bíblica, para indicar la perfección o suficiencia; y en un punto llega a utilizar un múltiplo de «siete» para indicar una cantidad exagerada (Mt 18:22). Por lo tanto, el hecho de que la prehistoria del Mesías está marcada por «catorce» sugiere tanto que Jesús cumple a la perfección el papel de Cristo, hijo de David e hijo de Abraham, como que su aparición se produjo en el preciso momento en que el período de preparación estaba completo.

Además, es posible que el número «catorce» exprese una gematría basada en el nombre «David» (i.e., el valor numérico de las letras hebreas del nombre «David» asciende a catorce). Si esto es así, al igual que la inclusión de las mujeres (gentiles) en la genealogía corrobora la afirmación de que Jesús es el hijo de Abraham que trae la salvación a los gentiles, aquí la referencia a los catorce corrobora la afirmación de que Jesús es el hijo de David, el mesías-rey enviado específicamente a los judíos para traerlos a la salvación (cf. Mt 1:18–2:10).

El esquema 3×14 solo es posible debido a la omisión de cuatro nombres entre David y la deportación (Mt 1:6b-11), tal como se ha explicado anteriormente. También viene a complicarlo el hecho de que no se puedan discernir fácilmente catorce generaciones en el segundo (Mt 1:6b-11) y tercer (Mt 1:12–16) segmentos. Tal como está, o bien el segundo o bien el tercer segmento contienen tan solo trece generaciones. El lector tiene que contar a María como una generación, o considerar que aquellos que siguen a Jesús (la iglesia) constituyen la última generación, o contar a Jesús y el Cristo como generaciones separadas, o contar a Jeconías dos veces porque se le menciona en ambos lados de la referencia a la deportación, el evento que marca la ruptura entre el segundo y tercer segmentos.

Posiblemente, las omisiones en el segundo segmento representen eliminaciones accidentales por parte de quien compiló la genealogía, tanto si fue Mateo como un desconocido responsable de una forma anterior de la genealogía. También es posible que Mateo borrara deliberadamente estos nombres con el fin de construir el esquema simétrico, eligiendo extractar las tres generaciones después de Joram a causa de la maldición que cayó sobre los descendientes de Acab, cuya

hija Atalía contrajo matrimonio con Joram (1 Re 21:21). Al final, esta omisión de nombres no supone un problema real, ya que en las genealogías frecuentemente se omitían generaciones basándose en el principio de que un nieto o descendiente más remoto se consideraba un hijo (véase Mt 1:1).

2. Genealogía de Lucas (Lc 3:23–38).

La genealogía de Lucas consiste en una lista de setenta y ocho nombres (incluido «Dios») que se mueve en orden ascendente desde Jesús, a través de Adán, hasta Dios. En contraste con la genealogía de Mateo, el mensaje teológico de este pasaje no depende de una gran estructuración interna. Muchos estudiosos han creído ver aquí la agrupación de los nombres en bloques de siete. Y algunos han sugerido que la genealogía se estructuró originalmente de acuerdo con once períodos, cada uno conteniendo siete generaciones, lo que posiblemente indicaría que la historia del mundo se ha estado moviendo hacia el duodécimo período de plenitud escatológica o apocalíptica (similar a *1 En* 93;. *2 Bar* 53–74; *4 Esd* 14:11). Pero incluso si tal era la forma original de la genealogía, esta estructuración en siete partes no parece reflejar los énfasis teológicos propios de Lucas. El resto de Lucas-Hechos no muestra ningún interés en la periodización apocalíptica, y Lucas parece haber debilitado el efecto de la genealogía original al invertir el orden, de modo que llegue a su culminación no en el cumplimiento apocalíptico final sino más bien al principio, en Adán el hijo de Dios.

Por lo tanto, la genealogía de Lucas en su forma actual alcanza su clímax en Adán, y finalmente en Dios. Esta consideración explica su colocación dentro de la narración de Lucas y su función teológica dentro de Lucas-Hechos. La genealogía sigue inmediatamente después del *bautismo de Jesús, cuando Dios declara: «Tú eres mi Hijo amado» (Lc 3:22), y precede al relato de la tentación, en el que el diablo se dirige a Jesús en dos ocasiones como «el Hijo de Dios» (Lc 4:3, 9). Como tal, la genealogía sugiere que la filiación divina que perteneció a la humanidad en su conjunto pero que se había visto seriamente comprometida en la caída como resultado de que Adán sucumbiera a la tentación, se realiza a través de Jesús, precisamente, en su papel de Hijo de Dios que cumple las promesas de la alianza que Dios le hizo a David (Lc 1:26–35) y que inaugura el *reino escatológico de Dios gracias a su obediencia a Dios a

través del empoderamiento del Espíritu de Dios (Lc 3:21–23; 4:1–21). Aunque Lucas-Hechos no contiene ninguna referencia adicional a Adán, esta interpretación de la humanidad aparece expresada en Hechos 17:22–31 y se refleja en varias corrientes del cristianismo neotestamentario (Rom 15:14; 1 Cor 15:22, 45; 1 Tim 2:13–14; Ap 12:9; 20:2).

3. Comparación de las dos genealogías.

Las genealogías de Mateo y de Lucas coinciden en la sección que se ocupa de las generaciones entre Abraham y David (con alguna variación en la ortografía). También convienen en que Salatiel y Zorobabel se encuentran entre los progenitores de Jesús, y en que Jesús es el hijo de José. Pero además del hecho de que la genealogía de Lucas es mucho más larga y progresa orden ascendente en lugar de descendente, los nombres individuales en las respectivas genealogías difieren casi por completo después de mencionar a David. Resulta especialmente destacable el hecho de que Lucas trace la filiación davídica de Jesús a través de Natán en lugar de hacerlo a través de Salomón (como sí hace Mateo), y que Lucas identifique como padre de José a Elí en vez de Jacob (como Mateo). La inclinación de la genealogía lucana a trazar el linaje de Jesús a través de Natán en lugar de Jeconías puede provenir de la maldición de Jeremías sobre los descendientes de Jeconías (Jr 22:24–30), con la consecuente convicción de que Dios escogió traer al Mesías a través de la línea davídica no real de Natán. Las otras diferencias entre las dos genealogías se han explicado sobre la base del matrimonio levirático (la práctica de un hombre de casarse con la viuda de un hermano o pariente cercano sin hijos y criar a los hijos en nombre del familiar fallecido [véase Dt 25:5–10]) o la adopción. Algunos estudiosos han afirmado que las diferencias pueden explicarse por una preocupación por la función en lugar de la estricta procreación biológica; por ejemplo, se dice que Mateo desea dar a entender que Salatiel y Zorobabel funcionaban como sucesores del gobierno davídico en vez de ser físicamente descendientes del linaje real, y que esa preocupación por la función, frente a la procreación literal, concuerda con el carácter y las expectativas de lectura de las genealogías antiguas (Nolland). Aunque por lo menos algunas de estas explicaciones son plausibles, no existen pruebas concretas. Los especialistas han afirmado

cada vez más que el objetivo principal de las genealogías del NT es teológico (por ejemplo, Marshall; Brown; Nolland), y por tanto mantienen que la clave para la comprensión de las divergencias entre las genealogías es sondear sus énfasis cristológicos distintivos.

Véase también ABRAHAM, ISAAC Y JACOB; NACIMIENTO DE JESÚS; MARÍA, MADRE DE JESÚS; HIJO DE DAVID; HIJO DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA. **D. R. Bauer**, «The Literary and Theological Function of the Genealogy in Matthew's Gospel», en *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies*, ed. D. R. Bauer y M. A. Powell (SBLSymS 1; Atlanta: Scholars Press, 1996); **K. Bornhäuser**, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu: Versuch einer zeitgenössischen Auslegung von Matthäus 1 und 2 und Lukas 1–3* (BFCT 2/23; Gütersloh: Bertelsmann, 1930); **R. E. Brown**, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (ed. rev.; Nueva York: Doubleday, 1993) - existe edición castellana: El nacimiento del Mesías (Madrid: Cristiandad, 1982); **A. D. Heffern**, «The Four Women in Matthew's Genealogy of Christ», *JBL* 31 (1912) 61–81; **J. B. Hood**, *The Messiah, His Brothers, and the Nations (Matthew 1:1–17)* (LNTS 441; Londres: T & T Clark, 2011); **J. Jeremias**, *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period*, trad. F. H. Cave y C. H. Cave (Filadelfia: Fortress, 1969) - existe edición castellana: Jerusalén en tiempos de Jesús (Madrid: Cristiandad, 2000); **M. D. Johnson**, *The Purpose of the Biblical Genealogies: With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus* (2ª ed.; SNTSMS 8; Cambridge: University Press, 1988); **C. Keener**, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); **J. Nolland**, *Luke 1–9:20* (WBC 35A; Dallas: Word, 1989); **R. L. Overstreet**, «Difficulties of New Testament Genealogies», *GTJ* 2 (1981) 303–26; **E. Stauffer**, «Jeschu Ben Mirjam (Mk 6:3)», en *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honor of Matthew Black*, ed. E. E. Ellis y M. Wilcox (Edimburgo: T & T Clark, 1969); **R. R. Wilson**, *Genealogy and History in the Biblical World* (YNER 7; New Haven, CT: Yale University Press, 1977).

D. R. Bauer

GENESARET, MAR DE. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

GENTE, MULTITUD

La «gente», el «pueblo» o la «multitud» hacen referencia a la

población anónima de *Israel, el pueblo llano que forma la audiencia que escucha la enseñanza de Jesús, es testigo de sus sanidades y exorcismos y responde positiva o negativamente a su ministerio.

1. Terminología y naturaleza del estudio
2. Funciones narrativas habituales
3. Presentaciones individuales de los Evangelios

1. Terminología y naturaleza del estudio.

En los Evangelios se utilizan varios términos griegos para referirse a grupos de personas o multitudes. Los más habituales son *ochlos* («multitud»), *laos* («pueblo») y *plēthos* («multitud»). A veces se emplean como sinónimos y otras con distintos matices. *Ochlos* aparece como nombre colectivo (100x) y como plural (49x). Generalmente los dos son sinónimos (indican una multitud de personas), aunque el último en ocasiones se refiere a grupos reunidos en un lugar (Mt 4:25). *Laos* aparece cincuenta y cinco veces, todas menos una (Lc 2:31) como nombre colectivo (en singular). La mayoría de ellas se encuentran en el Evangelio de Lucas (36x), que siempre utiliza el singular para referirse al pueblo de Israel. *Plēthos* aparece nueve veces en los Evangelios para referirse a multitudes compuestas por personas. En el Evangelio de Juan frecuentemente se identifica a las multitudes como *hoi Ioudaioi* («los judíos» [véase el apartado 3.4]). Evidentemente, los estudios léxicos por sí solos resultan insuficientes para abordar este tema, ya que las masas anónimas o las multitudes se pueden identificar con verbos en tercera persona del plural (Mc 1:22, 27) o participios sustantivados (Mc 6:44; 11:9; 15:29; Lc 2:47).

Un análisis histórico de las multitudes que siguieron a Jesús sugiere que estaban compuestas fundamentalmente por el habitual «pueblo de la tierra» (heb. *ʿam hāʾāretz*), mayormente campesinos pobres, artesanos y pescadores. Se dice que estaban presentes hombres, mujeres y niños. A menudo se presenta a las multitudes como necesidades, que siguen a Jesús por sus *milagros, su enseñanza atrayente y su capacidad para alimentar a las masas. Sin duda que la mayoría eran judíos, aunque Jesús también atrajo multitudes procedentes de regiones predominantemente *gentiles.

Pero más útil que un estudio histórico es un análisis narrativo y teológico que se fije en la función de las multitudes dentro del

argumento de cada Evangelio y el modo en que contribuyen a los temas teológicos de los evangelistas. La multitud funciona como un personaje narrativo cuando se presenta a grupos que comparten rasgos similares y actúan al unísono. Primero analizaremos las funciones narrativas habituales y luego los cuatro retratos distintivos de los Evangelios.

2. Funciones narrativas habituales.

2.1. Indicación de popularidad o renombre. Una de las funciones narrativas más habituales de la multitud es la de indicar la inmensa popularidad de Jesús. Grandes multitudes vienen a Jesús, y no solo de *Galilea, sino también de las regiones circundantes (Mt 4:25). La multitud es tan grande que debe sentarse en una barca y alejarse de la orilla para enseñarles (Mt 13:2; Mc 4:1). Incluso cuando Jesús trata de apartarse con sus *discípulos, la marea de gente es incesante (Mc 3:7, 20; 5:21). El motivo es el entusiasmo generado por la enseñanza de Jesús (Mt 8:1; Mc 2:13; 10:1; Lc 5:1; Jn 8:2) y sus milagros (Mt 19:2; Lc 5:15; 9:11; Jn 6:2; 12:9, 18). Desde una perspectiva narrativa, el tamaño de la multitud demuestra la importancia de la persona.

2.2. Respuesta representativa de la población. Una segunda función narrativa habitual de la multitud es la de identificar cómo estaba respondiendo la población general al mensaje y ministerio de Jesús. La respuesta más habitual es el asombro. Las multitudes se maravillan de la enseñanza de Jesús (Mt 7:28; 22:33; Mc 1:22; 11:18), sus milagros (Mt 9:33; 12:23; Mc 1:27; Lc 7:16; 11:14) y su presencia (Mc 9:15). Están encantadas con sus ingeniosas conversaciones con los líderes religiosos (Mc 12:37; Lc 13:17). El propio Jesús identifica a la multitud como barómetro de la respuesta popular cuando le pregunta a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que soy yo?» (Lc 9:18). La respuesta de la multitud no siempre es positiva; puede ser escéptica (Jn 7:20), triste (Lc 23:48), dividida (Jn 7:12) o virulentamente contraria (Mt 27:25).

2.3. Personificación de una gran necesidad. En alguna ocasión la presencia de la multitud funciona como un marco social de necesidad física y espiritual. Jesús contempla las multitudes y tiene compasión de ellas porque son como ovejas sin *pastor (Mt 9:36; Mc 6:34). Multitudes de personas necesitadas de *sanidad y exorcismo persiguen incansablemente a Jesús (Mt 12:15; 15:30; Lc 4:42). Antes de la alimentación de los cinco mil, Jesús expresa simpatía por la multitud

hambrienta (Mt 15:32; Mc 8:2; Lc 9:13; Jn 6:5).

2.4. Un obstáculo que debe ser vencido. Frecuentemente las multitudes de los relatos funcionan como obstáculos. En los Evangelios pueden ser un obstáculo para aquellos que tratan de alcanzar a Jesús o un obstáculo para un Jesús que intenta alcanzar los objetivos de su ministerio. «A causa de la multitud» cuatro hombres se ven imposibilitados de llegar hasta Jesús con su amigo paralítico (Mc 2:4), y la familia de Jesús no puede llegar a él por la misma razón (Lc 8:19). Zaqueo quiere ver a Jesús, pero su altura y la multitud lo hacen imposible (Lc 19:2). En un momento dado, Jesús y sus discípulos no pueden comer debido a la cantidad de gente que hay a su alrededor (Mc 3:20). Jesús debe huir de las multitudes para poder tener un tiempo de reflexión con Dios (Lc 4:42) y para sanar a un hombre en privado (Mc 7:33). A veces las multitudes pueden ser un obstáculo favorable a Jesús, como cuando los dirigentes religiosos no pueden encontrarlo porque se escabulle «entre la mucha gente» (Jn 5:13, NVI).

2.5. Una fuerza amenazadora. Relacionado con la función del obstáculo está el papel de la multitud como fuerza amenazadora, bien sea en contra de Jesús o de sus enemigos. La amenaza es positiva cuando Herodes quiere eliminar a Juan pero teme al pueblo, que lo considera un *profeta (Mt 14:5). De modo parecido, los líderes religiosos tienen miedo de arrestar a Jesús a causa de la multitud (Mt 21:26, 46; Mc 12:12; 14:2; Lc 20:6; 22:2, 6). Una multitud también se convierte en una amenaza para Jesús con ocasión de su arresto en el huerto de *Getsemaní (Mt 26:47) y cuando los principales sacerdotes y ancianos incitan al pueblo para que pida su ejecución (Mt 17:20).

2.6. La audiencia de Jesús en contraposición con los discípulos. Algunas veces la multitud es simplemente la audiencia amorfa de Jesús a la que hay que distinguir de los discípulos. Mientras Jesús habla a las multitudes con *parábolas, a los discípulos se lo explica todo en privado (Mt 13:34, 36). Jesús manda a sus discípulos por delante de él y ministra por separado a la multitud (Mt 14:22). Hay ocasiones en que se menciona a la multitud simplemente para mostrar que la enseñanza de Jesús iba dirigida a una audiencia más amplia que los discípulos (Mc 8:34; Lc 7:11).

3. Presentaciones individuales de los Evangelios.

3.1. Marcos. Marcos prefiere *ochlos* a los demás términos, y solamente utiliza *laos* y *plēthos* dos veces cada uno. *Ochlos* aparece treinta y ocho veces en Marcos, todas ellas, menos uno, en singular. En el plano más básico, la multitud en Marcos representa el segundo nivel de los oyentes de Jesús, aquellos que están fuera de la esfera de los doce discípulos pero que también son receptores del mensaje y ministerio de Jesús. Al igual que los Doce, la multitud acompaña a Jesús en el camino (Mc 10:46), escucha su enseñanza (Mc 2:13; 4:1–2; 7:14; 10:1), y se maravilla ante esa enseñanza (Mc 1:22, 27; 6:2; 11:18) y los milagros (Mc 1:27; 2:12; 5:20; 7:37). Jesús habla tanto a los Doce como a la multitud cuando dice que todos los que quieran ser discípulos suyos deben negarse a sí mismos, tomar su cruz y seguirle (Mc 8:34–9:1).

Sin embargo, cuando se la concibe como potenciales discípulos (Mc 8:34), la multitud está fuera de los Doce y de su relación especial con Jesús. El Señor huye de las multitudes para estar con sus discípulos (Mc 4:35; 6:31, 45) y a menudo enseña privadamente a los Doce después de haber enseñado a la gente (Mc 4:10; 7:17; 9:28; 10:10). Los Doce participan activamente en el ministerio de enseñanza, predicación y exorcismos de Jesús, pero las multitudes no (Mc 3:14–15; 6:7–14).

Las multitudes también simbolizan las grandes necesidades espirituales en Israel y por consiguiente son objeto de la compasión de Jesús. Jesús tienen compasión de ellas «porque son como ovejas que no tienen pastor» (Mc 6:34). En el segundo milagro de alimentación de Jesús, antes de repartir los panes y los peces, les dice a sus discípulos: «Tengo compasión de la gente» (8:2).

Del mismo modo que las multitudes representan a Israel en su necesidad espiritual, también representan a la nación en su rechazo del Mesías (véase CRISTO). Es bien sabido que los discípulos en el Evangelio de Marcos son principalmente un modelo negativo, ya que no alcanzan a comprender la naturaleza del ministerio de Jesús (Mc 4:13; 7:18; 8:32; 9:32) y actúan con orgullo y egoísmo (Mc 9:38; 10:13, 37, 41). No obstante, si bien los discípulos de Jesús le abandonan durante su arresto (Mc 14:50; cf. Mc 14:66–72), las multitudes, incitadas por los líderes religiosos, buscan activamente su ejecución (Mc 15:8–15). Los discípulos, y eso lo sabe el lector, serán restaurados y continuarán el ministerio de Jesús (Mc 10:39; 13:9–13; 14:28; 16:7); las multitudes, sin embargo, han rechazado al Mesías y sufrirán las consecuencias.

3.2. Mateo. Como en Marcos, la palabra más frecuente en Mateo para referirse a la población en general es *ochlos* (50x). Sin embargo Mateo prefiere el plural (31x) al singular (19x). *Laos* («pueblo») aparece en catorce ocasiones, pero *plēthos* ninguna en absoluto. Al igual que en Lucas (véase el apartado 3.3), Mateo utiliza *laos* en el sentido de la LXX para referirse a la nación de Israel (heb. *hāʿām*).

En líneas generales, la presentación mateana de las multitudes se hace eco de la de Marcos. Grandes multitudes siguen a Jesús durante todo su ministerio en Galilea. Las multitudes, aunque no pertenecen a la esfera de los discípulos, son receptoras de la enseñanza de Jesús y de su ministerio. Andan detrás de él en todo momento (Mt 8:18; 13:2), se maravillan de su enseñanza (Mt 7:28; 22:33), y lo buscan para ser sanados (Mt 4:23–24; 14:14; 15:30; 19:2). Jesús tiene compasión de ellos porque están hostigados y desvalidos, como ovejas sin pastor (Mc 9:36). En Mateo parece haber una mayor sensación de lealtad a Jesús, y en siete ocasiones Mateo dice que las multitudes «seguían» a Jesús (Mt 4:25; 8:1; 12:15; 14:13; 19:2; 20:29; 21:9).

Es conocido que la presentación mateana de los líderes religiosos es significativamente más negativa que la de Marcos. En este sentido, las multitudes funcionan como contrapunto positivo de los *escribas y *fariseos. Los dirigentes religiosos acusan a Jesús de *blasfemia cuando le ofrece el *perdón de pecados a un paralítico (Mt 9:3), pero la multitud se maravilla y glorifica a Dios cuando Jesús sana a aquel hombre (Mt 9:8). Los fariseos dicen que Jesús echa fuera *demonios por el poder de Satanás (Mt 12:24), mientras la multitud se pregunta si este podría ser el *«Hijo de David» (Mt 12:23). Al aproximarse Jesús a Jerusalén las multitudes parecen convencidas y proclaman: «¡Hosanna al Hijo de David!» (Mt 21:8–9). Durante la última semana de Jesús en Jerusalén los dirigentes religiosos tratan en repetidas ocasiones de atraparle (Mt 21:23–22:46), pero las multitudes se maravillan de su enseñanza (Mt 22:33).

Y sin embargo, al final, las multitudes carecen de fe y siguen estando fuera del ámbito del discipulado. Parecen debatirse entre si Jesús es el Hijo de David (Mesías) o simplemente un profeta (Mt 16:13–14; 21:9, 11). Al grupo que viene a arrestar a Jesús se le identifica como una «multitud» (Mt 26:47, 55), y en el juicio de Jesús «todo el pueblo» (*pas ho laos*) clama contra él, diciendo: «Su sangre sea sobre nosotros, y sobre

nuestros hijos». La voluble multitud se ha vuelto ahora contra Jesús, perdiéndose la promesa del discipulado y convirtiéndose en el objeto de la ira de Dios.

J. Cousland trata de armonizar la perspectiva aparentemente esquizofrénica que tiene Mateo de las multitudes afirmando que el autor está proyectando referentes extratextuales de su propio mundo social en la historia. Los judíos incrédulos de su tiempo se encuentran a mitad de camino entre la iglesia, que es el nuevo pueblo de Dios, y el enemigo de la iglesia, que es el fariseísmo emergente, representado en la historia de Mateo por los líderes religiosos. Si bien los dirigentes religiosos están irremediablemente perdidos, los judíos incrédulos de su tiempo todavía tienen la oportunidad de responder. En resumen, aunque Mateo se ha divorciado del *judaísmo normativo, está involucrado en una «batalla por la custodia» del propio pueblo judío (Cousland, 287).

3.3. Lucas. Igual que Mateo y Marcos, Lucas frecuentemente utiliza *ochlos* para referirse a la multitud anónima que sigue a Jesús (41x [25 sing., 16 pl.]). La contribución más característica de Lucas, sin embargo, es su preferencia por la forma singular de *laos*, en alusión al pueblo de Israel (35x). El plural solamente aparece en Lucas 2:31, donde hace referencia a las naciones gentiles. *Laos* puede ser un sinónimo de *ochlos*, generalmente en alusión a las multitudes que siguen a Jesús. Ambos términos se usan para aquellos que escuchan la enseñanza de Jesús (Lc 5:3, 15; 6:17–18), que se maravillan y alaban a Dios por las sanidades que realiza Jesús (Lc 11:14; 13:17; 18:43) y que sirven de obstáculo a los líderes religiosos que tratan de prender a Jesús en *Jerusalén (Lc 19:48; 20:19; 22:2, 6).

Más habitualmente, *laos* tienen el sentido más especializado de la LXX como el pueblo o la nación de *Israel (heb. *hāʿām*). Esto encaja con el énfasis teológico de Lucas en el remanente del Israel fiel, que es el continuador del nuevo pueblo de la alianza de Dios. Entre las habituales frases lucanas están «todo el pueblo» (*pas ho ochlos* [Lc 2:10; 3:21; 7:29; 8:47; 9:13; 18:43; 19:48; 20:6, 45; 21:38; 24:19]) y la «multitud del pueblo» (*to plēthos tou laou* [Lc 1:10; 6:17; 23:27]).

En general, la presentación que hace Lucas del pueblo es más positiva que las de Marcos y Mateo. Lucas no incluye las denuncias de Jesús sobre «este pueblo» que adora a Dios de boca pero cuyo corazón está lejos de él (Mt 15:8; Mc 7:6–6, citando Is 6:9–10; cf. Is 6:9–10 en Mt

13:14–15). No son las multitudes, sino solo los principales sacerdotes y gobernantes los que claman pidiendo la crucifixión de Jesús (Lc 23:13, 18; en contraste con Mt 27:15, 25; Mc 15:11). Mientras Mateo y Marcos describen al pueblo que pasa por el lugar de la crucifixión burlándose de Jesús, Lucas dice únicamente que «estaban mirando» (Lc 23:35). Solo Lucas registra que esta multitud allí reunida se volvió con pesar, «golpeándose el pecho» (Lc 23:48). Esta presentación más favorable del pueblo prepara al lector para los primeros capítulos de Hechos, donde la predicación de la *resurrección cuenta con una recepción positiva entre el pueblo de Jerusalén.

3.4. Juan. Juan utiliza el término *ochlos* en veinte ocasiones (*laos* 3x; *plēthos* 2x), con algunas de las mismas funciones que en los sinópticos. Grandes multitudes siguen a Jesús debido a su reputación de *maestro y sanador (Jn 6:2, 22; 12:9, 12). Algo peculiar de Juan es que se describe a la multitud como dividida en torno a la cuestión de la identidad de Jesús (Jn 7:12, 20, 31, 40–43).

Más habitualmente el Evangelio de Juan se refiere al pueblo como *hoi Ioudaioi* («los judíos» [67x]). Esto refleja el *Sitz im Leben* joánico, donde la comunidad cristiana joánica de finales del siglo I se encuentra cada vez más alienada de la sinagoga. Aunque naturalmente Jesús y sus discípulos eran judíos, lo que una vez fue un debate interno entre judíos se ha convertido ahora en un debate entre judíos y cristianos, una realidad que se retrotrae al ministerio de Jesús. En algunos contextos, *Ioudaioi* se refiere claramente a los líderes religiosos (e.g., Jn 5:10, 15, 16; 9:22; 19:38), y en otros a la población judía en general. Esto representa un reto para los traductores bíblicos, que deben decidir en cada caso si traducir *Ioudaioi* como «dirigentes judíos», «judíos» o simplemente «el pueblo» (véase NLT, TEV, CEV, NCV, NET, TNIV, notas en HCSB). Los judíos/el pueblo (*Ioudaioi*) pueden tener una opinión favorable (Jn 7:35; 8:31; 11:36, 45) o dividida (Jn 10:19) sobre Jesús, pero lo más habitual es que se muestren escépticos o abiertamente hostiles. Cuestionan sus afirmaciones (Jn 8:57), dudan de sus milagros (Jn 2:18; 9:18), le acusan de estar poseído por el demonio (Jn 8:48, 52), conspiran para matarlo (Jn 7:1) y tratan de apedrearlo (Jn 10:31; 11:8). Finalmente presionan a Pilato para que lo crucifique (Jn 19:7, 12, 15). Con algunas notables excepciones, Juan presenta a la multitud de fondo como representante de los judíos incrédulos, tanto los que muestran

hostilidad hacia Jesús durante su ministerio público como aquellos que se oponen a la iglesia en la época de Juan. En un sentido más amplio, en el Evangelio de Juan forman un paralelismo con «el mundo», las fuerzas del mal que se oponen al propósito de Dios en el *mundo.

Véase también APÓSTOL; DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; ANCIANOS; FAMILIA; GENTILES; ISRAEL; FARISEOS; ESCRIBAS.

BIBLIOGRAFÍA. **W. Carter,** *John: Storyteller, Interpreter, Evangelist* (Peabody, MA: Hendrickson, 2006) 67–73; **J. R. C. Cousland,** *The Crowds in the Gospel of Matthew* (NovTSup 102; Leiden: E. J. Brill, 2002); **R. A. Culpepper,** *Anatomy of the Fourth Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1983) 125–32; **L. Kierspel,** *The Jews and the World in the Fourth Gospel: Parallelism, Function, and Context* (WUNT 2/220; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **J. D. Kingsbury,** *Matthew as Story* (Filadelfia: Fortress, 1986) 23–24; **E. S. Malbon,** «Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers», *NovT* 28 (1986) 104–30; **R. Meyer y H. Strathmann,** «λαός», *TDNT* 4:29–57; **R. Meyer y P. Katz,** «ὄχλος», *TDNT* 5:582–90; **P. S. Minear,** «The Disciples and the Crowds in the Gospel of Matthew», en *Gospel Studies in Honor of Sherman Elbridge Johnson*, ed. M. H. Shepherd y E. C. Hobbs (AThRSup 3; Evanston, IL: Anglican Theological Review, 1974) 81–109; **D. Rhoads y D. Michie**

, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (2ª ed.; Mineápolis: Fortress, 1999) - existe edición castellana: Marcos como relato (Salamanca: Sígueme, 2002); **R. C. Tannehill,** *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 1: *The Gospel according to Luke* (Filadelfia: Fortress, 1986) 143–66.

M. L. Strauss

GENTILES

La inclusión de los no judíos, o «gentiles», dentro de la comunidad de la alianza era un asunto polémico en la iglesia primitiva (por ejemplo, Hch 10; 15). No es sorprendente que la misión a los gentiles y la relación de Jesús con los gentiles sean temas importantes en las tradiciones evangélicas. Si bien la evaluación que hacen los evangelistas del fenómeno es abigarrada y contiene matices, cada uno trata de explicar la transformación de la iglesia de un movimiento predominantemente judío a una comunidad multiétnica.

1. Terminología

2. Gentiles en el Evangelio de Marcos
3. Gentiles en el Evangelio de Mateo
4. Gentiles en el Evangelio de Lucas
5. Gentiles en el Evangelio de Juan
6. Gentiles y el Jesús histórico

1. Terminología.

El término *gentiles* se deriva de la palabra latina *gens* («nación») y traduce frecuentemente la palabra hebrea *gôyim* o el término griego *ethnē*. En el NT, *ethnos* (o cualquiera de sus formas) aparece 162 veces, aproximadamente una cuarta parte de ellas se encuentran en los Evangelios (39×). *Ethnos* a menudo se refiere a naciones o individuos no judíos (Mt 10:5; Mc 10:42; Lc 2:32), pero el término también puede referirse a cualquier grupo unido por una cultura o tradiciones comunes. De hecho, en algunos contextos *ethnos* se utiliza en referencia a la nación judía (Lc 7:5; Jn 18:35) o, más en general, a todas las naciones, incluyendo judíos y gentiles (Hch 17:26). La distinción es importante, y varios pasajes dependen de la interpretación de este término (por ejemplo, Mt 21:43; 28:19).

Es importante señalar que la identificación de los gentiles en el NT no se puede reducir a la presencia de un solo término léxico. Además de *ethnos*, también se emplea toda una constelación de términos distintos para describir a aquellos que se encuentran fuera del marco judío, entre los que se encuentran *ethnikos* (Mt 5:47; 6:7; 18:17), *dēmos* (Hch 12:22), *hellēn* (Jn 7:35; 12:20), *hellēnis* (Mc 7:26), *laoi* (Lc 2:31) y *ochlos* (Mc 7:33; 8:34). Más allá de esta terminología léxica, los evangelistas también emplean características contextuales para retratar la condición de extranjeros de ciertos individuos o grupos de personas. Con este fin, los evangelistas usan hábilmente la vocación (Mt 8:5; Mc 15:39; Lc 7:2), el espacio geopolítico (Mt 15:22; Mc 3:8; Jn 4:5) y otras marcas narrativas (Mc 5:11) para ayudar a delimitar la identidad cultural.

2. Gentiles en el Evangelio de Marcos.

En la historia de Marcos, la identificación de los gentiles tradicionalmente se ha entendido en términos un tanto limitados, y muchos han argumentado que la misión a los *gentiles comienza solo como consecuencia de la muerte de Jesús (Mc 13:10; 14). Estudios académicos más reciente ha cuestionado esta conclusión y llamado la

atención sobre la importancia de los gentiles y la misión a los gentiles en el relato de Marcos (Wefald; Svartvik; Iverson).

2.1. Los viajes gentiles de Marcos. Para Marcos, la misión a los gentiles deriva, tanto pragmática como teológicamente, del ministerio de Jesús. La expansión del *reino y la inclusión de los gentiles son anticipados por el ministerio rompedor de barreras de Jesús (Mc 2:1–12, 15–17, 21–22), los dichos y *parábolas sobre el crecimiento del reino (Mc 4:21–23, 26–32), y la manera en que Jesús recibe a los gentiles en la patria judía (Mc 3:7–12). La misión formal a los gentiles, sin embargo, comienza cuando el Jesús marcano atraviesa el mar y cruza a la región de los gadarenos/gerasenos (Mc 5:1–20). La presencia de cerdos confirma el contexto gentil, y aunque Jesús recibe una respuesta mixta, la proclamación del hombre gentil prepara el terreno para el regreso de Jesús en Marcos 7:31–8:9. Los posteriores viajes más allá del territorio judío acentúan la importancia de la inclusión de los gentiles (Mc 7:24–8:9; 8:22–9:29). A pesar de la renuencia de los discípulos a aceptar la misión (Mc 6:45–52; 8:14–21), los movimientos de Jesús sugieren que las bendiciones del reino son para aquellos que son puros de corazón, con independencia de su identidad étnica (Mc 7:24–30; 8:1–9, 22–26; 9:14–29). Aunque Jesús ha venido al pueblo escogido de Dios, es mayoritariamente rechazado e incomprendido por la clase dirigente religiosa (Mc 2:1–3:6; 3:20–35; 6:1–6a, 14–29; 7:1–23; 8:11–13; 10:2; 11:15–12:44). Los gentiles son los primeros en identificarlo como aquel en quien se cumplen las expectativas mesiánicas (Mc 7:36–37), y es en territorio gentil (en las cercanías de Cesarea de Filipo [Mc 8:27]) y entre los gentiles que Jesús permite por primera vez a todas las personas, independientemente de su identidad étnica, a seguirlo, si están dispuestas a negarse a sí mismas y tomar su cruz (Mc 8:34–37).

La estructura de la narración de Marcos revela además la preocupación del evangelista por la misión a los gentiles. Así como la misión judía es inaugurada con la curación de un endemoniado (Mc 1:21–28), también es un exorcismo el primer milagro realizado en territorio gentil (Mc 5:1–20). Asimismo, igual que Jesús sana a la hija de un hombre judío (Mc 5:21–24, 35–43), también lo hace con la hija de un suplicante gentil (Mc 7:24–30). No parece casual, entonces, que después de que Jesús multiplique los panes y los peces entre los cinco mil (judíos [Mc 6:31–44]), también realice un milagro similar entre los gentiles (Mc

8:1–9). Aunque a *Israel se le da estatus preferente (Mc 7:27), el ministerio de Jesús a los gentiles es paralelo a su ministerio entre los judíos. Además, a medida que la misión a los gentiles cobra impulso y se intensifica la resistencia por parte de los judíos, la historia dedica mayor atención a incursiones de Jesús en territorio extranjero al tiempo que minimiza las actividades en suelo judío (hasta la pasión). El efecto narrativo es una afirmación estructural de la perspectiva teológica de Marcos: la inclusión de los gentiles en la agenda reino.

2.2. La inclusión de los gentiles y el Nuevo Templo. La inclusión de los gentiles se ve con más claridad en los acontecimientos que desembocan en el relato de la *pasión. Durante la demostración del *templo (Mc 11:15–18) (véase SEÑAL DEL TEMPLO), Jesús reprende a la institución religiosa por convertir el templo en una «cueva de ladrones» en vez de un lugar de culto y oración «para todas las naciones» (Mc 11:17). La intercalación del episodio del templo con la maldición de la higuera estéril sugiere que el lugar de *adoración de Israel será destruido, y que se establecerá una nueva forma de acceso a Dios sobre la base de la *fe, la *oración y el *perdón (Mc 11:12–14, 19–25). El conflicto con los líderes judíos, así como la preocupación de Jesús por «todas las naciones», continúa en el episodio posterior. Aunque los jefes de los *sacerdotes, *escribas y *ancianos siguen descontentos por los acontecimientos ocurridos en el templo, Jesús responde de una manera enigmática que confunde a los líderes religiosos y abre la oportunidad de volver a abordar el tema que ha motivado sus acciones. La parábola en Marcos 12:1–12 ofrece un comentario conmovedor que explicita la relación entre judíos, gentiles y el reino que irrumpe. Como resultado del rechazo general a Jesús por parte de Israel (Mc 2:1–3:6; 3:20–35; 6:1–6a, 14–29; 7:1–23; 8:11–13; 10:2; 11:18; 15:1–15), los gentiles son hechos partícipes del reino de Dios a través de la *muerte y vindicación de Jesús, la primera piedra del nuevo templo. Esta perspectiva inclusiva se afirma aún más en el discurso escatológico, cuando el Jesús marcano declara que el *evangelio debe ser predicado a «todas las naciones» (Mc 13:10; cf. Mc 14:9) antes de que el Hijo del Hombre vuelva para reunir a sus elegidos de «los confines de la tierra» (Mc 13:27).

La imaginería del templo llega a su clímax en la escena de la cruz, cuando inmediatamente después de que Jesús expire el velo del templo se rasga en dos mitades. De acuerdo con la muerte de Jesús, el templo ha

sido maldecido y se ha abierto una nueva vía de acceso a Dios para todas las naciones. Las últimas palabras de Jesús en la cruz —«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mc 15:34)— cobran perspectiva con la ruptura del velo y la expresión del centurión. Aunque aparentemente sin respuesta, los acontecimientos que siguieron, en consonancia con la narración general, presentan la razón por la cual Jesús murió: a los gentiles se les ha concedido acceso a Dios a través de la muerte del Hijo. Que el desgarro de la cortina del templo forma un inclusio con el desgarro de los cielos durante el *bautismo de Jesús (Mc 1:10; 15:38) es algo que se orquesta cuidadosamente y que tiene importantes implicaciones teológicas. A diferencia de la rotura de los cielos, que se traduce en el pronunciamiento de la voz celestial (Mc 1:11), el desgarro del velo del templo culmina con la afirmación de que Jesús es el *«Hijo de Dios» por un personaje humano (Mc 15:39). La declaración, hecha por un centurión romano, no solo apunta al carácter futuro de la iglesia, sino que también es una parte integral de la misión a los gentiles que Marcos sitúa en el ministerio de Jesús. A través de su confesión, el centurión se convierte en el ejemplo por excelencia de aquellos que integran la nueva comunidad y ofrece un testimonio implícito de que tanto judíos como gentiles son partícipes del reino de acuerdo con los propósitos divinos.

3. Gentiles en el Evangelio de Mateo.

Mientras que Marcos concibe una misión a los gentiles que se inicia durante el ministerio terrenal de Jesús, Mateo describe una misión a las naciones que se inaugura solo después de que Jesús haya hecho un llamamiento a Israel y dado su vida en rescate por muchos.

3.1. Preferencia judía y aplazamiento gentil. La historia mateana de Jesús se entrelaza con textos de cumplimiento y alusiones bíblicas (por ejemplo, Mt 1:23; 2:6, 15, 18; 3:3, 4:6, 15–16) y, a diferencia de Marcos, Mateo comienza con una *genealogía que sitúa a Jesús dentro de una historia ancestral que se remonta a través del linaje de Abraham y David. Tomadas en conjunto, estas características evocan el tema de la promesa de la alianza e ilustran el esfuerzo concertado del evangelista por presentar a Jesús desde una perspectiva decididamente judía. El Jesús de Mateo es el largamente esperado Mesías de Israel, que ha llegado con el fin de cumplir la ley *(Mt 5:17) y salvar «a su pueblo de

sus pecados» (Mt 1:21). En consecuencia, el ministerio de Jesús se orienta casi exclusivamente a las «ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15:24), y a los *discípulos, al menos durante la vida terrenal de Jesús, se les impide ir a territorio gentil (Mt 10:5).

Este enfoque sobre la respuesta judía es aún más evidente a la luz de la tendencia de Mateo de redactar la misión a los gentiles de Marcos. Por ejemplo, aunque Jesús ostensiblemente pretende retirarse a la región de Tiro y Sidón (Mt 15:21–28), no se sabe si llega al destino gentil previsto, ya que a la mujer con la hija endemoniada se la describe como saliendo a reunirse con él (Mt 15:22). Marcos sitúa el encuentro en territorio extranjero (Mc 7:24), pero la redacción de Mateo desvía la atención de la ubicación del episodio. Un fenómeno similar ocurre en la escena siguiente, que cuenta la curación de un sordo tartamudo (Mc 7:31–37), y que Mateo narra en un resumen (Mt 15:29–31). Del mismo modo, aunque Marcos narra un viaje sin éxito a la gentil Betsaida (Mc 6:45), Mateo describe un relato similar, pero elimina toda referencia al espacio geopolítico, minimizando así las posibles connotaciones étnicas (Mt 14:22). Cuando los discípulos y Jesús en Marcos finalmente logran llegar a Betsaida después de un viaje por mar posterior (Mc 8:22), Mateo omite por completo la escena. Por último, en una de las varias ocasiones en que Mateo no presentan la curación de un suplicante gentil, el evangelista reelabora Marcos de una manera tal que hace una descripción más dura y más negativa de los gentiles (Mt 8:28–34; cf. Mc 5:1–20).

La redacción de la misión a los gentiles de Marcos es aún más sorprendente cuando se yuxtapone con los diversos dichos de Mateo que reflejan una actitud peyorativa hacia los gentiles. Tal vez lo más revelador sea que las declaraciones se atribuyen de manera uniforme al Jesús mateano. Las escenas en las que se producen estas declaraciones tienen que ver en general con la transmisión del material sobre el discipulado, pero la prescripción del comportamiento justo viene a menudo a expensas de los estereotipos sobre los gentiles: los gentiles son interesados (Mt 5:47), se preocupan por los asuntos temporales (Mt 6:32), son dados a utilizar expresiones sin sentido en sus oraciones (Mt 6:7) y persiguen a los justos (Mt 10:18). Aún más sorprendente es el logion de Mateo 18:15–17 respecto a la disciplina de la iglesia. Un miembro de la comunidad que se niega a prestar atención a la

amonestación de un compañero discípulo debe ser expulsado de la iglesia y tratado como un «gentil o recaudador de impuestos» (Mt 18:17). En vista de esta caricatura bastante desfavorable de los gentiles, así como del sentimiento general en este sentido, algunos han argumentado que Mateo no tiene ningún interés en una misión a los gentiles ni durante ni después del ministerio de Jesús (Sim).

3.2. Inclusión de los gentiles y la Gran Comisión. Pero concluir que la opinión de Mateo acerca de los gentiles es totalmente pesimista ignora una serie de textos que apuntan en una dirección distinta. Puede que Mateo no idealice a los gentiles, pero el evangelista tampoco los presenta desde una perspectiva uniforme. Una apreciación de toda la narración sugiere que Mateo concibe una misión a los gentiles que se inicia como consecuencia del rechazo de Israel y la muerte de Jesús.

En este sentido, la genealogía inicial es importante y nos da una pista sutil de la agenda general de Mateo. Aunque el evangelista no proporciona una explicación explícita, la inclusión de Abraham, aquel a través del cual Dios bendeciría a las «naciones» (Gn 12:1–3), y las cuatro mujeres gentiles (Tamar, Rahab, Rut y la esposa de Urías) probablemente prefigura la inclusividad del Evangelio y de la misión que deben asumir los seguidores de Jesús. Otros episodios comparten esta trayectoria y dibujan un cuadro más favorable de los gentiles. Después del nacimiento de Jesús, son los gentiles, los magos de oriente, los que vienen cargados de presentes para entregárselos al «rey de los judíos» (Mt 2:1–12) (véase NACIMIENTO DE JESÚS). Por otra parte, Jesús recibe gentiles en Galilea (Mt 4:25), más adelante señala a los gentiles por su fe ejemplar (Mt 8:1–13; 15:21–28), y es reconocido como «Hijo de Dios» (Mt 27:54) por los soldados que están junto a la cruz.

Estas descripciones favorables de los gentiles frecuentemente contrastan con la imagen negativa de Israel. Por ejemplo, Jesús elogia a un centurión por su «gran fe», una fe que no ha encontrado en Israel (Mt 8:10), y señala que las ciudades gentiles de Tiro, Sidón y Sodoma recibirán una respuesta más favorable en el juicio que las ciudades de Israel (Mt 11:20–24). Asimismo, después de una serie de controversias sobre el sábado con los líderes judíos (Mt 12:1–14), Mateo indica a través de una cita de Isaías 42:1–4 que Jesús proclamará «justicia a los gentiles», y que en «su nombre los gentiles pondrán su esperanza» (Mt 12:18, 21). Contrariamente a otros estereotipos gentiles discutidos

anteriormente, estos textos ofrecen una valoración más positiva de los gentiles y describen abiertamente su inclusión dentro de la esfera del reino de Dios (cf. Mt 12:38–41; 21:33–46; 22:1–14).

Aunque Mateo y Marcos imaginan misiones gentiles, su inauguración se produce en diferentes momentos de la historia de salvación. La misión marcana a los gentiles está situado en el ministerio de Jesús, mientras que la misión de Mateo, a pesar de varios precursores que proporcionan atisbos prolépticos del futuro, comienza en serio tras la muerte y resurrección de Jesús. En pocas palabras, si bien la misión a los gentiles encuentra su fundamento ideológico en las palabras y hechos de Jesús, para Mateo, la Gran Comisión (Mateo 28:16–20) es el comienzo de la misión a las naciones.

4. Gentiles en el Evangelio de Lucas.

Las descripciones de gentiles en el Evangelio de Lucas no son tan frecuentes como las que encontramos en Marcos, pero tampoco son tan estereotipadas como las de Mateo. Aunque ha habido un considerable debate sobre la inclusión de los gentiles en Lucas (por ejemplo, Jervell; Sanders), S. G. Wilson quizás haya exagerado el asunto argumentando que «la característica más sorprendente… es precisamente la falta de una teología coherente de los gentiles» (Wilson, 239). Cuando la misión a los gentiles se aprecia en el conjunto de Lucas-Hechos, hay varios factores que salen a relucir y nos ayudan a entender la perspectiva y el punto de vista de Lucas.

4.1. Los tiempos de los gentiles. Al igual que Mateo, Lucas sitúa la misión a los gentiles en el período posterior a la muerte de Jesús y antes de la parusía. Este período de testimonio gentil tendrá una duración indeterminada, hasta que los «tiempos de los gentiles se cumplan» (Lc 21:24). Como los otros escritores sinópticos, y en línea con Pablo (Rom 1:16; Hch 13:46), Lucas describe la misión de Jesús y la misión de los Doce como algo dirigido primeramente a los judíos (*contra* Siker). El foco geográfico en el Evangelio pone de relieve la visión teológica de Lucas, ya que en contraste con Marcos y Mateo, el relato concluye en *Jerusalén, donde, de acuerdo con las Escrituras (Lc 24:46), se manda a los discípulos proclamar el evangelio a todo las naciones «comenzando desde Jerusalén» (Lc 24:47). Además, es en Jerusalén donde Lucas retoma la historia de «todo lo que Jesús comenzó a hacer y a enseñar»

(Hch 1:1), y es a partir de este mismo espacio que el Evangelio comienza a propagarse (Hch 1:8). Sumando estos elementos, está claro que el interés de Lucas por Jerusalén es un comentario implícito sobre la prioridad de Israel.

Lucas omite un bloque considerable de material de Marcos (Mc 6:47–8:26) que incluye episodios que tienen lugar en la misión a los gentiles marcana. Las historias de la mujer sirofenicia y la alimentación de los cuatro mil son cruciales para el programa inclusivo de Marcos. Sin embargo, aunque estas y otras omisiones marcanas (Mc 10:45; 11:17; 14:9) podría parecer que restan importancia al lugar de los gentiles en Lucas, también debe tenerse en cuenta que varios textos de Mateo que se refieren a una misión exclusivamente entre el judíos están igualmente ausentes (Mt 10:5, 6; 15:24). A pesar de esta tendencia contradictoria, no se debe concluir que la inclusión gentil es intrascendente. Al contrario, la historia lucana sobre Jesús comienza de una manera que prefigura inclusión gentil y termina en una línea similar: Simeón declara mediante un oráculo profético que Jesús va a ser una «luz para revelación a los gentiles» (Lc 2:32), el ministerio de Juan se introduce como la preparación para aquel a través del cual «toda carne verá la salvación de Dios» (Lc 3:6), el Jesús lucano advierte sobre el rechazo de Israel y espera la inclusión de los gentiles relatando el ministerio de Elías y Eliseo entre pueblos extranjeros (Lc 4:16–20), y la narración concluye con la declaración de que el Evangelio debe ser predicado a «todas las naciones» (Lc 24:47).

Escenas adicionales que describen la fe o inclusión de los gentiles añaden peso teológico al tema (Lc 7:1–10; 8:26–39; 10:12–16; 11:29–32; 23:47), pero el énfasis de Lucas en el plan de Dios indica que los encuentros y dichos no son casuales, sino el cumplimiento del propósito divino. La repetida referencia de Lucas al «propósito de Dios» (Lc 7:30; Hch 2:23; 4:28; 5:38–39) y la «voluntad» de Dios (Lc 22:42; Hch 21:14; 22:14), junto con el también repetido uso de *dei* («es necesario» [Lc 2:49; 4:43; 9:22; 13:33; 17:25; 24:7]), sugieren que Lucas entiende que los acontecimientos históricos, entre ellos aquellos asociados con una misión a los gentiles, funcionan bajo los auspicios del control providencial. Lucas acentúa esta perspectiva haciendo referencia al Espíritu, que en lugares estratégicos aparece relacionado con la misión a los gentiles (Lc 2:27–32; 4:16–27; 24:45–49). Por lo tanto, la misión de Lucas a los

gentiles no solo goza de la aprobación divina sino que, particularmente en Hechos, es la presencia divina la que impulsa y confirma la inclusión de los gentiles y la expansión de la iglesia (Hch 10:19, 44; 11:15; 15:28).

4.2. Los destinatarios de la salvación. Lucas llama la atención sobre la recepción del mensaje de Jesús por los marginados de la sociedad. El evangelista muestra un notable interés por los pobres, los pecadores, los recaudadores de impuestos y las mujeres, que ilustran la compasión de Dios por los marginados y oprimidos (Lc 5:27–28; 6:20; 7:36–50; 10:38–42; 13:10–17; 18:9–14; 19:1–10). El evangelio no está restringido por cuestiones de género, etnia o clase; está a disposición de todas las personas, especialmente de aquellos considerados como extraños por las normas tradicionales judías. De hecho, muchos han argumentado que Lucas refuerza una inversión de estatus en virtud de la cual el reino de Dios derriba las estructuras y valores de la época actual (Lc 1:46–55; 6:20–26).

Dentro de este marco temático los gentiles encajan de manera bastante natural, y la descripción favorable de Lucas de los judíos extraños se refleja en su presentación de los gentiles. Por ejemplo, en respuesta a un encuentro con un centurión romano, Jesús declara: «Ni siquiera en Israel he hallado tanta fe» (Lc 7:9). Asimismo, en una discusión con un experto en leyes, Jesús cuenta la historia del buen samaritano para ilustrar el mayor de los mandamientos (Lc 10:25–37). Sin embargo, la representación que hace Lucas de los gentiles no es del todo positiva, y, como observa C. W. Stenschke, estas representaciones contrapuestas subrayan la perspectiva teológica de Lucas en cuanto a la necesidad universal de *salvación (Lc 9:52–53; 11:30–32; 12:29–30; 17:26–30; 21:20–24). Jesús ha venido «a buscar y a salvar lo que se había perdido» (Lc 19:10), y es a través de él que *la misericordia y la gracia de Dios se ponen a disposición de todas las personas. Por lo tanto, no se debe a la piedad de los gentiles el que Lucas incorpore a los extranjeros en el programa misionero de la iglesia, sino más bien por a su condición antropológica y necesidad teológica.

5. Gentiles en el Evangelio de Juan.

En cuanto a encuentros con los gentiles se refiere, el Evangelio de Juan se muestra decididamente reservado en comparación con los sinópticos. Sin embargo, este cambio de enfoque no debería interpretarse como un

cambio de énfasis teológico. Aunque en Juan la universalidad del mensaje evangélico no se desarrolla a través de una serie de encuentros con gentiles, el tema de la misión surge de la singular perspectiva teológica del evangelista.

5.1. Cristología y misión. El prólogo de Juan (Jn 1:1–18) es, en cierto sentido, la clave hermenéutica para entender la misión a los gentiles en el cuarto Evangelio. A diferencia de los sinópticos, la historia joánica sobre Jesús no comienza en el plano terrenal, sino más bien en la esfera espiritual y cosmológica. Jesús es la «palabra» de Dios (Jn 1:1), el preexistente que ha venido como revelador del Padre (Jn 1:18), y es en él que el orden de la creación tiene su origen (Jn 1:3). Toda la humanidad, tanto judíos como gentiles, depende de él, y por medio de la *encarnación (Jn 1:14) Jesús ha venido a revelar la *«gloria» y la «gracia» de Dios (Jn 1:14–18). En contraste con los sinópticos, cada uno de los cuales comienza situando a Jesús dentro de las alianzas y el linaje de Israel, Juan comienza describiendo la importancia universal de Jesús por todo el orden creado, incluyendo la esfera humana.

Esta falta de distinción entre judíos y gentiles es una característica de la cristología cósmica de Juan. Al igual que todas las cosas han sido creadas a través de Jesús, también la *«vida» (Jn 1:4) y la *«luz» (Jn 1:4–5, 7–9) se encuentran en él para todas las personas. Como revelador de la voluntad de Dios, Jesús ha venido al mundo para «iluminar a toda persona» (Jn 1:9). El lenguaje genérico es indicativo de una amplia e inclusiva agenda teológica que no hace distinción alguna basada en la identidad étnica. Más bien, la respuesta individual a Jesús determina el estatus de cada uno ante Dios, porque «a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios» (Jn 1:12). A lo largo de la narración, Juan frecuente y deliberadamente utiliza términos como «todo el mundo» (Jn 4:13; 6:40; 12:46), «nadie» (Jn 6:51), «todas las personas» (Jn 13:35) y «mundo» (Jn 1:29; 3:16, 17; 17:18) con el fin de destacar la inclusión de la misión de Jesús. El lenguaje está vinculado a la cristología de Juan y a la necesidad subyacente de creer como único medio a través del cual uno alcanza la vida eterna y la comunión con el Padre y el Hijo.

5.2. La misión a los gentiles y «los judíos». La cristología de Juan tienen un alcance universal, pero el evangelista mantiene la distinción entre las misiones a los judíos y a los gentiles. Aunque el prólogo alude

al rechazo judío de la «luz verdadera» (Juan 1:9–11), el ministerio de Jesús comienza en territorio judío y permanece en la región a lo largo de la mayor parte del relato (e.g., Jn 1:28, 43; 2:1, 13; 3:22; 5:1; 6:1). En este sentido, y de acuerdo con los sinópticos, la estructura narrativa le da prioridad temporal a la misión judía a pesar de las implicaciones universales de la cristología del evangelista.

El inclusivismo de Juan encuentra su expresión concreta en los encuentros con los *samaritanos (Jn 4:1–45) y el oficial del rey en Caná (Jn 4:46–54). Se debate sobre la identidad del funcionario real, pero el contexto general y el encuadre de la secuencia, de Caná a Caná (Jn 2:1–4:54), deja entrever que Juan ha creado las escenas con el fin de describir la interacción de Jesús con el mundo gentil. En cierto sentido, la excursión refuerza la misión judía, ya que el encuentro con los samaritanos tienen lugar cuando Jesús y los discípulos están de paso por la región en su camino a Galilea desde Judea (Juan 4:3). No obstante, cuando se contempla desde una perspectiva diferente, los relatos son paradigmáticos, pues aunque «la salvación viene de los judíos» (Jn 4:22), Jesús trasciende las barreras raciales tradicionales (Jn 4:9) con el fin de ofrecer el «agua viva» que lleva a la vida eterna (Jn 4:10–14). En ambas escenas las respuestas gentiles son totalmente positivas y, más importante aún, describen la receptividad «del mundo» al mensaje de Jesús (Jn 12:19–26). Tal como afirman los samaritanos, Jesús es «el Salvador del mundo» (Jn 4:42; cf. Jn 19:20).

Por desgracia, la inclusión de los gentiles a menudo se ha leído en contraste con el retrato que hace Juan de «los judíos», llevando así al *antisemitismo y a algunos de los acontecimientos más terribles de la historia mundial. Aunque Juan describe un marcado conflicto entre Jesús y «los judíos» (por ejemplo, Jn 1:19; 2:13–22; 5:16–18; 9:22–23), el hecho sigue siendo que muchos «judíos» del relato sí creen (e.g., Jn 11:45; 12:42). Como dice F. J. Moloney, una sensibilidad hacia los perfiles de la narración indica que «los judíos» representan «a cualquier persona de cualquier edad y cualquier nación que ha decidido, de una vez por todas, que Jesús de Nazaret no es el Mesías, sino un pecador cuyo orígenes son desconocidos» (Moloney, 11). En lugar de ser un vehículo para la parcialidad étnica, el Jesús joánico se presenta como el *«pan» (Jn 6:35, 51), la «luz» (Jn 8:12; 9:5), la «resurrección» (Jn 11:25) y el «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14:6) para manifestar la

presencia de Dios y satisfacer los anhelos más profundos de todas las personas, tanto judías como gentiles.

5.3. El papel del Espíritu. Del mismo modo que el Padre envió a Jesús al mundo (Jn 3:17; 6:38–39; 12:49), así también el Cristo resucitado envía a los discípulos al mundo para hacer la obra de Dios (Jn 20:21). La escena joánica de la comisión incluye la concesión del Espíritu (Jn 20:22–23), que, junto con la fraseología de Juan 20:21, recuerda el *discurso de despedida en Juan 14–17. Después de la resurrección, el Espíritu *«permanecerá» con los discípulos (Jn 14:17), les «enseñará» todas las cosas (Jn 14:26), los guiará a «toda la verdad» (Jn 16:13), y los empoderará para hacer cosas incluso «mayores que estas» (Jn 14:12). Dadas las implicaciones de la cristología de Juan y la receptividad al evangelio ya mostrada por los gentiles, puede que las «obras mayores» incluyan la expansión misionera de la Iglesia entre los gentiles.

6. Gentiles y el Jesús histórico.

Interpretar la misión a los gentiles en los Evangelios es una tarea difícil, pero el análisis de esas tradiciones a la luz de las probabilidades históricas resulta aún más arduo y ha dado lugar a conclusiones varias y diversas. Debido a presupuestos hermenéuticos y la falta de consenso en cuanto a qué tradiciones forman parte de los estratos históricos, determinar la relación de Jesús con los gentiles es un tema complejo que ha llevado a tres opciones interpretativas generales.

6.1. Misión a los gentiles inaugurada por Jesús. En esta posición minoritaria, algunos estudiosos han sostenido que Jesús no solo previó una afluencia de gentiles, sino que también fue el primer misionero a los gentiles (Spitta; Schnabel). El interés de Jesús por los marginados, su ministerio a los parias de la sociedad y su disposición a desafiar los límites socioreligiosos tradicionales —temas que se reflejan en cada uno de los Evangelios—, establecen una trayectoria de aceptación e inclusión que se expresa en la misión a los gentiles. Aunque los judíos siguen el ámbito de la elección de Dios, Jesús viaja deliberadamente a territorio gentil, cura a los que no eran judíos y ofrece el ejemplo paradigmático que la iglesia primitiva debe seguir.

Aunque este punto de vista tiene alguna base en las actividades de Jesús, su perspectiva histórica es demasiado optimista. Los textos

misionales más explícitos aparecen en relatos posteriores a la resurrección (Mt 28:16–20; Lc 24:44–49) o en relación con las actividades de los discípulos tras la muerte de Jesús (Mt 24:14; Mc 13:10). Del mismo modo, aquellos textos que pretenden describir encuentros con gentiles suelen darse a iniciativa del solicitante y no de Jesús (Mc 7:24–30; Lc 7:1–10). En vista de los dichos que describen abiertamente una misión a Israel y la exclusión de los gentiles (Mt 10:5; 15:24) —textos que normalmente se consideran auténticos—, esta solución resulta problemática, ya que no tiene en cuenta la superposición teológica pospascual de los relatos evangélicos. De hecho, si Jesús participó en una misión a los gentiles y además encargó a los discípulos que hicieran lo mismo, entonces la lucha por recibir a los gentiles en la iglesia primitiva se hace difícil de explicar por motivos históricos.

6.2. Misión exclusiva para los judíos. Otros eruditos adoptan un enfoque totalmente distinto a la misión a los gentiles. J. P. Meier, por ejemplo, sostiene que «ni las acciones ni las palabras del Jesús histórico» dieron instrucciones con respecto a la misión a los gentiles (Meier, 3:315). Antes bien, la misión de Jesús se centró exclusivamente en la restauración de Israel (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN). Algunos, como A. von Harnack, han llevado esta posición hasta sus últimas consecuencias lógicas, argumentando que la misión a los gentiles fue en su totalidad una creación de la iglesia primitiva. Sin embargo, J. Jeremias, en un estudio breve pero importante sobre el tema, sostiene que Jesús no estaba preocupado con la misión a los gentiles porque creía que la reunión de los gentiles se llevaría a cabo en el *eschaton* por propia iniciativa de Dios (e.g., Mt 8:11–12). Siguiendo este enfoque, pero con ligeras variaciones, S. G. Wilson sostiene que «no había lugar para una misión histórica a los gentiles», ya que Jesús esperaba que el reino llegara en cualquier momento, haciendo así su perspectiva escatológica incompatible con la noción de una misión a los gentiles (Wilson, 28).

Si bien estos puntos de vista abordan cuestiones importantes relacionadas con el Jesús histórico (*escatología, antecedentes judíos, ubicación social de la iglesia primitiva, etc.), las diversas soluciones adoptan una perspectiva minimalista que pasa por alto los textos que tienen una relación directa con la misión a los gentiles (por ejemplo, Mc 13:10). Por otra parte, dadas las expectativas judías sobre la esperanza

futura de los gentiles, parece inconcebible que el Jesús histórico tuviera poco, o nada, que decir acerca de la inclusión de los gentiles.

6.3. Misión a los gentiles como consecuencia de la restauración de Israel. Adoptando una posición intermedia que toma en consideración los puntos fuertes y los puntos flacos de las soluciones anteriores, la erudición más reciente ha tratado de entender la misión a los gentiles dentro del ámbito del *judaísmo del Segundo Templo. El punto de partida de esta conversación es el reconocimiento de que Jesús ministró principalmente a judíos, algo bien establecido en las tradiciones evangélicas (Mt 10:5–6; 15:24; Mc 7:27; Lc 22:30) y que además afirmó al representar de una forma negativa las prácticas de los gentiles (Mt 6:7; 7:6; Lc 12:30). Aunque estos últimos textos probablemente reflejan la auténtica tradición, las valoraciones negativas no necesariamente sugieren que Jesús no estuviera interesado en la situación de los gentiles. Por el contrario, al igual que no se puede descartar la descripción negativa de los gentiles (criterio de la vergüenza), los dichos y parábolas que reflejan una actitud más favorable hacia los gentiles no pueden ignorarse sin la debida consideración. En algunos contextos, la falta de fe de Israel se yuxtapone con la receptividad de los gentiles, mientras que en otros se concibe una relación más armoniosa. Es de destacar que en la gran mayoría de los casos la inclusión de los gentiles se presenta en relación con el destino de Israel, que en general corresponde con la representación de las naciones en la literatura del Segundo Templo. Aunque el estado futuro de los gentiles no se plasma de manera uniforme, T. L. Donaldson sostiene que hay dos características comunes en la literatura:(1) la expectativa de que los gentiles participen en las bendiciones del final de los tiempos, (2) la suposición de que el futuro de los gentiles sería «una consecuencia de la vindicación y la redención de Israel» (Donaldson, 509). La implicación es que si el ministerio terrenal de Jesús se entiende en relación con la restauración de Israel, entonces los dichos más positivos y encuentros con el mundo gentil corresponden a tienen sus antecedentes en la literatura del Segundo Templo. Por lo tanto, parece preferible concluir que el centro de las actividades de Jesús tuvo que ver con la renovación de Israel, y, a pesar de que no inauguró una misión a los gentiles, sí anticipó y confió en una afluencia de gentiles en la era venidera como parte del plan escatológico de Dios.

Véase también ESCATOLOGÍA; EXILIO Y RESTAURACIÓN; ESPÍRITU

SANTO; ISRAEL; JERUSALÉN; MISIÓN; SAMARITANOS; MUNDO.

BIBLIOGRAFÍA. **M. F. Bird**, *Jesus and the Origins of the Gentile Mission* (LNTS 331; Londres: T & T Clark, 2006); ídem, *Crossing Over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Peabody, MA: Hendrickson, 2010); **T. L. Donaldson**, *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)* (Waco, TX: Baylor University Press, 2007); **K. R. Iverson**, *Gentiles in the Gospel of Mark: Even the Dogs Under the Table Eat the Children's Crumbs* (LNTS 339; Londres: T & T Clark, 2007); **J. Jeremias**, *Jesus' Promise to the Nations*, trad. S. H. Hooke (Filadelfia: Fortress, 1982); **J. Jervell**, *Luke and the People of God* (Mineápolis: Fortress, 1972); **S. McKnight**, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Mineápolis: Fortress, 1991); **J. P. Meier**, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (4 vols.; ABRL; Nueva York: Doubleday, 1991–2009) - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico (5 vols.; Estella: Verbo Divino, 1997–2010); **F. J. Moloney**, *The Gospel of John* (SP; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998); **J. T. Sanders**, *The Jews in Luke-Acts* (Londres: SCM, 1987); **E. J. Schnabel**, «Jesus and the Beginnings of the Mission to the Gentiles», en *Jesus of Nazareth: Lord and Christ; Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 37–58; **D. Senior y C. Stuhlmueller**, *The Biblical Foundations for Mission* (Londres: SCM, 1983); **J. S. Siker**, «"First to the Gentiles": A Literary Analysis of Luke 4:16–30», *JBL* 111 (1992) 73–90; **D. C. Sim**, «The Gospel of Matthew and the Gentiles», *JSNT* 57 (1995) 19–48; **F. Spitta**, *Jesus und die Heidenmission* (Giessen: Alfred Töpelmann, 1909); **C. W. Stenschke**, *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith* (WUNT 108; Tubinga: Mohr Siebeck, 1999); **J. Svartvik**, *Mark and Mission: Mk 7:1–23 in Its Narrative and Historical Contexts* (ConBNT 32; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2000); **A. von Harnack**, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. J. Moffatt (2 vols.; Londres: Williams & Norgate, 1904–1905); **E. K. Wefald**, «The Separate Gentile Mission in Mark: A Narrative Explanation of Markan Geography, The Two Feeding Accounts and Exorcisms», *JSNT* 60 (1995) 3–26; **S. G. Wilson**, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 23; Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

K. R. Iverson

GEOGRAFÍA. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

GETSEMANÍ

Según los Evangelios de Mateo y Marcos, Getsemaní es el lugar en que Jesús oró en solitaria angustia antes de su arresto (Mt 26:36; Mc 14:32). La palabra «Getsemaní» es una transliteración del *gat šĕmenê* hebreo/arameo («prensa de aceite»), presumiblemente utilizada aquí para referirse al lugar de una prensa de aceite en medio de un olivar en la ladera del Monte de los Olivos (Mt 26:30; Mc 14:26). Juan 18:1 habla de un huerto al otro lado del valle de Cedrón desde la ciudad de *Jerusalén. Lucas simplemente sitúa el incidente en el Monte de los Olivos. Todo hace referencia, por tanto, a la misma ubicación general. Según los Evangelios sinópticos, fue aquí, inmediatamente después de su vigilia, que Jesús fue traicionado públicamente por Judas y arrestado.

1. Getsemaní en Mateo
2. Getsemaní en Marcos
3. El Monte de los Olivos en Lucas
4. La tradición sobre Getsemaní en Juan y Hebreos
5. La historicidad de la tradición sobre Getsemaní

1. Getsemaní en Mateo.

Desde el punto de vista de la crítica de fuentes, la dependencia exclusiva de Mateo en el Evangelio de Marcos para este episodio (Mt 26:36–46) es algo generalmente aceptado; en consecuencia, muchos de los énfasis del relato marcano (véase el apartado 2) son relevantes para el relato de Mateo.

Los lectores de la narración mateana de los acontecimientos que se van sucediendo en Getsemaní puede que se sientan sorprendidos, en primer lugar, por su orientación cristológica. Desde la llegada al Monte de los Olivos hasta la aparición de Judas y el arresto (Mt 26:47), Jesús es el actor principal en todo momento; él toma la iniciativa en cada ocasión, incluso mientras lucha con el desenlace al que podrían dar lugar los acontecimientos de esa noche. En un plano más definitivo, sin embargo, Getsemaní es el despliegue del plan de Dios, ya que esto había sido anticipado en las predicciones anteriores sobre la pasión (Mt 16:21; 17:12, 22; 20:18–19, 28; 26:2) (véase PREDICCIONES DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS). Este énfasis se indica en las referencias a la «copa» (Mt 26:39; implícitas en Mt 26:42), que significa el sufrimiento

destinado por Dios (por ejemplo, Sal 75:8; Is 51:17, 22; Jr 25:15–38; Ez 23:31–34), y a la «hora» (Mt 26:45), que quiere decir el tiempo señalado por Dios para la pasión de Jesús. Más fundamental todavía, la triple *oración de Jesús marca el proceso por el que discierne y abraza a la voluntad de Dios.

Tomando nota de la redacción de Mateo del mandato de Jesús a sus discípulos en Mateo 26:36, «Sentaos aquí, entre tanto que voy allí y oro», algunos intérpretes plantean la posibilidad de que Mateo estuviera aludiendo conscientemente a la historia de *Abraham e Isaac (cf. Gn 22:5) (e.g., Senior, 76–77; Huizenga). Allí, en una historia que destaca por su retrato de una fe profunda, los siervos de Abraham reciben unas instrucciones similares. El reconocimiento de esta alusión resaltaría todavía más la fidelidad de Jesús en medio de su angustia.

Por lo demás, Mateo desarrolla el valor parenético de las palabras y acciones de Jesús en esta escena. El Señor toma consigo a los tres mismos discípulos que estaban presentes con él en su *transfiguración (Mt 17:1–8). En consecuencia, aquellos que presencian la gloria de Jesús también están presentes en este momento supremo de desesperación, comunicando tal vez así, más a la audiencia de Mateo que a los somnolientos discípulos, que el camino a la gloria es el cáliz del sufrimiento (cf. Mt 20:22–23; 26:27, 42). Las instrucciones de Jesús de «permanecer despiertos» (Mt 26:38, 41) recuerdan órdenes anteriores, cuando manda a sus discípulos velar, como el dueño de la casa (Mt 24:42–44) y las vírgenes prudentes (Mt 25:13). Por otra parte, Mateo presenta la oración de Jesús con términos muy similares a su versión del Padrenuesto, tanto en la exhortación de Jesús a sus discípulos de que oren para no entrar en tentación (cf. Mt 6:13; 26:41) como en la petición del propio Jesús, mediante la cual demuestra ser un ejemplo vivo de su propia enseñanza: «hágase tu voluntad» (cf. Mt 6:10; 26:42).

En su descripción de la angustia de Jesús (Mt 26:37) Mateo refunde Marcos 14:33 (sustituyendo el *ekthambeō* de Marcos [«comenzó a turbarse»] por *lypeō* [«comenzó a entristecerse»]) para lograr una referencia más directa al Salmo 42:5, identificando así a Jesús como el justo sufriente. Esta identidad tipológica se desarrolla a lo largo de Mateo 26–27, y aquí sirve para subrayar retrato mateano de la ejemplar fidelidad de Jesús a la voluntad de su Padre.

2. Getsemaní en Marcos.

Durante el siglo pasado la prehistoria de la versión marcana de la historia de Getsemaní ha sido objeto de análisis extravagantes (véase Feldmeier, 65–140; Holleran, 107–45). Muchos estudiosos, sorprendidos ante la duplicación de casi todos los detalles de la historia de Marcos, han estado convencidos de la existencia de dos fuentes primitivas tras Marcos 14:32–42 (por ejemplo, Barbour; Holleran; Stanley). Sin embargo, la tesis de que la historia de Marcos constituye una unidad tradicional pre-Markan muy antigua ha recibido recientemente nuevos apoyos, si bien otros han llegado a considerar la escena como una creación de Marcos casi en su totalidad. El debate no ha llevado prácticamente a nada, por lo que hace a un consenso crítico. El número de testigos independientes de la tradición sobre Getsemaní (véase el apartado 5) sugiere una historia de la tradición compleja.

Algo esencial para el relato de Marcos es el desarrollo del plan divino anticipado en las predicciones anteriores sobre la pasión (Mc 8:31; 9:12, 31; 10:33–34, 45). Aunque hay agentes humanos involucrados en estos fatídicos acontecimientos (por ejemplo, Judas Iscariote, *Poncio Pilato, los líderes judíos), Dios es el actor principal. Esta interpretación aflora, sobre todo, en el retrato de la oración de Jesús como medio para discernir y someterse a la voluntad de Dios. También está presente en las referencias a la «copa», que significa el sufrimiento destinado por Dios (véase el apartado 1), y a la «hora» (Mc 14:41), que hace referencia al tiempo señalado por Dios para la pasión de Jesús.

Relacionado con este motivo, aunque también haciendo hincapié en la obediencia de Jesús, está la conjunción en esta perícopa del *Hijo del Hombre de Marcos con las cristologías del *Hijo de Dios. La noción de «Hijo del Hombre» ha sido clave para la presentación marcana del anticipado sufrimiento de Jesús (Mc 8:31; 9:12, 31; 10:33–34): «el Hijo del hombre *va a ser* entregado». Ahora, «el Hijo del hombre *es* entregado en manos de los pecadores» (Mc 14:41). La condición de Jesús como Hijo de Dios ya fue confirmada por el evangelista en Marcos 1:1, luego proclamada por Dios en el *bautismo de Jesús (Mc 1:10–11) y la transfiguración (Mc 9:7). Al dirigir su oración al «Abba, Padre» (Mc 14:36), Jesús reconoce su relación paterno-filial con Dios. Significativamente, esta afirmación pasa a primer plano al enfrentarse al

sufrimiento y la muerte. Por lo tanto, «Hijo de Dios» debe entenderse en Marcos con el telón de fondo del «es necesario» (*dei*) del sufrimiento del Hijo del Hombre. Es como Hijo obediente de Dios que Jesús, el Hijo del Hombre, abraza la muerte como la voluntad de Dios (véase MUERTE DE JESÚS).

El motivo del fracaso del *discipulado contrasta con la obediencia de Jesús. A lo largo del Evangelio de Marcos los discípulos han demostrado su incapacidad para comprender la identidad de Jesús y las implicaciones de plan redentor de Dios (e.g., Mc 8:32; 9:32; 10:32). Ahora, al luchar Jesús con la voluntad de Dios, los discípulos evidencian su continua falta de comprensión con su incapacidad para permanecer despiertos (y su posterior abandono [Mc 14:50–52]).

La reconocida intimidad existente entre Jesús y Dios («Abba» [Mc 14:36]) destaca otro motivo fundamental, que da una definición más clara de la importancia de la «copa» en Marcos 14:36. Como observa R. Feldmeier, Getsemaní funciona como el punto de crisis en el relato de la pasión, y de hecho en la vida del Hijo de Dios. Aquí, por primera vez, Jesús experimenta el silencio de Dios, un extrañamiento divino que se expresa en último término en el grito de abandono de Jesús desde la cruz (Mc 15:34). Getsemaní, pues, no demuestra tanto la angustia de Jesús al enfrentarse a la muerte cuanto su temor a ser abandonado por Dios.

El relato de Marcos también destaca el valor parenético de las palabras y acciones de Jesús. En su oración Jesús personifica la respuesta adecuada a la crisis escatológica. El mandato de Jesús «¡Velad!», recuerda el contenido de su discurso final (cf. Mc 13:5, 9, 23, 33–37), una conexión acentuada especialmente por estos paralelismos verbales:

Mc 13:36: *elthōn … heurē … katheudontas*
(venga… halle… durmiendo)
Mc 14:37: *erchetai … heuriskei … katheudontas*
(vino… halló… durmiendo)
Mc 14:40: *elthōn … heuren … katheudontas*
(al volver… halló… durmiendo)

Los discípulos, después de haber sido hallados durmiendo en este momento, son animados por esta historia «a estar en guardia» en previsión de las desgracias escatológicas finales (véase ESCATOLOGÍA).

Por último, podemos observar que la oración de Jesús alude al AT de

forma que contribuye a su interpretación. La versión marcana de la oración sugiere un préstamo conceptual de varios salmos de lamentación (por ejemplo, Sal 42:9–11; 55:4–8; 61:1–3), lo cual apunta a un retrato tipológico de Jesús como el justo sufriente.

3. El Monte de los Olivos en Lucas

El estudio de Lucas 22:39–46 plantea importantes cuestiones relacionadas con la crítica textual y la crítica de fuentes (véase CRÍTICA TEXTUAL; PROBLEMA SINÓPTICO).

3.1. La inclusión de Lucas 22:43–44. La presencia o ausencia de estos dos versículos es crucial para una interpretación de la escena en su conjunto. La evidencia textual es ambigua, aunque está claro que la omisión de estos versículos en tantos y diversos testigos (e.g., P69 [aparentemente], P75, códices Vaticano y Alejandrino, y el primer corrector del códice Sinaítico) no podía haber sido accidental. Algunos intérpretes modernos (véase Fitzmyer, 2:1443–1444; Ehrman y Plunkett; RSV) excluyen estos versículos, señalando su singularidad dentro de la tradición sinóptica, la naturaleza de la evidencia de los manuscritos (especialmente P69 y P75) y la estructura del relato de Lucas, juzgando que resultan inapropiados dentro del contexto en que se encuentran y sugiriendo que se añadieron más tarde para instruir a los cristianos. Otros, sin embargo, apuntan a la presencia de estos versos en el códice Sinaítico (tanto el original como el segundo corrector) y Beza, por ejemplo, así como el conocimiento que tenían de esta tradición los padres de la iglesia (por ejemplo, Justino, Ireneo, Hipólito); también observan el impresionante carácter lucano de estos versículos. Además de la inclusión de vocabulario característicamente lucano, llaman la atención sobre el bien documentado interés de Lucas por los *ángeles (por ejemplo, Lc 1:11, 26; 2:13, 15; Hch 5:19; 7:30; 8:26; 10:3; 12:7) y el uso característico que hace Lucas de los símiles («era su sudor como grandes gotas de sangre» [Lc 22:44]; cf., por ejemplo, Lc 3:22; 10:18; 11:44; 22:31) (véase Brown, 1:181–82; Green 1988, 56–57). Estos datos, junto con el hecho de que la presencia de estos versículos es coherente con la interpretación lucana de esta escena en su conjunto (véase Tuckett), apoyan la inclusión de Lucas 22:43–44.

Por otra parte, no es difícil imaginar una justificación para la exclusión temprana de estos versículos en la tradición manuscrita. El

cuadro que presentan de un Jesús humano, agonizante, necesitado, que requiere del apoyo angelical podría haber resultado problemático para algunos (cf. *EvNic* 20 [véase Brown, 1:183–84]). Por consiguiente, pueden haber sido retirados por razones teológicas. Existe, pues, una buena razón para tomar estos versos como pertenecientes al texto inicial de Lucas.

3.2. La cuestión de la crítica de fuentes. Al escribir esta historia, ¿dependió Lucas solo del paralelo de Marcos (Mc 14:26, 32–42), o se basó en material adicional? La tendencia reciente ha sido destacar el uso creativo que hace Lucas de su fuente marcana, minimizando de este modo su uso de tradiciones no marcanas (ya sean orales o escritas). Sin embargo, hay cuatro tipos de evidencia que sugieren que esta conclusión puede ser demasiado simplista. En primer lugar, las desviaciones lingüísticas y sintácticas de Lucas con respecto a Marcos no son fácilmente explicables haciendo referencia tan solo a la mano creativa de Lucas. En segundo lugar, la supresión que hace Lucas en su relato de Marcos 14:33–34 se explica más fácilmente por la aversión de Lucas a los duplicados, es decir, por su decisión de incorporar el registro de la angustia de Jesús en Lucas 22:43–44 en lugar de, en vez de además de, el material marcano similar. Tercero, en Lucas 22:42 el evangelista refiere el contenido de la oración de Jesús con el lenguaje del Padrenuestro que encontramos en Mateo 6:10: «no se haga mi voluntad, sino la tuya». Este lenguaje no aparece en la versión lucana de la Oración del Señor (Lc 11:2–4) y no tiene paralelo en Marcos. Por último, la presencia de Lucas 22:43–44 (sin paralelo en Marcos) habla del uso de una tradición no marcana por parte de Lucas. Así, mientras que con toda probabilidad Lucas era dependiente del relato de Marcos, es posible que también tuviera acceso a una segunda tradición (véase Holleran, 170–98; Taylor, 69–72; Green 1988, 53–58).

3.3. La relevancia de esta escena para Lucas. Algo fundamental para la comprensión de Lucas de esta escena es el papel de Jesús como modelo para sus discípulos. Este motivo aflora inicialmente con el uso de *akoloutheō*, un término que sugiere la idea de «seguir como un discípulo», en Lucas 22:39. Estructuralmente, la escena se encuentra enmarcada entre los mandatos «Orad que no entréis en tentación» (Lc 22:40) y «Levantaos, y orad para que no entréis en tentación» (Lc 22:46). Si Jesús ora, ellos también deben orar; igual que Jesús se levanta, ellos

también deberían hacerlo (Lc 22:45–46). Por lo tanto, para Lucas, esta historia tiene un elemento parenético o exhortativo: la forma de resistir la prueba, la oración intensa y sumisa, es la que personifica Jesús. Este tema no es exclusivo de este pasaje en el relato de la pasión de Lucas; en otro lugar encontramos a los discípulos «con» Jesús (Lc 22:24–30; 23:26–27, 49) de un modo que no se encuentran en Marcos (cf. Mc 14:50–52, para el que Lucas no ofrece paralelo alguno).

También es de gran importancia para la escena de Lucas la forma en que todos los aspectos de la historia están subordinados a la necesidad divina del sufrimiento de Jesús y su sumisión incondicional a la voluntad de Dios. Este énfasis se logra por medio de la brevedad con que Lucas presenta la escena. La única mención a la oración (compárese con el patrón de tres veces en Mateo y Marcos) resalta la firme decisión de Jesús de ser obediente a Dios. De hecho, al igual que las instrucciones de Jesús a los discípulos enmarcan esta historia, su comunión con Dios (la oración en medio de la agonía y la recepción de la ayuda divina) se erige en su punto central. Una vez más, estos motivos se encuentran en toda la narración de Lucas (sobre la necesidad [*dei*] de la muerte de Jesús, véase, por ejemplo, Lc 22:19–20, 22, 37; 24:26; sobre la aceptación de su destino, véase, por ejemplo, Lc 22:15–18; 23:27–31, 46).

Lucas también está interesado en retratar esta escena como una batalla cósmica. Esto es evidente en su uso de *peirasmos* en Lucas 22:40, 46, un término que en el Evangelio de Lucas denota la lucha con Satanás (cf. Lc 4:13; 8:13), y en su referencia a la ayuda de ángeles. De hecho, la pasión de Jesús en su conjunto está marcada por el conflicto sobrenatural (por ejemplo, Lc 22:3, 28, 31, 53), a pesar de que la escena actual constituye claramente el punto crítico en esta lucha.

Algunos intérpretes han tomado la presentación de Lucas de este episodio como un elemento central de la presentación lucana de la pasión de Jesús como un martirio (por ejemplo, Barbour). El argumento a favor de esta interpretación se ve reforzado por la observación de que las historias sobre mártires presentan habitualmente a sus mártires como figuras ejemplares. Sin embargo, el retrato de Jesús de Lucas en oración agonizante no solo carece de paralelos en la literatura martirológica, donde la muerte se acepta felizmente, sino que también se encuentra en clara tensión con esa literatura (para más detalles, véase Sylva; van Henten). Otra lectura de esta historia propone que Lucas está

especialmente interesado en impulsar su retrato de Jesús como el *Siervo del Señor isaiano (Green, 1986). De acuerdo con este punto de vista, la necesidad del sufrimiento de Jesús, el haber sido elegido para este destino, su obediencia voluntaria y su recepción la ayuda a través de un mensajero divino deben leerse en el contexto de los textos isaianos sobre el Siervo (especialmente Is 41:10; 42:1, 6; 49:5; 50:5–9; 52:13–53:12). Es decir, la representación lucana de Jesús orando en el Monte de los Olivos refuerza la interpretación de que era para cumplir con su papel como Siervo del Señor que Jesús tuvo que sufrir (cf. Lc 22:37).

4. La tradición de Getsemaní en Juan y Hebreos.

El cuarto evangelista no relata ningún episodio en Getsemaní como tal, pero no obstante es conocedor de esta tradición. En Juan 18:1–2 sitúa a Jesús y sus discípulos en un huerto al otro lado del valle de Cedrón, y en Juan 18:11 Jesús hace referencia a la «copa» que Dios le ha dado, una copa que debe beber. Ambos detalles tienen su paralelo en la tradición sinóptica sobre Getsemaní. Por otra parte, Juan 17:1–18 presenta a Jesús orando inmediatamente antes de su arresto.

Más importante es la oración de Jesús en Juan 12:27–29. La propia oración: «Padre, sálvame de esta hora» (Jn 12:27), ha estado considerada de forma diversa, como una cuestión hipotética (NVI, LBLA) o como una petición (Reina-Valera). Teniendo en cuenta la nota de angustia en Juan 12:27a (Sal 6:3–4; 42:6; Mc 14:34), la experiencia de agitación de Jesús es evidente en cualquier caso. Aquí convergen una serie de importantes motivos joánicos: la obediencia de Jesús a su misión, y por lo tanto a Dios, la «hora» como el momento de la muerte de Jesús, el clímax de la obra para la cuál el Hijo ha sido enviado y la interpretación transparente de la muerte de Jesús como una glorificación y exaltación (cf. Jn 12:23, 32) (véase MUERTE DE JESÚS; GLORIA).

En su intento de demostrar las credenciales de Cristo para el sumo sacerdocio, el autor de Hebreos utiliza un material que recuerda a la tradición sobre Getsemaní. Esta conexión se sugiere generalmente por la observación de que la historia de Getsemaní es el único relato en nuestros Evangelios canónicos que se acerca a esta representación de un Jesús que ora con «gran clamor y lágrimas al que le podía librar de la muerte» (Heb 5:7). Además, podemos observar (1) la conexión entre Lucas 22:43–44; Juan 12:27–29; Hebreos 5:7: oró y fue escuchado; (2)

que tanto Juan 12:27 como Hebreos 5:7 hablan de Dios salvando a Jesús; (3) que tanto Lucas 22:44 como Hebreos 5:7 mencionan sus lágrimas. En consecuencia, Hebreos 5:7 representa una reflexión cristiana muy temprana de la historia de Getsemaní.

5. La historicidad de la tradición sobre Getsemaní

Muchos han dudado de la historicidad del relato de la lucha de Jesús en oración en Getsemaní, citando como prueba principal la imposibilidad de obtener testimonios de testigos presenciales por parte de los somnolientos discípulos. Sobre esta base, algunos han llegado a sugerir una derivación de la literatura martirológica, mientras que otros sostienen que la escena se originó en una temprana reflexión sobre el Antiguo Testamento (esp. Sal 22:20; 31:9–10, 22; 42:5–6, 11; 43:5; 69:1–2). Como se ha señalado anteriormente (véase el apartado 3.3), en su punto clave esta escena realmente contrasta con las historias de mártires, cuyos protagonistas aceptan de buen grado su muerte. El papel del AT a la hora de aportar el lenguaje y las imágenes para interpretar teológicamente la historia no debería minimizarse, pero tampoco se ha aportado ningún argumento convincente que apoye la idea de que los salmos en realidad dieron lugar a esta tradición (Barbour; Dunn, 18–19).

Dado el número de testimonios independientes de este episodio (Mateo-Marcos, Lucas, Juan, Hebreos), la antigüedad de la tradición sobre Getsemaní resulta incuestionable. Su historicidad fundamental descansa en otros factores adicionales. En primer lugar, la historia pone de relieve tan profundamente la debilidad de Jesús que es poco probable que se haya creado a partir de la nada. En segundo lugar, no es probable que el escandaloso fracaso de los discípulos en esta escena surgiera en la tradición más antigua. Al mismo tiempo, algunos autores han argumentado que el sueño de los discípulos podía servir unos intereses teológicos en la oración de Jesús, ya que pone de relieve la claridad de la comprensión de Jesús de su tarea frente al persistente embotamiento de los discípulos. Esta línea de argumentación apoya aún más la historicidad de la oración de angustia de Jesús. Por último, podemos observar la aparición de «Abba» en Marcos 14:36, cuyo uso nos lleva «de vuelta a la mismísima habla y lenguaje del propio Jesús» (Dunn, 20).

Véase también MUERTE DE JESÚS; RELATO DE LA PASIÓN; JUICIO DE JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA. **R. S. Barbour**, «Gethsemane in the Tradition of the Passion», *NTS* 16 (1969–1970) 231–51; **R. E. Brown**, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (2 vols.; ABRL; Nueva York: Doubleday, 1994) - existe edición castellana: La muerte del Mesías (2 vols.; Estella: Verbo Divino, 2005–2006); **J. D. G. Dunn**, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1975); **B. D. Ehrman y M. A. Plunkett**, «The Angel and the Agony: The Textual Problem of Luke 22:43–44», *CBQ* 45 (1983) 401–16; **R. Feldmeier**, *Die Krisis des Gottessohnes: Die Gethsemaneerzählung als Schlussel der Markuspassion* (WUNT 2/21; Tubinga: Mohr Siebeck, 1987); **J. A. Fitzmyer**, *The Gospel According to Luke: Introduction, Translation, and Notes* (2 vols.; AB 28, 28A; Garden City, NY: Doubleday, 1985) - existe edición castellana: El Evangelio según Lucas (3 vols.; Madrid: Cristiandad, 1986–1987); **J. B. Green**, «Jesus on the Mount of Olives (Luke 22:39–46): Tradition and Theology», *JSNT* 26 (1986) 29–48; ídem, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2/33; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988); **J. W. Holleran**, *The Synoptic Gethsemane: A Critical Study* (AnGreg 191; Rome: Università Gregoriana, 1973); **L. Huizenga**, *The New Isaac: Tradition and Intertextuality in the Gospel of Matthew* (NovTSup 131; Leiden: E. J. Brill, 2009); **D. Senior**, *The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1985); **D. M. Stanley**, *Jesus in Gethsemane: The Early Church Reflects on the Suffering of Jesus* (Nueva York: Paulist Press, 1980); **D. D. Sylva**, ed., *Reimaging the Death of the Lukan Jesus* (BBB 73; Frankfurt: Hain, 1990); **V. Taylor**, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation* (SNTSMS 19; Cambridge: Cambridge University Press, 1982); **C. M. Tuckett**, «Luke 22:43–44: The "Agony" in the Garden and Lukes Gospel», en *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift J. Delobel*, ed. A. Denaux (BETL 161; Lovaina: Peeters, 2002) 131–43; **J. W. van Henten**, «Jewish Martyrs and the Lukan Passion Narrative Revisited», en *Luke and His Readers: Festschrift A. Denaux*, ed. R. Bieringer, G. Van Belle y J. Verheyden (BETL 182; Lovaina: Leuven University Press, 2005) 325–44.

J. B. Green

GLORIA

Los Evangelios siguen el uso de «gloria» (*doxa* [verbo *doxazō*, «glorificar»]) en la LXX, y por tanto presuponen su uso teológico del término. En el griego secular, *doxa* tiene el significado básico de «opinión, conjetura, reputación» (lo cual refleja su vínculo semántico con *dokēma, dokeo*) (LSJ 444; von Rad y Kittel). Pero en la LXX *doxa* se aplica a la honra y la reputación no solo de personas, sino supremamente de Dios y la presencia de Dios. La LXX traducen «gloria» en el BH (sustantivo *kabod*, verbo *kābēd*) con el grupo de palabras *doxa/doxazō*.

En el Antiguo Testamento el sentido básico de la gloria es «peso, pesadez», con el sentido figurado de importancia, grandiosidad o dignidad. Como tal, el término puede indicar un cierto estatus honorable dentro de la jerarquía social (Gn 13:2; 31:1; Dt 5:16; 2 Cr 32:33; Is 10:3; Nah 2:9). *Kābôd* también se utiliza en un sentido teológico para referirse a la presencia radiante de Dios y está particularmente asociada con la presencia de Dios en las teofanías (Ex 16:10; 24:16–18; Lv 9:23–24; Is 4:5) y en el tabernáculo o el templo (Sal 26:8; cf. Ex 29:43; 40:34; 2 Cr 7:2; Is 46:13; Ez 8:4, 43:4–5). Isaías y Ezequiel especialmente desarrollan la expectativa de una nueva aparición de la gloria de Dios en el día de la restauración de Israel. En Ezequiel, la gloria de Dios deja el templo para dar paso al juicio (Ez 10:18), pero vuelve nuevamente en el templo escatológico (Ez 43:4). Del mismo modo, Isaías apunta a una nueva revelación de la gloria de Dios para Israel en la restauración (Is 40:5; 60:1–19), con un énfasis adicional en que todas las naciones experimentarán la gloria de Dios (Is 66:18–19).

1. Evangelios sinópticos
2. Evangelio de Juan

1. Evangelios sinópticos.

«Gloria» aparece con relativa poca frecuencia en Mateo (sustantivo 7×, verbo 4×) y Marcos (sustantivo 3×, verbo 1×), pero Lucas lo emplea mucho más a menudo (sustantivo 13×, verbo 9×). Al igual que en el Antiguo Testamento, la gloria indica la carga de poder, autoridad y posición social. Por ejemplo, el diablo muestra a Jesús la «gloria» de los «reinos del mundo» (Mt 4:8; Lc 4:5–6), lo que apunta a la grandeza de su poder (véase TENTACIÓN DE JESÚS). Por otra parte, Jesús habla de la

«gloria» de Salomón, lo que indica su riqueza como rey y sus magníficas posesiones (Mt 6:29; Lc 12:27). En la parábola de Lucas de la fiesta de bodas (Lc 14:7–14) gloria hace referencia al comportamiento que conduce a un estatus social honorable (Lc 14:10; cf. Mt 6:2), así como al honor delante de *Dios (implícito en el contexto, Lc 14:12–24). El término también puede significar «fama» o «reputación», como ocurre en Lucas 4:14–15, donde la enseñanza de Jesús provoca la alabanza pública. Como *Israel respondió a los actos salvíficos de Dios dándole «gloria/alabanza» a él (Sal 29:2; 86:9; 96:3; Is 42:12), así también las multitudes responden a las obras de salvación de Jesús «glorificando» o alabando a Dios (Mt 9:8; 15:31; Mc 2:12; Lc 5:25–26). En el *Sermón del Monte, Jesús dice que la gente glorificará o alabará a Dios Padre por las buenas obras de *los discípulos de Jesús (Mt 5:16).

Al igual que en el Antiguo Testamento, el uso más destacado de «gloria» es aquel que sirve para describir algunos aspectos de la esfera divina o la gloria de Dios. Donde más se aprecia esto es en los pasajes relativos a la venida del *Hijo del Hombre. La manera en que uno responda a la llamada de Jesús al discipulado tendrá ramificaciones al final de los tiempos, cuando el Hijo del Hombre «venga en la gloria de su Padre» para *juicio (Mt 16:27; Mc 8:38; Lc 9:26). Lucas acentúa esta cristología de la gloria: «cuando venga en su gloria, y en la del Padre, y de los santos ángeles» (Lc 9:26). Así, Jesús vendrá en su propia majestad divina visible, y no solo en la del Padre. En el siguiente relato, el de la *transfiguración (Mt 17:1–8; Mc 9:2–8; Lc 9:28–36) los discípulos son testigos de una transformación temporal (*metamorphoō* [Mt 17:2; Marcos 9:2]) o revelación de la verdadera identidad de Jesús como el divinamente autorizado Hijo de Dios. Aunque el término «gloria» no se menciona en el relato de Mateo o Marcos, la imaginería del éxodo presente en los tres relatos sinópticos (la *montaña, la transformación o el brillo de la cara de Jesús, la ropa que se vuelve blanca, los tabernáculos, la aparición de Moisés, la voz procedente de la nube, el miedo de los discípulos) sugiere que los discípulos experimentaron una manifestación visual de la presencia de la gloria de Dios en Jesús. Lucas lo hace explícito al decir que los discípulos «vieron la gloria de Jesús» (Lc 9:32).

La transfiguración (narrada en Mateo, Marcos, Lucas) sigue inmediatamente a una declaración acerca de la venida del Hijo del

Hombre en gloria, y por tanto anticipa la enseñanza de Jesús sobre la venida del Hijo del Hombre en los discursos escatológicos (Mt 24; Mc 13; Lc 21). En estos discursos Jesús habla de sí mismo como el Hijo del Hombre, que vendrá en/sobre las nubes «con poder y gloria» (Mt 24:30; Mc 13:26; Lc 21:27 [«gran gloria»]): esto es, con las cualidades trascendentales del reino divino. Esto evoca al hijo del hombre de Daniel, a quien el profeta vio «en/con las nubes del cielo» (Dn 7:13). Mateo amplía esta tradición cuando presenta a Jesús como el Hijo del Hombre que será entronizado en gloria como el juez escatológico (Mt 19:28) y que se «sentará en su trono de gloria» (Mt 25:31 [cf. Mc 10:37]), una descripción que puede sugerir la influencia de las tradiciones sobre el «hijo del hombre» que se encuentra en las Similitudes de Enoc (*1 En* 37–71) (Davila, 133). Así pues, los sinópticos muestran que la gloria de Cristo es un concepto escatológico que se realizará al final de la era. Esto resulta evidente en otra referencia más a la gloria de Cristo tras su muerte y resurrección, en una petición que le hacen a Jesús Santiago y Juan: «Concédenos que nos sentemos en tu gloria…» (Mc 10:37 [cf. Mt 20:21]). Lucas 24:26 deja claro que Cristo «entraría en su gloria» solo después de sus sufrimientos.

A diferencia del patrón que se observa en Mateo y Marcos, que asocia a Cristo con la gloria divina en el siglo venidero, Lucas parece enfatizar la gloria de Cristo no solo como una realidad futura (Lc 9:26), sino también como algo presente: «vieron su gloria» (Lc 9:32). Por lo tanto, para Lucas la gloria divina es perceptible en la vida y ministerio terrenales de Jesús, una noción que coloca a Lucas más en la línea de la presentación que hace el Evangelio de Juan de la gloria de Jesús (véase el apartado 2). En el relato lucano del *nacimiento, la visita celestial del ángel va acompañada por la radiante gloria de Dios: «la gloria del Señor los envolvió en su luz» (Lc 2:9), que recuerda a la visita divina de la radiante gloria de Dios en Ezequiel 1:26–28. El ángel es acompañado por «una multitud de las huestes celestiales» (Lc 2:13) que dan «gloria a Dios en las alturas» (Lc 2:14), una declaración de alabanza a Dios por el nacimiento del salvador mesiánico (Lc 2:11) que se corresponde con los pastores que más tarde «glorifican» (*doxazō*) y «alaban» (*aineō*) a Dios (Lc 2:20). El «miedo terrible» experimentado por los pastores (Lc 2:9) subraya el carácter teofánico del evento. Glorificar a Dios es una respuesta típica a las *curaciones de Jesús en Lucas (Lc 5:25–26; 7:16;

13:13; 17:15; 18:43). Algunos de los casos de *doxazō* («glorificar») en el Evangelio de Lucas podrían entenderse como «alabanza», pero hay otros que tienen un significado más profundo. En respuesta a la resurrección del hijo de viuda de Naín, Lucas dice que la gente «temía», «glorificando a Dios» y diciendo: «Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7:16). Esta terminología da a entender una teofanía («temor» [Lc 1:12; 5:26]; «visitado» [Lc 1:68; 19:44; cf. Ex 4:31]); es decir, Dios se ha manifestado en el poderoso acto de Jesús. Lucas continúa con su énfasis en glorificar a Dios en el relato de la *pasión al ser el único que narra que el centurión, después de presenciar las palabras y la muerte de Jesús en la cruz, respondió «glorificando a Dios» (Lc 23:47), una respuesta que vincula al centurión con todas las demás respuestas similares ante los poderosos actos salvífico de Dios a través de Jesús en Lucas.

2. Evangelio de Juan.

«Gloria» se usa con más frecuencia en el Evangelio de Juan (sustantivo 19×, verbo 23×) que en cualquiera de los Evangelios sinópticos, lo que indica que el concepto es de particular importancia para la cristología joánica. Juan mantiene el uso básico de «gloria»en el Antiguo Testamento y los sinópticos, como gloria como alabanza social, honor, aprobación y reputación (Jn 5:44; 7:18; 8:50; 12:43), y la gloria como la presencia radiante de Dios (Jn 11:4, 40; 17:5). Mateo y Marcos relacionan la gloria del Hijo del hombre con su futura venida, y Lucas sostiene que la gloria de Jesús es una realidad futura y presente en el ministerio de Jesús. En el Evangelio de Juan, sin embargo, la gloria de Cristo es exclusivamente una realidad presente por cuanto Juan insiste en que la gloria divina está presente en la *encarnación, el ministerio y la *muerte de Jesús.

Juan 1:14 asocia la gloria del Logos con la gloria singular de Dios, que «habitó» (*skēnoō*) en el tabernáculo del Antiguo Testamento (Ex 40:34–35); esta es la gloria que «vimos»en el Logos hecho carne (Jn 1:14c). Juan 2:11 deja claro que Jesús manifiesta su gloria divina a través de sus «señales». Posteriormente, la resurrección de *Lázaro por parte de Jesús es una «señal» (Jn 12:18) que sucedió «para la gloria de Dios, para que el Padre sea glorificado por ella» (Jn 11:4 [cf. Jn 11:40]). Jesús no busca su propia gloria aparte de Dios el Padre, porque Dios mismo glorifica a Jesús (Jn 8:50, 54; 12:28). Del mismo modo, Moisés

(Jn 1:45; 5:46), Abraham (Jn 8:56) e Isaías (Jn 12:41) dan testimonio de la gloria de Jesús. En Juan 12:41 se nos dice que Isaías «vio su gloria, y habló acerca de él», recordando Isaías 6:1, donde Isaías ve el «Señor» (tanto en el TM y la LXX). Es probable que Juan 12:41 está siguiendo las tradiciones targúmicas contemporáneos de Isaías en las que Isaías ve «la gloria del Señor» (*Tg. Is.* 6:1) y «la gloria de la shekiná del Señor» (*Tg. Is.* 6:5) (Chilton, 76; Brown, 486–87). Por lo tanto, ya que «su gloria»se refiere claramente a Jesús en Juan 12:41, Isaías da testimonio de la gloria que Jesús comparte con Dios (cf. Jn 1:14; 17:24). Esta idea la confirma el mismo Jesús en Juan 17:5: «Ahora pues, Padre, glorifícame tú al lado tuyo, con aquella gloria que tuve contigo antes que el mundo fuese» (Jn 17:22, 24). Estas afirmaciones joánicas resultan muy llamativas a la luz de la insistencia de Isaías en la singularidad absoluta de la gloria de Yahvé: «Yo Jehová; este es mi nombre; y a otro no daré mi gloria» (Is 42:8 [cf Is 42:11]).

El cuarto Evangelio presenta de un modo único la muerte de Jesús como un acontecimiento que revela tanto la gloria de Jesús (Jn 7:39; 11:4; 12:16, 23) como la gloria del Padre (Jn 12:28; cf. Jn 13:31–32), de manera que en la muerte de Jesús están intrínsecamente unidos la glorificación del Hijo por parte del Padre y la glorificación del Padre por parte del Hijo (Jn 17:1, 4–5). En Juan 12 el evangelista combina las imágenes de «glorificado» (*doxazō*) y «levantado» (*hypsoō*) en el acontecimiento de la cruz (Jn 12:23, 32; cf. Jn 3:14; 8:28), recordando al Siervo de Isaías, que asimismo es «levantado»y «glorificado» (Is 52:13, LXX). La glorificación de Jesús en la cruz es el momento, el «ahora» (*nyn* [Jn 12:31; 13:31; 17:5]) del juicio escatológico para el mundo y su gobernante (Jn 12:31). A diferencia de los sinópticos, en el Evangelio de Juan el Hijo del Hombre cumple con su papel de juicio en el presente del acontecimiento de la cruz (Dennis). Para Juan, entonces, «la muerte [de Jesús] es la teofanía definitiva» (Keener, 2:885).

Con su glorificación inminente a la vista, Jesús asegura a sus discípulos que Dios continuará glorificándose y glorificando a su Hijo en las oraciones (Jn 14:13) y la obediencia (Jn 15:8) de su pueblo, e incluso en el martirio de Pedro (Jn 21:18–19). El ministerio del *Espíritu Santo en la comunidad creyente está ligada a y depende de la propia glorificación de Jesús en su muerte y su vuelta al Padre (Jn 7:39; 20:22). Es solo después de su glorificación, afirma Jesús, que el Espíritu «me

glorificará; porque tomará de lo mío, y os lo hará saber» (Jn 16:14). Y, por último, la gloria que irradia de la persona de Jesús desde la eternidad, en su encarnación, ministerio, muerte y regreso a Dios, será compartida con los creyentes, «para que sean uno, así como nosotros somos uno» (Jn 17:22). Esto sugiere que la presencia de la gloria de Cristo en medio de su pueblo los transforma en una unidad que a su vez redunda en la gloria del Padre y el Hijo en el poder del Espíritu.

Véase también MUERTE DE JESÚS; DIOS; TRANSFIGURACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **R. E. Brown**, *The Gospel According to John I-XII* (AB 29; Garden City, NY: Doubleday, 1966) - existe edición castellana: El Evangelio según Juan I-XII (Madrid: Cristiandad, 1979); **B. D. Chilton**, *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (JSOTSup 23; Sheffield: JSOT Press, 1983); **J. R. Davila**, *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?* (JSJSup 105; Leiden: E. J. Brill, 2005); **J. A. Dennis**, «The "Lifting Up of the Son of Man" and the Dethroning of the "Ruler of This World": Jesus Death as the Defeat of the Devil in John 12, 31–32», en *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, ed. G. van Belle (BETL 200; Lovaina: Leuven University Press, 2007) 677–91; **C. H. Dodd**, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965) - existe edición castellana: Interpretación del cuarto Evangelio (Madrid: Cristiandad, 1978); **C. Dohmen y P. Stenmans**, «כָּבֵד», *TDOT* 7:13–22; **C. Keener**, *The Gospel of John: A Commentary* (2 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003); **H. G. Liddell, R. Scott y H. S. Jones**, *A Greek-English Lexicon* (9ª ed. rev.; Oxford: Clarendon, 1996); **J. T. Nielsen**, «The Narrative Structures of Glory and Glorification in the Fourth Gospel», *NTS* 56 (2010) 343–66; **G. von Rad y G. Kittel**, «δοκέω, κτλ»., *TDNT* 2:232–55; **M. Weinfeld**, «כָּבוד» *TDOT* 7:22–38.

J. A. Dennis

GÓLGOTA. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

GOZO

Entre la amplia gama de términos utilizados para referirse al «gozo» en los Evangelios (véase Morrice, 17–81; LN §§25.116–34), hay dos grupos de términos que tienen una importancia especial. El primero incluye los vocablos *chara* («gozo»), *chairo* («regocijarse») y *synchairō* («regocijarse con»); *agalliaō* («encantado, lleno de alegría») y *agalliasis* («gran gozo»); y

skirtaō («saltar de alegría»), que por lo general se relacionan con la respuesta de los que son receptores y participantes en la actividad salvadora de Dios. El segundo grupo incluye *makarios* («feliz», a menudo traducido como «dichoso») y su forma verbal *makarizō* («ser considerado como feliz [o dichoso]»), que por lo general se refiere a la condición de los que viven sus vidas de acuerdo con el propósito salvífico de Dios.

Ninguna serie de términos se refiere en primera instancia a las emociones tal como se entienden hoy popularmente. En la antigüedad grecorromana, las emociones se solían entender como impulsos irracionales que una persona racional debía controlar. «Gozo»y «felicidad»se refieren más bien al conjunto de tendencias y comportamientos que se asocian con la prosperidad humana. Esta última perspectiva casa mejor con la investigación contemporánea sobre la felicidad que con la comprensión popular de la felicidad como algo simplista y fugaz. Los estudios actuales sobre la felicidad la identifican en términos de crecimiento (motivación intrínseca y progreso en el camino hacia la realización de los propósitos que uno tiene en su vida), integridad (la interiorización y asimilación de las propias convenciones y prácticas culturales) y bienestar (prosperidad y satisfacción) (por ejemplo, Ryan y Deci; Berridge y Kringelbach). En los Evangelios este florecimiento humano no está relacionado con la ausencia de sufrimiento (como en el epicureísmo), sino que se asemeja más a la noción estoica de vivir en armonía con la realidad de las cosas, aunque, por supuesto, para los Evangelios, «las cosas como realmente son«»vienen determinadas por el advenimiento del reino de Dios.

La palabra *euphrainō* («estar contento») se utiliza poco en los Evangelios, por lo general en el sentido de alegría hedónica (o «contentamiento») (por ejemplo, Lucas 12:19; 16:19), aunque en Lucas 15:32 se empareja con *chairō*.

1. Mateo
2. Marcos
3. Lucas
4. Juan

1. Mateo.

El Evangelio de Mateo relaciona la alegría sobre todo con la llegada de y la participación en la *salvación de Dios. Los magos que buscaban

honrar a Jesús, el rey recién nacido, se «regocijaron con muy grande gozo» (*echarēsan charan*) cuando lo encontraron (Mt 2:10), una respuesta que encuentra su equivalente en el «gran gozo»de las mujeres (*charas megalēs*) con ocasión de la *resurrección de Jesús (Mt 28:8). Cuando la gente recibe la palabra (Mt 13:20) y descubre el *reino (Mt 13:44), responde con gozo, al igual que el *pastor se regocija cuando encuentra una oveja perdida (una metáfora transparente del Padre que no quiere que ninguno de «estos pequeños» se pierda (Mt 18:12–14). En una parábola independiente el amo invita a los fieles servidores, diciéndoles: «Entra en el gozo de tu señor» (Mt 25:21, 23): un caso de sinécdoque en el que el gozo del amo significa la salvación escatológica. La conexión entre alegría y felicidad (véase más arriba) en el Evangelio de Mateo aparece en el paralelismo entre la invitación de este señor («Entra en el gozo [*chara*]…») y el resultado de un servicio fiel en Mateo 24:46 («Bienaventurado [*makarioi*] aquel…»).

Donde más se aprecia la correlación entre gozo y felicidad es en la última de las bienaventuranzas de Jesús en Mateo, donde leemos el siguiente paralelismo (Mt 5:11–12):

»Bienaventurados [*makarioi*] sois cuando por mi causa os vituperen y os persigan, y digan toda clase de mal contra vosotros, mintiendo».

«Gozaos [*chairete*] y alegraos [*agalliasthe*], porque vuestro galardón es grande en los cielos; porque así persiguieron a los profetas que fueron antes de vosotros».

Es fundamental tener en cuenta la totalidad de este dicho, ya que de lo contrario uno podría imaginarse que Jesús anima a sufrir, o que se refiere a un sufrimiento genérico. Por el contrario, se refiere específicamente al sufrimiento como resultado (potencial) de una vida que exhibe las cualidades esbozadas en Mateo 5:3–10, cualidades por las que uno se identifica con la divulgación programática de Jesús sobre el carácter de la vida que se vive según la voluntad del Padre (véase Mt 6:9–10) ya través del cual uno se identifica con Jesús mismo (cf. 1 Pe 4:13–16) (véase Estrada). Las bienaventuranzas de Mateo adoptan esta forma: pronunciamiento de felicidad + descripción del grupo identificado como «feliz»+ justificación de su felicidad. Así pues, estas no son tanto el otorgamiento de la felicidad, y mucho menos las condiciones previas para alcanzar esa felicidad, cuanto la declaración de que determinadas personas son felices a pesar de que según la sabiduría

convencional se las podría considerar como los más infelices de todas (véase Holladay).

2. Marcos.

Marcos se aparta de los otros evangelistas sinópticos en su uso del lenguaje del gozo. Comparte con ellos la *parábola de Jesús de la semilla y su explicación, en la que Jesús identifica el terreno rocoso con los que oyen la palabra, la reciben con «gozo» (*chara*), pero pronto se marchita (Mc 4:16; cf. Mt 13:20; Lc 8:13). Aparte de esto, sin embargo, *chairo* solamente se utiliza en referencia a la respuesta de los principales sacerdotes a la disposición de Judas de entregarles a Jesús (Mc 14:10–11). Un término diferente, *hēdeos* («con mucho gusto»), describe cómo Herodes escucha a Juan (Mc 6:20) y cómo la gente atiende a la enseñanza de Jesús en el templo (Mc 12:37).

3. Lucas.

El lenguaje de gozo y felicidad se encuentra disperso por todo el Evangelio de Lucas, pero se reúne especialmente en torno a tres puntos: el relato del nacimiento (Lc 1–2); las parábolas de la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo perdido (Lc 15); y el *Sermón de la llanura (Lc 6) (véase Green). Lucas 1–2 anticipa y celebra la intervención de Dios para restaurar al pueblo de Dios. Gabriel anunció a Zacarías que él y Elisabet tendría un hijo, y que sería para ellos motivo de «gozo y alegría» (Lc 1:14). Dado que el papel de *Juan iba a comenzar la obra de renovación del pueblo de Dios, la importancia de su nacimiento va aún más allá, de modo que «muchos se regocijarán de su nacimiento» (Lc 1:14). En el nacimiento de Jesús, el *ángel anuncia a los pastores: «he aquí os doy nuevas de gran gozo, que será para todo el pueblo: que os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es CRISTO el Señor» (Lc 2:10–11). Los nacimientos de Juan y Jesús señalan, pues, una transformación del mundo, cuyo resultado es el impulso de un gozo renovado. De hecho, el cántico de María celebra el favor y la acción salvífica de Dios en el *nacimiento de Jesús (Lc 1:46–55).

Las bienaventuranzas de Jesús en Lucas (Lc 6:20–23) difieran de sus paralelos mateanos (Mt 5:3–12) en dos aspectos importantes. En primer lugar, la versión de Lucas empareja la fortuna y la desgracia. Por ejemplo, las palabras de Jesús: «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» encuentran su paralelo en estas otras:

«Mas ¡ay de vosotros, ricos! porque ya tenéis vuestro consuelo». (Lc 6:20, 24). Esto significa que las bienaventuranzas de Lucas forman parte de un énfasis lucano más general sobre la salvación como inversión. En segundo lugar, mientras que los pronunciamientos de Jesús en Mateo se hacen en tercera persona, «Bienaventurados aquellos que…», en Lucas tanto el gozo como el juicio están en segunda persona, «Bienaventurados vosotros los que…». Puesto que las bendiciones y las desgracias se anuncian a las mismas personas, podemos reconocer que Jesús está llamando a la gente a identificarse o bien con el marginado o bien con el poderoso y estimado. La cuestión no es si algunos en su audiencia se «sienten» felices, ya que la felicidad no es una condición pasajera basada en la buena suerte de uno. Más bien, Jesús define los supuestos de la vida y los valores del día a día en relación con el reino de Dios. En este sentido, las *bendiciones y las desgracias en Lucas 6 no son tanto prescriptivas cuanto adscriptivas; es decir, que comunican cómo son ya las cosas como consecuencia de la venida de Jesús (y no cómo deberían ser). Por supuesto que resulta extraño un mundo en el que se puede declarar a los pobres bienaventurados en lugar de desafortunados o fastidiados, pero esto no hace sino enfatizar la fuente de la visión de Jesús en su revelación del reino de Dios (véase RICOS Y POBRES).

Lucas yuxtapone a los infelices *fariseos y expertos legales en Lucas 15:1–2 con una cascada de referencias al gozo y la felicidad en Lucas 15:5, 6, 7, 9, 10, 23, 24, 29, 32, que culminan con una declaración de la necesidad del gozo cuando se encuentra lo perdido: «era necesario hacer fiesta y regocijarnos» (Lc 15:32). Este capítulo se encuentra en medio de una sección más larga que trata sobre quiénes participarán en el reino de Dios (Lc 13:10–17:10), donde el reino de Dios se concibe especialmente como el banquete que tendrá lugar al final de los tiempos (Lc 13:29; cf. Lc 14:15), una visión enraizada en el retrato bíblico de la restauración de Dios como una gran fiesta (por ejemplo, Is 25, 6–9; 55:1–2; 65:13–14; Zac 1:7) (véase COMUNIÓN DE MESA). En consecuencia, en las parábolas de la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo perdido, Jesús interpreta la respuesta positiva de los recaudadores de impuestos y *pecadores como la restauración de los últimos tiempos de los perdidos que se traduce en un gozo celestial y exige una celebración terrenal. La salvación ha llegado, por lo que este es un momento de gozo.

4. Juan.

En el Evangelio Juan el gozo se relaciona sobre todo con la presencia salvífica de Jesús. Muy al comienzo de la narración, Juan el Bautista se goza grandemente —de hecho su «gozo está cumplido»— ante la llegada del *esposo (es decir, el Mesías) (Jn 3:29). Abraham se regocijó con la venida de Jesús (Jn 8:56), e incluso aquellos judíos que se opusieron al mensaje de Jesús hallaron en la misión de Juan el Bautista un motivo para celebrar la llegada de la restauración de Dios (Jn 5:35). De hecho, según Jesús, la hora prevista de la salvación había irrumpido en el presente, «para que el que siembra goce juntamente con el que siega» (Jn 4:36). Al igual que el gozo de Juan el Bautista, el de los *discípulos se describe como «cumplido» (Jn 15:11; 16:24; 17:13), y esto es una consecuencia de su unión con Jesús. Jesús predice que su gozo faltará con su muerte, para ser recuperado cuando regrese (Jn 16:20–22); en consecuencia, después de la resurrección, «los discípulos se regocijaron viendo al Señor» (Jn 20:20).

Véase también BENDICIÓN Y DESGRACIA; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; SALVACIÓN; SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA.

BIBLIOGRAFÍA. **K. C. Berridge y M. L. Kringelbach,** «Affective Neuroscience of Pleasure: Reward in Humans and Animals», *Psychopharmacology* 199 (2008) 457–80; **B. Estrada,** «The Last Beatitude: Joy in Suffering», *Bib* 91 (2010) 187–209; **J. B. Green,** «"We Had to Celebrate and Rejoice!": Happiness in the Topsy-turvy World of Luke-Acts», en *The Bible and the Pursuit of Happiness: What the Old and New Testaments Teach Us About the Good Life*, ed. B. A. Strawn (Oxford: Oxford University Press, 2012) 169–85; **C. R. Holladay,** «The Beatitudes: Happiness and the Kingdom of God», en *The Bible and the Pursuit of Happiness: What the Old and New Testaments Teach Us About the Good Life*, ed. B. A. Strawn (Oxford: Oxford University Press, 2012) 141–67; **J. V. Kozar,** «Absent Joy: An Investigation of the Narrative Pattern of Repetition and Variation in the Parables of Luke 15», *TJT* 8 (1992) 85–94; **W. G. Morrice,** *Joy in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985); **R M. Ryan y E. L. Deci,** «On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being», *Annual Review of Psychology* 52 (2001) 141–66.

J. B. Green

GRACIA. *Véase* MISERICORDIA.

«GRAN COMISIÓN» *Véase* GENTILES; MISIÓN.

H

HAGADÁ. *Véase* TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS.
HALAKÁ. *Véase* TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS.

HELENISMO

Helenismo es un término controvertido que normalmente denota la presencia de la cultura griega. Al período posterior a Alejandro Magno se le suele llamar a menudo la «época helenística», un tiempo en el que los elementos de la cultura griega ejercieron una gran y duradera influencia sobre gran parte de la región mediterránea, incluida Palestina. El hecho de que los Evangelios del NT fueron compuestos en griego es un testimonio de la helenización de gran parte del mundo mediterráneo antiguo.

1. Definición de helenismo
2. Helenismo y judaísmo
3. Helenismo y los Evangelios

1. Definición de helenismo.

1.1. Helenismo en la antigüedad. El concepto de helenismo es difícil de definir. La palabra castellana *helenismo* proviene del griego *hellēnismos*, sin embargo, tanto las fuentes antigua como contemporánea emplean el término de diversas maneras. En un sentido, el helenismo tiene que ver con el constructo étnico y cultural de la «identidad griega». Así, el historiador del siglo V a. C. Herodoto registra el discurso de una delegación ateniense que identifica como una de las razones de su incapacidad para llegar a un acuerdo con el persa Jerjes la propia «identidad griega» de los atenienses (*to hellēnikon*), que se define en el sentido de «la sangre común, lengua común, altares de dioses y sacrificios compartidos en común y formas de vivir comunes» (Herodoto, *Hist.* 8.144.2 [cf. Isócrates, *Paneg.* 50]). Aquí se presenta la identidad helénica como el parentesco, el idioma, la religión y la cultura comunes (véase Hall).

El verbo *hellēnizō* («helenizar») ya se encuentra en la literatura griega en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, donde el historiador emplea el término para indicar que los argivos anfiloquios «fueron helenizados por primera vez, por lo que respecta a la lengua que actualmente hablan, por sus compañeros de colonización, los

ambracianos» (*kai hēllēnisthētan tēn nyn glōssan tote prōton apo tōn Amprakiōton xynoikēsantōn*) (Tucídides, *Pel.* 2.68.5). La redacción del texto podría dar a entender que el verbo *hellēnizō* normalmente significaba algo más que tener facilidad con la lengua griega, dado el énfasis en el hecho de que los argivos anfiloquios fueron helenizados «por lo que respecta a la lengua que actualmente hablan». Esto sugeriría que Tucídides interpreta *hellēnizō* como un fenómeno cultural más general, no solo lingüístico. Por otra parte, tal vez *hellēnizō* designaba principalmente la capacidad de hablar griego y Tucídides simplemente describe que la «lengua que actualmente hablan» (*tēn nyn glōssan*) los argivos anfiloquios es el griego. Resulta habitual en la literatura posterior que el verbo *hellēnizō* no se refiera a la capacidad de hablar, escribir o entender el idioma griego (por ejemplo, Platón, *Prot.* 328; Jenofonte, *Anab.* 3.07.25; Luciano, *Philops.* 16; Chariton, *Chaer.* 4.5; Hch 21:37). Según Cicerón, filósofo romano del siglo I a. C., Teofrasto (ca. 371–287 a. C.), uno de los alumnos de Aristóteles, empleó el sustantivo afín *hellēnismos* en el sentido de pureza o corrección gramatical en la prosa griega, una de las cuatro virtudes de la retórica (Cicerón, *Orat.* 79). Sin embargo, justo aquí es cuando el tema se complica, ya que la comprensión del idioma va estrechamente ligada a un cierto grado de aculturación.

El uso más influyente del sustantivo *hellēnismos* en la literatura antigua, sin embargo, se encuentra en 2 Macabeos 4:13, donde se refiere a la adopción de costumbres extranjeras por parte de Jasón, el sumo sacerdote de Jerusalén en los años 175–172 a. C. El nombre de Jasón en sí resulta revelador, ya que el historiador judío Josefo informa que Jasón cambió su nombre original de «Jesús/Josué» (gr. *Iēsous*, heb. *Yĕhôšua'*), presumiblemente debido al deseo de parecer más «griego» (Josefo, *Ant.* 12.239). Según el autor de 2 Macabeos, durante su etapa como sumo sacerdote Jasón instituyó un agresivo plan para «helenizar» la ciudad de Jerusalén. Este «punto culminante de helenización» (*akmē tis hellēnismou*), como lo define el autor de 2 Macabeos, incluía el establecimiento de un gimnasio y un *ephēbeion* que mantuvo a los sacerdotes alejados del santuario (2 Mac 4:9, 12) —un ataque contra la manera tradicional de vivir de acuerdo a la ley (2 Mac 4:11)— y estímulo para que los jóvenes de Jerusalén adoptaran la forma de vestir griega (2 Mac 4:12). En resumen, 2 Macabeos formula el «helenismo»

como equivalente a «la manera griega de vivir» (*to hellēnikos charakter* [2 Mac 4:10]) y a la adopción de costumbres extranjeras (*allophylisomos* [2 Mac 4:13]).

Esta descripción negativa de «helenismo» en 2 Macabeos contrasta con el concepto de *ioudaismos* («judaísmo» [2 Mac 2:21; 8:1; 14:38; cf. 4 Mac 4:26; Gal 1:13–14]), que es valientemente defendido por los héroes de la narración. El autor de 2 Macabeos, que escribe poco después de los acontecimientos de la revuelta asmonea contra el rey seléucida Antíoco IV (y no más allá de 124 a. C.), es pues responsable de la construcción de «helenismo» y *»judaísmo» como antinomias. En este contexto, *hellēnismos* es un término que denota una cultura que resulta extraña y hostil al «judaísmo». De hecho, el autor de 2 Macabeos puede que haya acuñado el término *ioudaismos* en este contexto para que funcione como el polo opuesto de *hellēnismos*. Curiosamente, sin embargo, el propio libro de 2 Macabeos está muy marcado por la cultura griega, ya que el texto es un resumen de un relato en cinco volúmenes de la crisis macabea escrito en griego, que sigue numerosas convenciones de la historiografía griega, por un judío de la diáspora, Jasón de Cirene (véase 2 Mac 2:19–28). La relación entre «helenismo» y «judaísmo», por lo tanto, es mucho más compleja de lo que la construcción ideológica de estas entidades como polos opuestos podría dar a entender.

1.2. Helenismo en la edad moderna. Aunque el término *helenismo* se encuentra en la literatura moderna ya en el siglo XVII, fue la obra de tres volúmenes del historiador alemán J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus* (1836–1843), la primera que afirmó la existencia de un período de tiempo histórico independiente conocido como la «época helenística». Reflejando una filosofía hegeliana de la historia, Droysen argumentó que el surgimiento del helenismo durante la actividad de Alejandro Magno y en tiempos posteriores venció el particularismo de las tribus y ciudades-estado griegas locales mediante el establecimiento de un lenguaje, una cultura y un sistema político universales. Para Droysen, *hellenismus* era un término historiográfico técnico que denotaba el período que iba desde la época de Alejandro Magno (356–323 a. C.) hasta el comienzo de la dominación imperial romana tras la batalla de Accio (31 a. C.). Así pues, la mezcla de las culturas griega y oriental en la época helenística se convirtió en un período de transición que hizo de puente entre el paganismo clásico y el surgimiento del cristianismo como

religión universal. Significativamente, el judaísmo no jugó prácticamente ningún papel en la reconstrucción histórica de Droysen (véase Momigliano).

Aunque todavía se utiliza convencionalmente el término «época helenística» para designar el período comprendido entre los años 323 y 31 a. C., existen al menos dos problemas con la interpretación que hizo Droysen de *hellenismus*. En primer lugar, la propia cultura griega estaba lejos de ser homogénea, y sin embargo los debates acerca del «helenismo» a menudo se producen como si hubiera una cepa pura de la cultura griega difundida por Alejandro y sus seguidores por todo el Mediterráneo oriental. Con bastante frecuencia, la cultura «griega» en las regiones no griegas era una mezcla de elementos helénicos y locales. En segundo lugar, y muy relacionado con lo anterior, la involucración griega y su fascinación por otras civilizaciones, desde Egipto a Persia, pasando por Palestina, es considerablemente anterior a la aparición de Alejandro Magno, y la influencia cultural iba tanto en la dirección oeste-este como este-oeste (véase Vasunia). Por lo tanto, cualquier modelo de «helenización» que se centre exclusivamente en la difusión de la cultura griega entre receptores pasivos de la conquista cultural, ignora el hecho de que «cuando Alejandro llevó la cultura griega al Oriente Próximo es posible que su bagaje cultural tuviera su origen allí» (Alexander, 70). Esto no significa negar el legado perdurable de Alejandro Magno, pues las conquistas militares griegas del siglo IV a. C. dieron forma a la región mediterránea de una manera novedosa y profunda. Se trata simplemente de tener en cuenta que la fusión cultural conocida como «helenismo» tiene raíces históricas que anteceden a la «época helenística».

Así pues, en términos generales, «helenismo» se refiere a la presencia de la cultura griega. Más concretamente, el helenismo denota «la cultura urbana habitual en el Mediterráneo oriental, fundada sobre la lengua griega… normalmente expresada en forma de ciertas instituciones políticas y educativas y mantenida en gran medida por la élite social» (Barclay, 88). Por lo tanto, el «helenismo» se encuentra allí donde se hacen presente elementos de la lengua griega, de sus estructuras políticas, patrones educativos, prácticas religiosas y otros marcadores culturales materiales de procedencia helena (por ejemplo, el vestido, la arquitectura, la comida y la cerámica).

Puede ser útil, sin embargo, hacer una distinción entre los términos

estrechamente relacionados de *helenismo* y *helenización*. Si «helenismo» se refiere a la presencia de la cultura griega o el entorno cultural del mundo mediterráneo en la antigüedad, «helenización» designa el proceso de encuentro entre las culturas griega y local, un proceso que se produjo en muchos planos distintos. De vez en cuando esta influencia era (o al menos se percibía así) intencionada y hostil, como se afirma en la descripción que hace 2 Macabeos de la imposición (por judíos, hay que señalar) de una cultura dominante extranjera en un contexto local. Con mayor frecuencia, sin embargo, el encuentro entre las culturas griega y local reflejaba una fusión cultural equilibrada, muchas veces no reconocida. G. W. Bowersock, por ejemplo, ha defendido que «helenización» es un término problemático porque refleja las nociones modernas de imperialismo cultural que en gran medida estaban ausentes en la antigüedad. Incluso la interacción explícita con el poder imperial a menudo implicaba una cuidadosa negociación y diálogo más que una dominación (así lo piensa Ma). «Helenización» debería mantenerse solo si está claro que el proceso que se describe era en su mayoría no forzado, reflejando una cultura helenística que incluía y toleraba una gran diversidad cultural. Por el contrario, el término paralelo pero claramente distinto de «romanización», es decir, el encuentro entre las culturas romana y local, refleja niveles de imperialismo político y cultural muchos mayores.

2. Helenismo y judaísmo.

2.1. Introducción. Al igual que todos los demás pueblos del mundo mediterráneo antiguo, los judíos participaron de la cultura helenística. Como hemos visto, sin embargo, a menudo se ha presentado una aguda dicotomía, enfrentando al judaísmo con el helenismo. La brecha judaísmo-helenismo, que se refleja en una antigua fuente como 2 Macabeos, a menudo se ha utilizado en los tiempos modernos para identificar al judaísmo (negativamente) con el particularismo y el pensamiento no racional, por un lado, y al helenismo (positivamente) con el universalismo y la racionalidad, por el otro. Por ejemplo, de acuerdo con el F. C. Baur, el principal representante de la escuela de Tubinga del siglo XIX, el movimiento cristiano primitivo se caracterizó por un conflicto ideológico entre el cristianismo judío, por un lado, y los «helenistas», por el otro. El primer grupo representaba «las limitaciones

y la influencia restrictiva de la idea mesiánica nacional judía», mientras que las tendencias liberalizadoras de este último grupo de judíos de habla griega allanaron el camino para el universalismo del cristianismo paulino/gentil (Baur, 1:49). Aparte de esta caricatura negativa, la brecha judaísmo-helenismo sigue siendo un concepto arraigado en la erudición moderna. Sigue siendo un asunto pendiente, sin embargo, si el judaísmo y el helenismo deben colocarse en clara oposición el uno con el otro.

2.2. La diáspora y el judaísmo palestino. Los judíos de la diáspora, especialmente en grandes ciudades como Alejandría, Cirene y Antioquía, vivían en ambientes impregnados por la cultura griega. Para los judíos de la diáspora el griego era el idioma principal. Esta situación llevó a la producción de traducciones griegas de las Escrituras Hebreas, un proceso que probablemente comenzó ya en el siglo III a. C. en Alejandría, Egipto (así, *Carta de Aristeas*). Muchos judíos de la diáspora estaban bien integrados en las estructuras sociales, políticas y educativas de sus contextos locales. Filón de Alejandría, por ejemplo, es un ejemplo fascinante de un judío completamente helenizado que empleó sus considerables habilidades intelectuales y su familiaridad con la tradición filosófica griega y las puso al servicio de su comunidad judía. Otros judíos de la diáspora bien educados produjeron literatura en lengua griega, entre la que encontramos obras de ficción histórica (*José y Asenet*, *Carta de Aristeas*, Ester de la LXX, 3 Macabeos, 4 Macabeos), poesía (Filón el poeta épico, *Oráculos sibilinos*), filosofía (Aristóbulo, Filón), historiografía (Demetrio el Cronista, Artapano, Jasón de Cirene) y literatura sapiencial (Sabiduría).

El animado debate sobre la magnitud de la helenización de Palestina desde el siglo III a. C. al siglo I A. D. ha dado lugar a dos puntos de vista opuestos. Por un lado, la influyente obra de M. Hengel sostiene que hubo una significativa helenización de Palestina desde finales del período persa hasta la aparición de la revuelta de los macabeos. El propio Hengel reacciona en contra de la opinión según la cual podía establecerse una clara distinción entre el judaísmo helenístico y palestino (o «tradicional»). Hengel reúne pruebas de una influencia griega sustancial sobre la política, la lengua, la educación y la literatura judías en la Palestina desde la época de Alejandro Magno hasta los Macabeos, lo que le lleva a la conclusión de que: «Desde aproximadamente mediados del siglo III a. C. *todo el judaísmo* debería designarse “judaísmo helenístico”

en el sentido estricto de la palabra» (Hengel, 1:104).

Por otra parte, los que se muestran críticos con Hengel sostienen que este ha exagerado la helenización de Palestina en la época anterior a los Macabeos (véase Feldman). Por ejemplo, si bien es cierto que algunos judíos palestinos fueron helenizados en relación con el idioma, no está tan claro que la lengua griega llegara a infiltrarse entre quienes no pertenecían a las élites en la medida que supuso Hengel. Más importante aún es que Hengel parece tratar la helenización como una de dos: algo que debe ser rechazado o aceptado, sin reconocer que un individuo o un grupo pueden ser helenizados en diferente medida y de distintas maneras. De este modo, la antinomia entre judaísmo y helenismo, que aparece por primera vez en 2 Macabeos, sigue caracterizando a gran parte de los eruditos de hoy en día.

3. Helenismo y los Evangelios.

Del análisis anterior se desprende que la cuestión de la presencia del «helenismo» en los Evangelios canónicos es intrínsecamente compleja, y que la respuesta a este asunto depende en gran medida de la definición de «helenismo» que se emplee. En algunos debates ha habido una tendencia a clasificar todos los elementos «no judíos» de los Evangelios como ejemplos de helenismo, pero esta estrategia ignora no solo la interacción fluida de las culturas judía y helenística, sino también el impacto de la cultura no griega (por ejemplo, la romana).

Al mismo tiempo, el impacto duradero de la cultura griega no terminó con la aparición del poder imperial romano. La influencia más evidente de la cultura griega sobre los Evangelios del NT reside en el idioma de su composición, es decir, el griego *koinē* («común») que se hablaba extensamente por toda la región del Mediterráneo oriental. La *koinē* no solo era la lengua franca de los autores de los Evangelios; también era la lengua de la LXX, la traducción griega de las Escrituras judías, que es la fuente más habitual de citas del Antiguo Testamento en los Evangelios. Dado el contexto bilingüe de la Palestina romana, es posible que Jesús tuviera la capacidad de conversar en griego, aunque su primera lengua era el arameo (véase IDIOMAS DE PALESTINA). Por otra parte, quizás haya que identificar el género literario de los Evangelios como biografía grecorromana, un tipo de literatura popular en la tradición literaria griega (véase EVANGELIO: GÉNERO). Al mismo

tiempo, dado que los Evangelios tienen mucho en común con la historiografía bíblica, su propio género literario da testimonio de la interacción dinámica entre las culturas griega y judía.

Por último, hay que mencionar el contexto helenístico de la misión de Jesús en *Galilea. Por un lado, a menudo se ha afirmado que la región de Galilea estaba completamente helenizada, sobre todo en la medida en que contenía una numerosa población gentil. Por otra parte, una cantidad cada vez mayor de estudios sugiere que Galilea estaba mucho menos helenizada que otras regiones del mundo grecorromano. Las pruebas arqueológicas, por ejemplo, apuntan a una fuerte presencia de la cultura material judía en Galilea (e.g., baños rituales, monedas asmoneas) y solo una mínima influencia romana y griega en el siglo I (Chancey). Es cierto que había algunos residentes no judíos en la Galilea de los tiempos de Jesús (Mt 8:5–13; Lc 7:1–10), pero la población gentil en la región parece haber sido una pequeña minoría, y la interacción con los gentiles no parece haber sido un aspecto destacado de la misión de Jesús.

Véase también GENTILES; DIOSES GRIEGOS Y ROMANOS; JUDAÍSMO COMÚN; ROMA.

BIBLIOGRAFÍA. **P. S. Alexander**, «Hellenism and Hellenization as Problematic Historiographical Categories», en *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, ed. T. Engberg-Pedersen (Louisville: Westminster John Knox, 2001) 63–80; **J. M. G. Barclay**, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)* (Berkeley: University of California Press, 1996); **F. C. Baur**, *The Church History of the First Three Centuries*, trad. A. Menzies (3ª ed.; 2 vols.; Londres: Williams & Norgate, 1878–1879); **G. W. Bowersock**, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990); **M. Chancey**, *The Myth of a Gentile Galilee* (SNTSMS 118; Cambridge: Cambridge University Press, 2002); **J. J. Collins y G. E. Sterling**, eds., *Hellenism in the Land of Israel* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2001); **L. H. Feldman**, *Judaism and Hellenism Reconsidered* (JSJSup 107; Leiden: E. J. Brill, 2006); **E. Gruen**, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1998); **E. Hall**, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition Through Tragedy* (OCM; Oxford: Clarendon Press, 1991); **M. Hengel**, *Judaism and Hellenism* (2 vols.; Filadelfia: Fortress, 1974); **L. I. Levine**, *Judaism and*

Hellenism in Antiquity (Seattle: University of Washington Press, 1998); **J. Ma**, *Antiochus III and the Cities of Western Asia Minor* (Oxford: Oxford University Press, 2000); **A. D. Momigliano**, «J. G. Droysen Between Greeks and Jews», en *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1977) 307–24; **I. S. Moyer**, *Egypt and the Limits of Hellenism* (Cambridge; Cambridge University Press, 2011); **T. Rajak**, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction* (Boston: E. J. Brill, 2001); **P. Vasunia**, *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander* (Berkeley: University of California Press, 2001).

D. Downs

HERODES. *Véase* DINASTÍA HERODIANA.
HERODIANOS. *Véase* DINASTÍA HERODIANA.
HERODÍAS. *Véase* DINASTÍA HERODIANA.

HIJO DE DAVID

La frase «Hijo de David» (*huios Dauid*), cuando se utiliza como título cristológico, se refiere a Jesús como el mesías davídico (véase CRISTO). Su origen se remonta a la promesa mesiánica que Dios le hizo a David en el AT (2 Sm 7). Este mesianismo tiene dos aspectos: *genealógico y *tipológico; esto es, Jesús el Mesías es un descendiente y un antitipo de David. Este doble aspecto arroja una importante luz sobre nuestra comprensión de Jesús como «Hijo de David» en los Evangelios.

1. El trasfondo de «Hijo de David»
2. Jesús como «Hijo de David» y el mesianismo davídico

1. El trasfondo de «Hijo de David».

1.1. El mesianismo davídico en el Antiguo Testamento. El concepto básico de mesianismo davídico se ve en 1–2 Samuel. Su aspecto genealógico aparece en 2 Samuel 7:12–16, donde Dios le hace a David la promesa mesiánica de que su descendencia establecerá su reino eterno. El aspecto tipológico del mesianismo davídico también puede verse en los tres cánticos de Samuel (1 Sm 2:1–10; 2 Sm 22:1–51; 23:1–7; cf. *Tg.* 1 Sm 2:1; 2 Sm 22:1; 23:1). Los tres cánticos, a modo de «paréntesis hermenéutico», presentan las cuatro siguientes características de David: rey escogido por Dios, piadoso, guerrero y justo. Estos textos poéticos, que presentan a un David idealizado, crean una tensión con el retrato realista del rey al final de la narración de Samuel. Sin embargo, este tipo

de tensión hace que el lector espere la venida de un rey como David más idealizado en el futuro, en el sentido de las cuatro características antes mencionadas. Así que vemos en 1–2 Samuel el concepto básico del mesianismo davídico, esto es, tanto el aspecto genealógico como el tipológico.

La expectativa mesiánica davídica continúa en los libros proféticos. En las profecías preexílicas, como Isaías 9:6–7; 11:1–9; Oseas 3:5; Amós 9:11, el futuro rey davídico es la esperanza del reino unido, la solución para el problema del presente reino dividido. En las profecías del exilio y la restauración, como Isaías 55:3; Jeremías 23:5; Ezequiel 34:23–24; 37:24–25, el futuro rey davídico también es la esperanza del retorno de Israel de la cautividad babilónica. En las experiencias preexílicas y posexílicas de Israel bajo reyes corruptos, no solo se hace especial hincapié en el aspecto genealógico del mesianismo davídico, sino también en el tipológico (e.g., «Y levantaré sobre ellas a un pastor, y él las apacentará; a mi siervo David» [Ez 34:23]).

Por último, aparecen referencias explícitas a David en cinco salmos: Salmos 18; 78; 89; 132; 144. Estos cinco salmos se centran en dos incidentes históricos de la vida de David: la elección de Dios (Sal 78:70–72; 89:20) y la alianza con David (Sal 18:50; 89:3–4, 28–37, 49–51; 132:1–5, 10–18). Por otra parte, algunas expresiones clave, como «el rey» (Sal 18:50; 144:10), «el ungido (mesías)» (Sal 18:50; 89:51; 132:10, 17) y «el siervo de Dios» (Sal 78:70; 89:3, 20; 132:10; 144:10), aparecen en estos cinco salmos. El libro de los Salmos comparte la tradición mesiánica davídica que se observa en Samuel y los libros proféticos.

1.2. El mesianismo davídico en el judaísmo temprano. Los escritos judíos tempranos muestran diversos puntos de vista sobre el mesianismo davídico; algunos de ellos no tienen interés en un concepto mesiánico, aun cuando se menciona la alianza davídica. Sin embargo, debe hacerse hincapié en que la tradición mesiánica davídica aparece atestiguada en los escritos judíos tempranos, tales como *Salmos de Salomón*, los *manuscritos del mar Muerto y los *Targúmenes. Curiosamente, en ellos puede apreciarse tanto el aspecto genealógico como el tipológico del mesianismo davídico.

Salmos de Salomón (que data de mediados del siglo I a. C.) resulta particularmente importante; da fe del único caso en los escritos judíos precristianos en los que se utiliza el epíteto «Hijo de David» en un

sentido mesiánico: «Míralo, Señor, y suscítales un rey, un hijo de David, en el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel tu siervo» (*SalSl* 17:21). El autor le pide a Dios que destruya a los gobernantes asmoneos judíos a través del mesías davídico. Dado que no pertenecen a la dinastía davídica, el autor hace hincapié en la relación genealógica entre David y el Mesías (*SalSl* 17:4, 21). El autor también es anti-Roma; su descripción del mesías davídico que destruye a los gentiles está basada en la tradición bíblica reflejada en Samuel (los tres cánticos) y los libros proféticos (Is 11; Jr 23; Ez 34; 37). Así pues, en medio de la situación corrupta de Israel, el autor espera al mesías como David ideal.

El mesianismo davídico que puede verse en los escritos de Qumrán es similar al de *Salmos de Salomón* 17: el mesías davídico desciende de David (4Q174 1 I, 7–13; cf. 2 Sm 7:11–14) y dirige la guerra escatológica contra el enemigo de Israel, esto es, los gobernadores judíos o Roma (4Q161 8–10 III, 11–25; cf. Is 11:1–5). El mesianismo davídico se puede ver también en los manuscritos del mar Muerto, donde los acontecimientos históricos de la vida de David tipológicamente se convierten en el futuro paradigma escatológico para Israel: su nacimiento (4Q522 9 II, 3); su unción por Samuel (11Q5 XXVII, 2–10); su fundación para la ciudad santa y preparación del edificio del templo (4Q522 9 II, 4–6); su traslado del arca a Jerusalén (4Q457b II, 2); y su alianza con Dios (4Q504 1–2 IV, 5–8).

Por último, al mesías davídico se le describe en los Targumim, especialmente en el *Targum Jonatán* de los Profetas Posteriores. Genealógicamente es un descendiente de David (*Tg.* Jr 23:5; 30:9; 33:15; Os 3:5) e Isaí (*Tg.* Is 11:1; 14:29). Tipológicamente posee el Espíritu (*Tg.* Is 11:2), observa la Torá (*Tg.* Is 9:6), juzga como un gobernante justo (*Tg.* Is 11:3–5; 16:5; Jr 23:5; 33:16), destruye a los impíos (*Tg.* Is 11:4; 14:29), reunifica el reino (*Tg.* Is 11:11–12; Jr 23:3), trae paz (*Tg.* Is 9:6; 11:6; Jr 23:6; 33:16) y gobierna sobre todas las naciones (*Tg.* Is 11:10). Así pues, el *Targum Jonatán* de los Profetas Posteriores concibe a David como el paradigma del futuro mesías.

2. Jesús como «Hijo de David» y el mesianismo davídico.

Al repasar la figura de Jesús en los Evangelios a la luz de las tradiciones mesiánicas davídicas, necesitamos destacar tanto el aspecto tipológico como el genealógico. Cuando Jesús el Mesías es llamado «Hijo de

David», uno puede asumir ambos aspectos en el título. Pero incluso cuando no aparece la frase «Hijo de David», se pueden encontrar alusiones davídicas que tienen significación mesiánica, sobre todo en el sentido tipológico.

2.1. Marcos. En Marcos la frase «Hijo de David» solamente aparece en dos relatos (Mc 10:46–52; 12:35–37). Sin embargo, parece que Marcos presenta a Jesús como el mesías davídico a lo largo de su narración.

En la primera sección de Marcos (Mc 1:16–8:21) se describe a Jesús como aquel que libera a las personas de la esclavitud de Satanás (cf. Mc 3:20–30). Si bien en esta sección se hace hincapié en la autoridad de Jesús, su autoidentificación con David (cf. 1 Sm 21:1–9, David como una autoridad legal [cf. *t. Kil.* 5:6]) en Marcos 2:23–28 es una evidencia que demuestra su autoridad. Jesús es «más que David»; también es «Señor».

En la segunda sección de Marcos (Mc 8:22–10:52) Jesús guía a los *ciegos metafóricos, que no entienden el verdadero *discipulado, en el camino a *Jerusalén. Curiosamente, esta sección se encuentra en medio de dos relatos de curación de un ciego (Mc 8:22–26; 10:46–52), y en el último relato, que dice que Jesús está a punto de llegar a Jerusalén (Mc 10:46), Jesús es llamado «Hijo de David» (Mc 10:47–48) por primera vez en Marcos.

En la última sección de Marcos (Mc 11:1–16:8) Jesús llega a Jerusalén como rey davídico y lleva a cabo el esperado nuevo éxodo predicho en Isaías a través de su sufrimiento (véase Watts). Resulta significativo que, tras entrar en Jerusalén, las alusiones davídicas de Jesús se observan principalmente con referencia a tres Salmos davídicos. (1) El Salmo 118 se cumple con la *entrada triunfal de Jesús en Jerusalén como rey davídico (Sal 118:25–26 en Mc 11:9–10) y con su sufrimiento (Sal 118:22–23 en Mc 12:10–11). (2) Al citar el Salmo 110:1, Jesús plantea la pregunta cristológica en el templo: «David mismo le llama Señor; ¿cómo, pues, es su hijo?» (Mc 12:36–37). Jesús afirma que el Mesías es tanto «Hijo de David» (en su sentido genealógico davídico) como el «Señor» de David. Aquí reaparece el tema «Jesús como más que David» de Marcos 2:23–28. En el relato anterior Jesús ya es identificado con el *«Hijo del Hombre» autoritativo (e. g., Mc 2:10, 28; cf. Mc 14:62) y con «el Hijo de Dios» (e. g., Mc 1:1, 11; 9:7; cf. Mc 15:39), pero su identidad mesiánica, siendo a la vez «Hijo de David» y

«Señor», culmina en este episodio de Marcos 12:36–37. (3) El Salmo 22, que incluye la imagen de un justo sufriente davídico, se emplea en la descripción del sufrimiento de Jesús (Sal 22:18 en Mc 15:24; Sal 22:7 en Mc 15:29; Sal 22:1 en Mc 15:34). Todo el contexto del Salmo 22, sin embargo, se refleja probablemente en la descripción que hace Marcos del relato de la *pasión de Jesús (Mc 15) (véase Matera y Ahearne-Kroll).

Por lo tanto, en lo que se refiere al aspecto tipológico del mesianismo davídico, puede decirse que a pesar de la infrecuente aparición de la frase «Hijo de David», Marcos presenta a Jesús como el mesías davídico a lo largo de su narración. Aun así, es cierto que «Hijo de David» en Marcos, que aparece en torno a la entrada de Jesús en Jerusalén, tiene un papel importante como indicación de la identidad de Jesús como el mesías davídico.

2.2. Lucas. El uso que hace Lucas de la frase «Hijo de David» es similar al de Marcos. En Lucas «Hijo de David» aparece, exceptuando la *genealogía (Lc 3:31), tan solo en dos relatos paralelos con Marcos: Lucas 18:35–43; 20:41–44. Sin embargo, como sucede en Marcos, puede decirse que Lucas también presenta a Jesús como el mesías davídico en toda su narración, que en el caso de Lucas incluye dos volúmenes.

En los relatos lucanos del *nacimiento (Lc 1–2) el motivo mesiánico davídico es prominente. Se pone el acento en el linaje davídico de Jesús (Lc 1:27; 2:4), ya que él cumple la promesa mesiánica hecha por Dios a David en el AT. Nacido en Belén, la «ciudad de David» (Lc 2:4, 11), Jesús es el que establece su reino eterno (Lc 1:32–33, 69). Así, al comienzo de la narración de Lucas se enfatiza el aspecto genealógico davídico de Jesús.

Al inicio del cuerpo principal del relato de Lucas (Lc 3–24) Jesús es *ungido con el Espíritu (Lc 3:21–22), al igual que en Marcos; sin embargo, en Lucas sí encontramos la frase «Hijo de David» poco después, en la genealogía (Lc 3:31). Por lo demás, como en Marcos, Jesús se identifica con David (cf. 1 Sm 21:1–9) mientras se acusa a los discípulos de Jesús de violar el *sábado (Lc 6:1–5). Sin embargo, la descripción que hace Lucas de Jesús reuniendo a muchas personas atormentadas en torno a él y a los Doce (Lc 6:17–19) parece recordar la misma escena de David en 1 Samuel 22:1–2.

En la sección central de Lucas (Lc 9:51–19:27) la frase «Hijo de David» aparece antes de la llegada de Jesús a Jerusalén (Lc 18:35–43).

Igual que en Marcos, un ciego llama a Jesús «Hijo de David». En realidad, en la sección central de Lucas (Lc 9–19) se describe a Jesús en términos mosaicos (especialmente Lc 9–13), no davídicos. Sin embargo, con el episodio de Jesús sanando a un ciego en Lucas 18:35–43, Lucas comienza a dibujar la imagen davídica de Jesús. Además, la alusión de Jesús a la imagen del pastor davídico en Lucas 19:10 (cf. Ez 34:16) y la imagen real en la parábola de las minas (Lc 19:11–27) ayudan al lector a comprender la presentación que hace Lucas de Jesús como el mesías davídico.

En la sección final de Lucas (Lc 19:28–24:53) se presenta a Jesús con alusiones a salmos davídicos, como en Marcos. Se utiliza el Salmo 118 en la descripción lucana de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén como rey davídico (Sal 118:26 en Lc 19:38) y de su sufrimiento (Sal 118:22 in Lc 20:17). Al emplear el Salmo 110:1, el Jesús de Lucas también plantea la pregunta cristológica (Lc 20:41–44). Jesús afirma que el Mesías es tanto el «Hijo de David» como el *«Señor» de David. Por último, el Salmo 31 muestra la esperanza de Jesús en Dios en medio de su sufrimiento como paralela a la de David (Sal 31:5 en Lc 23:46).

Así pues, en cuanto al empleo de la frase «Hijo de David» y el concepto de mesianismo davídico en Lucas, podemos sacar la misma conclusión que en el caso de Marcos: Lucas presenta a Jesús como mesías davídico a lo largo de su narración, y la frase «Hijo de David», que aparece en torno a la entrada de Jesús en Jerusalén, funciona especialmente para significar su estatus. Sin embargo, el motivo mesiánico davídico parece ser más evidente que en Marcos.

2.3. Mateo. Al igual que en Marcos y Lucas, Mateo presenta a Jesús como el mesías davídico en toda su narración. Significativamente, Mateo emplea la frase «Hijo de David» más frecuentemente que Marcos y Lucas. Además de todas las referencias a la frase en los Evangelios sinópticos, esta también aparece en la genealogía de Jesús, en su nacimiento y en los relatos mateanos de sanidades.

2.3.1. La genealogía y el relato del nacimiento. Desde el mismo comienzo de Mateo Jesús es presentado como «Hijo de David»: «Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham» (Mt 1:1). En la genealogía, el nombre «David» se menciona con frecuencia (Mt 1:1, 6 [2x], 17 [2x]), y parece que la manera que tiene Mateo de describir la genealogía está basada en la persona de David, puesto que la genealogía

está compuesta por tres series de catorce generaciones (Mt 1:17). El valor numérico de la suma de las consonantes hebreas (*d* + *w* + *d*) del nombre David es catorce (4 + 6 + 4). Por otra parte, las tres series de generaciones se pueden describir de la siguiente forma: (1) los días del surgimiento del reino davídico; (2) los días de la pérdida del reino davídico con el exilio babilónico; (3) los días de la restauración del reino davídico del exilio babilónico (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN). Luego, José, el padre terrenal de Jesús, es llamado «Hijo de David» (Mt 1:20). Esta imagen de Jesús con el motivo davídico no es ajena a la cita veterotestamentaria de Miqueas 5:2 en Mateo 2:6. Curiosamente, la cita incluye las palabras de 2 Samuel 5:2 («Porque de ti saldrá un guiador, que apacentará a mi pueblo Israel»). Por tanto, desde el principio de Mateo, Jesús es presentado con la imagen del pastoreo mesiánico davídico (véase PASTOR, OVEJAS) (véase Chae). El motivo de la restauración del reino davídico a través de Jesús en Mateo parece corresponderse con el motivo del nuevo éxodo con Jesús en Marcos y Lucas (véase Watts y Pao).

2.3.2. El Hijo de David terapéutico. La representación de Jesús con la imagen del pastor davídico guarda relación con la presentación mateana de Jesús como el Hijo de David terapéutico en el cuerpo principal de este Evangelio (Mt 9:27–31; 12:22–23; 15:21–28; 20:29–34) (véase SANIDAD). Los estudiosos han explicado el énfasis de Mateo en el Hijo de David terapéutico de diversas maneras, pero básicamente acuden a la temprana tradición de Salomón como exorcista (e.g., *TestSal* 20:1; Josefo, *Ant.* 8.45; véase Charlesworth). Sin embargo, los elementos fundamentales de la temprana tradición de Salomón como exorcista no pueden apreciarse en la representación que hace Mateo de Jesús como el Hijo de David terapéutico. Una explicación alternativa para el Hijo de David terapéutico de Mateo es que procede de la tradición mesiánica davídica del AT. Una base bíblica viene del libro de Isaías: Mateo declara que la actividad sanadora de Jesús es el cumplimiento del AT, y para ello utiliza Isaías de manera explícita (Is 53:4 en Mt 8:16–17; Is 42:1–4 en Mt 12:15–21) e implícita (e.g., Is 35:5–6; 61:1 en Mt 11:5) (véase Novakovic). En la representación mateana del «Hijo de David» terapéutico la tradición mesiánica davídica en Isaías va unida a la tradición del pastor davídico en Ezequiel 34: «Yo buscaré la perdida, y haré volver al redil la descarriada, vendaré la perniquebrada, y

fortaleceré la débil» (Ez 34:16 [cf. *SalSl* 17:38–40; 4Q521 2 II, 1–14]).

2.3.2.1. Mateo 9:27–31. La curación de los dos ciegos aparece en el contexto de la llegada de la nueva era (e.g., los odres para el vino nuevo [Mt 9:17]; la resurrección de la niña muerta [Mt 9:18–26]). Luego, Mateo 9:36 revela que la curación recuerda a Ezequiel 34:1–16; de hecho, todo el contexto de Mateo 9 está relacionado con la búsqueda de los perdidos por Jesús. Así que Jesús, como «Hijo de David», cumple la promesa mesiánica davídica del AT.

2.3.2.2. Mateo 12:22–23. Tras identificarse a sí mismo con David (Mt 12:1–8; cf. Mc 2:23–28; Lc 6:1–5), Jesús sana a un endemoniado ciego y mudo, afirmando que era «para que se cumpliese lo dicho por el profeta Isaías» (Mt 12:17 [cf. Is 42:1–4]). La multitud grita: «¿Será este aquel Hijo de David?» La tradición mesiánica davídica de Isaías se combina con la tradición del pastor davídico de Ezequiel. Esto se puede ver en que la imagen del pastoreo aparece en referencia a la relación entre las ovejas y el pastor (Mt 12:11–12); en que muchas personas siguen a Jesús, el pastor davídico (Mt 12:15); y en que Jesús reúne al pueblo disperso como el pastor mesiánico davídico que se esperaba (Mt 12:30; cf. Ez 34:12–13).

2.3.2.3. Mateo 15:21–28. Jesús sana a la hija de la mujer cananea; Mateo hace hincapié en la curación de Jesús, no en el exorcismo de los *demonios (cf. Mc 7:24–30). Aquí Jesús, el pastor mesiánico de las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 15:24; cf. Mt 10:6), también sana a aquellos que están fuera de las ovejas perdidas de la casa de Israel. Sin embargo, esta es la imagen de «aquel» mesías davídico escatológico que pastorea tanto a Israel como a las naciones (cf. Mt 12:21; 25:31–46; Ez 34:23; 37:24; Miq 5:3–4).

2.3.2.4. Mateo 20:29–34. Antes de su llegada a Jerusalén Jesús es llamado «Hijo de David» por dos ciegos. Mateo destaca que Jesús tuvo compasión (Mt 20:34) más de lo que lo hace Marcos (cf. Mc 10:46–52), y esto recuerda a la imagen de Jesús pastoreando en Mateo 9:36 (cf. Mt 14:14; 15:32). Posteriormente, los hombres que han sido sanados se unen a la gran multitud que sigue a Jesús (Mt 20:29, 34; cf. Mt 12:15; 14:13–14; 19:2). Así pues, antes de la entrada en Jerusalén, Jesús ya está activo como «Hijo de David» en Mateo.

2.3.3. La entrada de Jesús en Jerusalén y el relato de la pasión. Después de que Jesús haya entrado en Jerusalén (Mt 21), el retrato mateano de

Jesús con alusiones davídicas es similar a Marcos en cuanto al uso de tres salmos davídicos: Salmos 22; 110; 118 (Sal 118:26 en Mt 21:9; Sal 118:22 en Mt 21:42; Sal 110:1 en Mt 22:41–45; Sal 22 en Mt 27:33–56) (véase ENTRADA TRIUNFAL). Sin embargo, cuando Jesús entra en Jerusalén triunfante en Mateo, a diferencia de Marcos y Lucas, Mateo usa la frase «Hijo de David» dos veces; las multitudes gritan: «¡Hosanna al Hijo de David!» (Mt 21:9), y los niños gritan en el templo: «¡Hosanna al Hijo de David!» (Mt 21:15). Curiosamente, a diferencia del relato paralelo de Marcos, el Jesús de Mateo sana a los marginados y los perdidos en el templo que ha purificado (Mt 21:12–14; cf. Ez 34:4). Seguidamente, Jesús plantea la pregunta cristológica (Mt 22:41–45); se trata de la última aparición de la frase «Hijo de David» en Mateo. Lo que Jesús quiere decir es lo mismo que en Marcos (y Lucas): el Mesías no solo es el «Hijo de David» sino también su *«Señor». Sin embargo, la imagen terapéutica de Jesús en los relatos de sanidades descritos anteriormente ofrecen una pista para el lector en términos del contexto de Ezequiel 34. Y es que la relación singular entre el pastor davídico y el Señor en Ezequiel 34:15, 23 es análoga a la relación entre David y el Señor en Mateo 22:41–45. La tradición del pastor davídico aparece más tarde, en la parte final de Mateo. Por ejemplo, Jesús como aquel que separa «a las personas unas de otras como un pastor separa a las ovejas de las cabras» en Mateo 25:31–46 recuerda al pastor davídico escatológico de Ezequiel 34:17–22. Además, todo el contexto de Zacarías 9–14 se puede reflejar en el relato de la pasión de Mateo (e.g., Zac 9:9 en Mt 21:4–5; Zac 11:12 en Mt 26:15; Zac 11:13 en Mt 27:3–10). En particular, en Mateo 26:31, cuando Jesús está a punto de sufrir la pasión, se le describe con la cita explícita de Zacarías 13:7.

2.3.4. Resumen de Mateo. Como ya se ha dicho anteriormente, entre los Evangelios sinópticos, el uso que hace Mateo de la frase «Hijo de David» destaca. «Hijo de David» en Mateo apunta a la filiación davídica de Jesús y significa su relación singular con el Señor. Resulta especialmente interesante que «Hijo de David» en Mateo presenta a Jesús como el mesías davídico, especialmente el pastor como David escatológico. Por lo tanto, el uso frecuente por parte de Mateo de la frase «Hijo de David» para referirse a Jesús está interrelacionado con el motivo teológico singular del evangelista de presentar a Jesús con la tradición del pastor davídico del AT, tal como se encuentra en Ezequiel

34.

2.4. Juan. En el Evangelio de Juan la frase «Hijo de David» no aparece, y esto ha llevado a algunos eruditos a afirmar que en Juan no hay ideología davídica (véase Anderson, 229; cf. Daly-Denton). En Juan 7:42 se da fe del linaje davídico del Mesías, aunque aquí se plantea como un problema, ya que la multitud percibe que Jesús es de Galilea y no de Belén. A pesar de este hecho, si tenemos en cuenta la tipología del mesianismo davídico, se puede decir que en Juan también se presenta a Jesús como el mesías davídico esperado.

Las citas explícitas del AT en Juan (14x) son infrecuentes en comparación con las de los demás Evangelios, pero aun así la mitad de las citas en Juan (7x) proceden de los Salmos. Las referencias explícitas a los Salmos están repartidas por las dos partes del Evangelio de Juan. En la primera parte (Jn 1–12) se utilizan el Salmo 69:9 (Jn 2:17), Salmo 78:24 (Jn 6:31), Salmo 82:6 (Jn 10:34) y Salmo 118:26 (Jn 12:13). En la segunda parte (Jn 13–21) se emplean el Salmo 41:9 (Jn 13:18), Salmo 35:19/69:4 (Jn 15:25) y Salmo 22:18 (Jn 19:24). Estos salmos describen los sufrimientos de Jesús, tales como su persecución, traición y cruz. Así, en el relato de Juan el libro de los Salmos parece funcionar significativamente para relacionar a Jesús con la imagen del rey davídico.

Podría argumentarse que Juan también describe a Jesús como aquel que cumple la tradición mesiánica davídica del AT, ya que aparecen dos citas explícitas de Zacarías que mencionan una figura real/la dinastía davídica al final de las dos partes de Juan, respectivamente (Zac 9:9 en Jn 12:15; Zac 12:10 en Jn 19:37). Y la correspondencia davídica en Juan 10:16 («También tengo otras ovejas que no son de este redil… y habrá un rebaño, y un pastor» [cf. Jn 11:52]) también es importante. Su descripción de Jesús evoca la imagen del rey davídico ideal en Isaías 56:8; Ezequiel 34:23; 37:24.

Por lo tanto, parece que Juan presenta a Jesús como el rey davídico con la imaginería de los salmos a lo largo de su Evangelio, y especialmente en Juan 10 Jesús es presentado con la imagen del pastoreo. A primera vista, el Evangelio de Juan parece distinto de los Evangelios sinópticos en muchos sentidos, y especialmente Juan nunca llama a Jesús «Hijo de David». Sin embargo, un elemento de la presentación básica que hace Juan de Jesús probablemente sea la

tradición mesiánica davídica común, como en los casos de los Evangelios sinópticos. Jesús también cumple las expectativas mesiánicas davídicas en Juan.

Véase también CRISTO; CRISTOLOGÍA; SANIDAD; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; PASTOR, OVEJAS; HIJO DE DIOS; HIJO DEL HOMBRE.

BIBLIOGRAFÍA. **S. P. Ahearne-Kroll,** *The Psalms of Lament in Mark's Passion: Jesus' Davidic Suffering* (SNTSMS 142; Cambridge: Cambridge University Press, 2007); **P. N. Anderson,** *The Christology of the Fourth Gospel: Its Unity and Disunity in the Light of John 6* (WUNT 2/78; Tubinga: Mohr Siebeck, 1996); **W. Baxter,** «Healing and the "Son of David": Matthew's Warrant», *NovT* 48 (2006) 36–50; **Y. S. Chae,** *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew* (WUNT 2/216; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **J. H. Charlesworth,** «Solomon and Jesus: The Son of David in Ante-Markan Traditions (Mark 10:47)», en *Biblical and Humane: A Festschrift for John F. Priest*, ed. L. B. Elder, D. L. Barr y E. S. Malbon (SPHS 20; Atlanta: Scholars Press, 1996) 125–51; **M. Daly-Denton,** *David in the Fourth Gospel: The Johannine Reception of the Psalms* (AGJU 47; Leiden: E. J. Brill, 2000); **P. Doble,** «The Psalms in Luke-Acts», en *The Psalms in the New Testament*, ed. S. Moyise y M. J. J. Menken (NTSI; Londres: T & T Clark International, 2004) 83–117; **D. C. Duling,** «Solomon, Exorcism, and the Son of David», *HTR* 68 (1975) 235–52; ídem, «The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic», *NTS* 24 (1978) 392–410; **J. D. Kingsbury,** «The Title "Son of David' in Matthew's Gospel», *JBL* 95 (1976) 591–602; **A. J. Köstenberger,** «John», en *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale y D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007) 415–512; **E. Lohse,** «υἱὸς Δαυίδ», *TDNT* 8:478–88; **F. J. Matera,** *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15* (SBLDS 66; Chico, CA: Scholars Press, 1982); **O. Michel,** «υἱὸς Δαυίδ», *NIDNTT* 3:648–53; **Y. Miura,** *David in Luke-Acts: His Portrayal in the Light of Early Judaism* (WUNT 2/232; Tubinga: Mohr Siebeck, 2007); **L. Novakovic,** «Jesus as the Davidic Messiah in Matthew», *HBT* 19 (1997):148–91; ídem, *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew* (WUNT 2/170; Tubinga: Mohr

Siebeck, 2003); **D. W. Pao,** *Acts and the Isaianic New Exodus* (WUNT 2/130; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); **K. E. Pomykala,** *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism* (SBLEJL 7; Atlanta: Scholars Press, 1995); **C. J. Rogers Jr.,** «The Davidic Covenant in the Gospels», *BSac* 150 (1993) 458–78; **P. E. Satterthwaite,** «David in the Books of Samuel: A Messianic Expectation?» en *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, ed. P. E. Satterthwaite, R. S. Hess y G. J. Wenham (Grand Rapids: Baker, 1995) 41–65; **M. L. Strauss,** *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology* (JSNTSup 110; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); ídem, «David», *NDBT* 435–43; **R. E. Watts,** *Isaiah's New Exodus in Mark* (WUNT 2/88; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997); ídem, «Mark», en *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale y D. A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, 2007) 111–249.

Y. Miura

HIJO DE DIOS

«Hijo de Dios» es quizás el título más conocido para referirse a Jesús tanto dentro como fuera de la iglesia, y podría decirse que es el título cristológico más importante del NT. Sin embargo, ni la fama del título ni su importancia han garantizado una comprensión exacta de sus numerosos significados. En un intento de dar mayor claridad a este título, este artículo aborda tres áreas, tal como se bosqueja a continuación.

1. Filiación divina en el Antiguo Testamento, el judaísmo del Segundo Templo y el mundo grecorromano
2. Filiación divina en la vida del Jesús histórico
3. Filiación divina en los Evangelios canónicos

1. Filiación divina en el Antiguo Testamento, el judaísmo del Segundo Templo y el mundo grecorromano.

1.1. Filiación divina en el Antiguo Testamento. El AT utiliza el concepto de la filiación divina para describir tres grupos diferentes: los seres angelicales, el pueblo de Israel (o la nación colectiva de Israel) y los reyes de Israel (en particular los reyes descendientes de David). De los tres, la filiación divina del rey de Israel es la más útil como trasfondo del NT. La identidad del rey como hijo de Dios transmite una variedad

de significados: el rey como receptor de la fidelidad paternal de Dios y amor por el rey (2 Sm 7:14–16; Sal 89:24, 28–37); el rey como agente de Dios que ejerce la autoridad de Dios en la tierra (Sal 2); el rey como heredero y beneficiario de la herencia de Dios (Sal 2:7–8); el rey como destinatario de la disciplina paternal de Dios (2 Sm 7:14; Sal 89:20–27); y el papel de Dios como progenitor del rey, puesto que es Dios quien llamó y estableció a los reyes de Israel. Cabe señalar que la filiación divina en el Antiguo Testamento se entiende metafóricamente (tal vez en términos de adopción/legitimidad legal), y, a diferencia del concepto de la filiación divina en el pensamiento egipcio, persa o helenístico, el rey de Israel no fue concebido en modo alguno como divino o hijo literal de Dios. Además, aunque el concepto de la filiación divina en el Antiguo Testamento se utiliza para describir a los reyes de Israel, nunca se utiliza explícitamente para describir al Mesías o a cualquier figura mesiánica (véase CRISTO).

1.2. Filiación divina en el judaísmo del Segundo Templo. Los pasajes veterotestamentarios mencionados anteriormente fueron interpretados mesiánicamente durante el período del Segundo Templo (*SalSl* 17:23–24; *1 En.* 48:10; *4 Esd* 13:35), aunque los eruditos creyeron durante mucho tiempo que existía una clara conexión entre la filiación divina (o el título «Hijo de Dios») y el Mesías durante este período. Se presentaron un puñado de textos judíos para apoyar dicha conexión (e.g., *1 En.* 105:2; *4 Esd* 7:28–29; 13:32, 37, 52; 14:9), pero su valor probatorio se vio socavado por diversos factores: lo tardío de las fechas, la sospecha de una interpolación cristiana o posibles errores de transmisión o traducción. Pero la opinión académica cambió significativamente con el descubrimiento de los *manuscritos del mar Muerto, un descubrimiento que aportó cuatro textos que parecían respaldar una conexión entre la filiación divina y el Mesías judío. El ejemplo más cierto es 4Q174, que vincula 2 Samuel 7:14 (un texto en el que los descendientes reales de David son identificados como hijos de Dios) con un mesías real. El texto 4Q246, más provocador (y discutido), contiene de hecho los títulos «Hijo de Dios» e «Hijo del Altísimo». Debido a la calidad del manuscrito (el texto contiene numerosos agujeros/lagunas) no es seguro si los títulos se están utilizando para describir a una figura mesiánica o a un impostor mesiánico (posiblemente un gobernante pagano). Aunque la corriente de la opinión académica prefiere actualmente la primera opción (véase

Fitzmyer 2000), se mantiene la incertidumbre. Según J. Fitzmyer, 1Q28a dice así: «cuando Dios engendra al Mesías», una lectura que se hace eco del Sal 2:7 e implica la filiación divina del Mesías. Sin embargo, las palabras hebreas «engendra» y «trae» solamente se diferencian por un ligero trazo de la pluma. Caso de aceptarse la última lectura, esta socava la conexión mesiánica con la filiación divina. Por último, un manuscrito muy fragmentario, 4Q369, dice: «le hiciste como un hijo primogénito para ti», y más adelante, «como él por príncipe y gobernante en todo tu país terrenal». Aunque este texto podría conectar a uno identificado como un «hijo» (¿de Dios?) con una posible figura mesiánica, la condición fragmentaria impide alcanzar cualquier conclusión cierta.

Persiste el debate, pero parece que hay un consenso creciente en que la filiación divina se asoció con el pensamiento mesiánico durante el período del Segundo Templo, aunque la relativa escasez de evidencias sugiere que esta asociación era infrecuente. Esta infrecuencia puede deberse al hecho de que el uso de la filiación divina en el mundo grecorromano a menudo implicaba la deidad de un ser humano (por ejemplo, gobernante, héroe militar, filósofo), una afirmación blasfema desde cualquier punto de vista judío. La asociación de la filiación divina con el Mesías durante el período del Segundo Templo, caso de ser aceptada, estaría directamente relacionada con la filiación divina de los reyes de Israel en el AT, en particular de los descendientes de David. Por lo tanto, la filiación divina enfatiza la identidad real del Mesías a través de la ascendencia davídica y no conlleva inferencias de deidad (véase HIJO DE DAVID).

G. Vermes apunta a dos rabinos hacedores de milagros que están vinculados a la idea de la filiación divina en la literatura rabínica. El primer ejemplo es Honi el hacedor de círculos (siglo I a. C)., de quien se dice que oró a Dios «como un hijo de la casa» (*m. Taʿan.* 3:8). Esta tradición podría implicar la filiación divina de Honi, si bien S. Safrai ha argumentado que la frase «hijo de la casa» es preferible interpretarla como una referencia a un esclavo doméstico. El segundo ejemplo es Hanina ben Dosa (siglo I A. D.), a quien una voz celestial se dirigió como «mi hijo» (*b. Taʿan.* 24b; *b. Ber.* 17b; *b. Ḥul.* 86a). Es evidente que tal tradición podría implicar la filiación divina de Hanina ben Dosa, y que es similar a la del *bautismo de Jesús (Mc 1:11). Aunque estas tradiciones se refieren a personas relativamente contemporáneas de

Jesús, la fecha tardía en que se escribieron (ca. 500 A. D.) complica su verificación histórica. Sin embargo, si se aceptan estas tradiciones como auténticas, sugieren que los justos hacedores de milagros del siglo I podían ser considerados como hijos de Dios.

1.3. Filiación divina en el mundo grecorromano. La filiación divina era un concepto importante y prevalente en la cultura y religión griegas. No obstante, el título concreto de «hijo de dios» era menos frecuente porque la palabra genérica «dios» a menudo se reemplazaba con el nombre de un dios concreto (e.g., Zeus, Apolo, Helios) (véase DIOSES GRIEGOS Y ROMANOS). Entre los griegos, la filiación divina implicaba una ascendencia divina literal, y por lo tanto un cierto grado de divinidad, cuya medida podía variar. Apolo era literalmente el hijo del dios Zeus y de la diosa Leto, y por lo tanto plenamente divino. Heracles (Hércules), el hijo de un dios (Zeus) y una humana (Alcmena), era considerado como un semidiós que poseía la fuerza, el coraje y el ingenio de un dios, pero también la mortalidad humana. Pero incluso a los personajes históricos se les concedía la filiación divina. Alejandro Magno era considerado como un hijo literal de Zeus, una identidad recogida por sus sucesores ptolomeos. El filósofo Platón también se rumoreaba que era el hijo de Apolo. La filiación divina de figuras tan notables (tanto míticas como históricas) fue aceptada con pocas objeciones por los griegos, para quienes la línea entre lo divino y lo humano era mucho menos absoluta que para los judíos.

Entre los romanos, la filiación divina también era bastante prominente. Adoptaron la mitología de los griegos y por tanto aceptaron la filiación divina en todo lo que tenía que ver con los dioses del panteón griego. Los romanos también remontan sus orígenes al héroe troyano Eneas, que era hijo de la diosa Venus (Afrodita). El propio Julio César afirmó ser descendiente directo de Eneas. Pero hay una diferencia importante entre los griegos y los romanos en cuanto a su comprensión de la filiación divina. A diferencia de los griegos, los romanos eran extremadamente reacios a atribuir la condición divina a un ser humano vivo, aunque ese estatus se le podía conceder a los difuntos. Este hecho es significativo si tenemos en cuenta la atribución de la filiación divina al emperador romano (véase ROMA). «Hijo de dios» era un título de uso frecuente para referirse a los emperadores romanos, y a Augusto en particular. Este título no implicaba divinidad, sino que demostraba la

relación del emperador con un predecesor fallecido y posteriormente deificado. Por ejemplo, Augusto era el hijo adoptivo del difunto y posteriormente deificado Julio César; de esta manera, Augusto era literalmente el hijo del divinizado Julio: hijo de un dios, pero sin que él mismo fuera todavía un dios.

2. Filiación divina en la vida del Jesús histórico.

Al considerar la filiación divina y el Jesús histórico es necesario abordar dos preguntas: (1) ¿se consideró el Jesús histórico a sí mismo de alguna manera el Hijo de Dios?, y (2) en caso afirmativo, ¿qué importancia le atribuyó a tal condición de hijo?

2.1. ¿Se consideró Jesús a sí mismo el Hijo de Dios? Fueron muchos los que mantuvieron durante mucho tiempo, en contra del testimonio de los Evangelios canónicos, que Jesús nunca se concibió a sí mismo en términos de filiación divina. Tal conclusión se basaba fundamentalmente en dos argumentos. El primero afirmaba que el concepto de filiación divina mesiánica estaba ausente en el judaísmo del Segundo Templo, y que por tanto Jesús probablemente no se concibió a sí mismo en tales términos, y tampoco lo hicieron sus discípulos. El segundo argumento sostenía que textos como Romanos 1:4 y Hechos 13:33 indican que la iglesia primitiva creía que Jesús se convirtió en «Hijo de Dios» tan solo después de su resurrección, y que por consiguiente el Jesús histórico nunca pensó en sí mismo en tales términos. Hoy día, estos argumentos tienen mucha menos influencia. El primer argumento se vio socavado por los MMM, que, tal como se ha dicho, evidencian que un concepto de filiación divina mesiánica estaba presente en el judaísmo del Segundo Templo, y por tanto fácilmente al alcance de Jesús y sus discípulos.

El segundo argumento se ha ido debilitando con un examen más detallado de los pocos pasajes que sugieren que Jesús se convirtió en «Hijo de Dios» solamente en su *resurrección. Es ampliamente aceptado que Romanos 1:3–4 representa un credo de la iglesia primitiva. C. K. Barrett (et al.) argumentó que la porción original del credo reflejado en Romanos 1:4 simplemente decía: «y según el Espíritu, fue designado para ser el Hijo de Dios por la resurrección de los muertos». Llegó a la conclusión de que frase «con poder», que niega cualquier pretensión de que la resurrección fuera el punto de partida de la filiación divina de Jesús, es una adición paulina al credo. Pero si bien la mayoría de los

comentaristas coincide en que Romanos 1:3–4 refleja un credo de la iglesia primitiva, son pocos los que pueden ponerse de acuerdo sobre qué partes del credo pertenecen a la iglesia primitiva y cuáles son producto de la edición paulina (véase Fitzmyer 1993). Cualquier reconstrucción de un credo de este tipo es muy especulativa y, por tanto, bastante incierta. Esta incertidumbre hace que las conclusiones posteriores sobre las creencias de la iglesia primitiva acerca de la filiación divina resulten igualmente inciertas.

Hechos 13:33 parece vincular la resurrección con el cumplimiento profético del Salmo 2:7: «Mi hijo eres tú; yo te engendré hoy». A menudo se argumenta que este texto también refleja una creencia de la iglesia primitiva de que Jesús se convirtió en Hijo de Dios solo en su resurrección (véase Dunn 1996, 2003). Pero en el pasaje no queda clara la naturaleza del vínculo entre el Salmo 2 y la resurrección. La palabra *anistēmi* podría referirse realmente a la aparición de Jesús en la historia en lugar de a su resurrección. I. H. Marshall ha sugerido que Hechos 13:33 no está tratando de establecer el hecho de la filiación divina de Jesús sobre la base de su resurrección, sino que intenta establecer el carácter de su filiación divina, esto es, su obediencia como Hijo de Dios, sobre la base de su resurrección. Una vez más, basándonos en Hechos 13:33 podemos tener poca confianza en que la iglesia primitiva creyera que Jesús se convirtió en «Hijo de Dios» solamente en su resurrección.

Nos fijamos ahora en la tradición sobre Jesús de los Evangelios canónicos y la evaluación histórica de las tradiciones en las que Jesús se asocia a sí mismo con la filiación divina. El siguiente análisis de tales tradiciones comienza y se centra en los Evangelios sinópticos, a los que en la mayoría de las evaluaciones históricas se les da preferencia sobre el Evangelio de Juan. Sin embargo, el análisis concluye considerando el posible valor del cuarto Evangelio para comprender el Jesús histórico y la filiación divina.

Existe un acuerdo generalizado entre los eruditos de que Jesús se dirigió a Dios como «Padre», y muchos de ellos llegan a la conclusión de que lo hizo mediante el uso de la palabra aramea *abba* (véase Jeremias 1971, 1978; Dunn 1996, 2003; Marshall). Aunque las dos últimas décadas de estudios académicos han demostrado una sobrestimación de las pruebas relacionadas con la utilización de «Padre» por parte de Jesús (y quizás más específicamente *abba*), la conclusión de que Jesús se

dirigió a Dios en términos paternales sigue siendo sólida (véase ORACIÓN). Este apelativo está firmemente respaldado por el criterio de atestación múltiple, ya que se encuentra (usando la palabra griega *patēr* [«padre»]) en Marcos, Q, tradiciones mateanas singulares, tradiciones lucanas singulares y tradiciones joánicas (véase Jeremias 1971, 1978; Thompson). De hecho, solamente hay una ocasión en los Evangelios canónicos donde Jesús no se dirige directamente a Dios como Padre (Mc 15:34). Esta evidencia sugiere contundentemente que «Padre» era la forma más habitual con la que Jesús se dirigía directamente a Dios. Menos segura es la conclusión de que el arameo *abba* se encuentre detrás del uso que hacen los Evangelios del griego *patēr* (ya que el Jesús histórico habló principalmente, cuando no exclusivamente, en arameo). *Abba* aparece en los Evangelios canónicos una sola vez (Mc 14:36), lo que plantea interrogantes acerca de su uso por el Jesús histórico. Sin embargo, la aparición de esta palabra aramea en un Evangelio profundamente griego probablemente indica su importancia en la iglesia primitiva y en la memoria que tenía la iglesia del Jesús histórico. Tal conclusión se confirma con la sorprendente aparición de *abba* en dos de las epístolas de Pablo (Rom 8:15; Gal 4:6). El hecho de que esta forma paternal de dirigirse a Dios fuera utilizada entre los cristianos gentiles indica su singular importancia para la iglesia y sugiere enfáticamente su origen temprano. Cuando estos dos usos paulinos de *abba* se toman conjuntamente con el uso singular de Marcos, surge un argumento sólido a favor de su origen en la vida de Jesús. Por lo tanto, concluimos que Jesús sí se dirigió a Dios como «Padre», probablemente utilizando el arameo *abba*, y que consecuentemente pensó en sí mismo en cierto sentido como Hijo de Dios. Ahora bien, llegados a este punto es poco lo que podemos afirmar sobre la relevancia de este tratamiento divino para la conciencia filial de Jesús.

Hay que señalar que en los Evangelios sinópticos Jesús nunca usó el título «Hijo de Dios» para identificarse a sí mismo (aunque Jesús afirma tal identidad en Mc 14:62). Sin embargo, hay tres textos sinópticos en los que Jesús se identifica a sí mismo como «el Hijo», donde la filiación divina está claramente implícita. El primer dicho se encuentra en Marcos 13:32 (también Mt 24:36), donde Jesús afirma que «el Hijo» no sabe el día ni la hora de los eventos escatológicos específicos, sino que ese conocimiento pertenece únicamente al Padre. Se puede presentar un

argumento sólido sobre la historicidad de este dicho apelando al criterio de la dificultad (o vergüenza), ya que parece muy poco probable que la iglesia primitiva creara una tradición que señalara la ignorancia de Jesús.

El segundo dicho aparece en la *parábola de los labradores malvados (Mc 12:1–9; Mt 21:33–41; Lc 20:9–16), donde Jesús se identifica claramente a sí mismo como Hijo de Dios. Existe un acuerdo generalizado en que alguna forma de esta parábola se remonta a Jesús, pero especialistas como J. Crossan concluyen que ha sido enriquecida con adornos alegóricos con vistas a reflejar la cristología de la iglesia primitiva, es decir, la convicción de la filiación divina de Jesús. A menudo se argumenta que puede encontrarse una forma más antigua y original de la parábola en el Evangelio de *Tomás* (*EvTom* 65), una forma que (supuestamente) carece de los elementos alegóricos de la versión marcana (incluyendo cualquier referencia a la filiación divina). Sin embargo, A. Y. Collins (2007) señala que una reescritura no alegórica de un original alegórico es una explicación altamente plausible de la forma que se encuentra en el *Evangelio de Tomás*. Además, los elementos alegóricos hallados en la parábola de Marcos no incluyen nada característicamente cristiano (resurrección, exaltación celestial, etc.) y por tanto no socavan la autenticidad de la parábola. C. Evans (2001) sostiene que el carácter semítico de la parábola, su coherencia con las tendencias interpretativas de los targumim arameos (particularmente de Isaías), y la viabilidad histórica de su contexto narrativo marcano sugieren que la parábola tiene su origen en la vida de Jesús y no en la de la iglesia primitiva. Aunque la certeza de la autenticidad se nos escapa, tenemos pocas razones para dudar de la autenticidad de esta parábola tal como aparece en los Evangelios canónicos, y sí una serie de buenas razones para aceptarla.

El tercer dicho se encuentra en Mateo 11:27; Lucas 10:22. Estudiosos como R. Funk afirman que esta tradición refleja una cristología demasiado elevada (y demasiado joánica) como para que se la considere una tradición auténtica sobre Jesús, pero el trabajo reciente de L. Hurtado cuestiona el supuesto sobre el que se basa esta afirmación, que es que el pensamiento cristológico se desarrolla linealmente, de lo simple a lo más complejo. Hay pruebas importantes de una cristología «elevada» en etapas muy tempranas de la vida de la iglesia (e.g., 1 Cor 8:6; Flp

2:6–11; Col 2:9), una realidad que al menos incrementa la plausibilidad de que tal cristología pudiera tener su origen en el mismo Jesús. Así pues, debemos tener cuidado a la hora de desestimar esta tradición simplemente porque refleje una cristología «elevada». De hecho, J. Jeremias (1971, 1978) ha demostrado que el pasaje tiene un fuerte carácter semítico, lo que indica una tradición antigua. Este pasaje sigue siendo el más incierto de los tres que hemos considerado, pero su historicidad no se puede descartar a la ligera.

Como veremos más adelante, la filiación divina es un rasgo cristológico destacado del Evangelio de Juan. Este motivo joánico se ha visto en gran medida como una creación del cuarto Evangelista, pero P. Anderson ha tratado de localizar la semilla del motivo en la vida de Jesús. Anderson sostiene que el motivo joánico de Padre-Hijo va intrínsecamente unido al de «profeta como Moisés» de Deuteronomio 18:15–22. Anderson propone que el uso que hace Juan de ambos motivos es el resultado de la reflexión teológica sobre el ministerio profético del Jesús histórico, un ministerio en el que Jesús se concibió a sí mismo como un profeta como Moisés y expresó su identidad profética en términos de agencia filial. El argumento de Anderson es digno de tomarse en consideración como una importante paso adelante en la elevación del lugar del Evangelio de Juan en la reconstrucción del Jesús histórico.

2.2. ¿Cómo pudo Jesús haber entendido su filiación divina? Si Jesús se concibió a sí mismo en términos de filiación divina, tal como sugiere la evidencia que hemos considerado, ¿de qué manera entendió tal condición de hijo? El ambiente judío del Segundo Templo ofrece tres opciones plausibles: (1) un hijo de Dios en el sentido de que todos los judíos justos eran hijos de Dios (e.g., los discípulos de Jesús); (2) un justo hacedor de milagros, como Honi el Hacedor de círculos o Hanina ben Dosa; (3) un descendiente mesiánico real de David.

2.2.1. Intimidad de la condición de Hijo. La importancia del uso que hizo Jesús de *abba* (si se acepta tal uso como histórico) ha recibido una gran atención académica durante las dos últimas décadas. Por lo general existe acuerdo en dos cosas en relación con el uso de *abba* por parte de Jesús: (1) *abba* no debería equipararse con el tratamiento infantil de «papá» (véase Barr); (2) *abba* era una forma íntima y tal vez coloquial de dirigirse a un padre (véase Jeremias 1971, 1978; Dunn 1996, 2003). Sin

embargo, la singularidad de este tratamiento divino es objeto de debate. Jeremias estaba básicamente en lo cierto al afirmar que no había ningún ejemplo de una oración directa a Dios como *abba* en la literatura precristiana del judaísmo palestino, aunque el uso del término hebreo formal *ʾābî* para dirigirse a Dios sí aparece en los MMM (véase Thompson; Fitzmyer 1985). Sin embargo, la importancia de esta evidencia ha sido cuestionada. El tamaño de la muestra de literatura relevante es tan pequeño que no solo nos deja sin ejemplos de dirigirse a Dios como *abba,* sino también sin ejemplo de padres humanos a los que se les llame *abba* (véase Thompson). Evidentemente, una evidencia tan limitada resulta insuficiente para determinar si Jesús fue el único en dirigirse a Dios como *abba*. J. Dunn (1996, 2003) sugiere que aunque el uso de *abba* por Jesús puede que no fuera único, la regularidad y la forma invariable en que utilizó *abba* para dirigirse a Dios probablemente sí lo era. Podemos concluir que el uso de *abba* por parte de Jesús refleja su sentido de intimidad personal con Dios, una intimidad que era única en la manera en que impregnaba el lenguaje de oración de Jesús. Tal intimidad filial podría insinuar que Jesús entendió su filiación divina como igualmente única, pero esta conclusión sigue siendo especulativa.

2.2.2. Singularidad de la filiación. Es cierto que Jesús enseña a sus discípulos a orar a Dios como «Padre», pero deberíamos tener en cuenta que Jesús es cuidadoso en establecer una distinción entre «mi Padre» y «vuestro Padre». Él nunca se refiere a Dios como «nuestro Padre» (en Mt 6:9 «Padre nuestro» es el modo en que se les dice a los discípulos que deben orar, y el pronombre de primera persona del plural no incluye a Jesús). Por lo tanto, aunque Jesús pudo haber introducido a sus seguidores a una forma nueva e íntima de entender a Dios como «Padre», también hizo una distinción entre su relación con Dios como padre y la de ellos. Tal distinción favorecería la conclusión de que Jesús entendió que su filiación divina era única en cierto sentido.

Marcos 12:1–12; 13:32 también indica la singularidad de la filiación divina de Jesús. Marcos 12:1–12 contrasta a Jesús, que es el Hijo de Dios, con los profetas, que son los siervos de Dios. Esto implica claramente la superioridad de Jesús sobre los profetas que vinieron antes que él, y por tanto su identidad única como Hijo de Dios. Marcos 13:32 distingue claramente «el Hijo» de todos los demás, y la presunción rechazada de que el Hijo tendría una visión única de los eventos

escatológicos implica claramente la singularidad de la identidad y posición del Hijo.

La singularidad de la filiación divina de Jesús parece eliminar las primeras dos opciones de las tres enumeradas en el apartado 2.2. Así pues, nuestra evidencia da a entender que la tercera opción es el modo más plausible en que Jesús concibió su identidad como Hijo de Dios: como un descendiente mesiánico real de David. No podemos excluir la posibilidad de que Jesús pensara en su filiación divina en términos completamente únicos —de una forma completamente extraña al judaísmo— pero tal opción debe considerarse menos favorable (véase Harvey).

3. Filiación divina en los Evangelios canónicos.

3.1. Marcos. Jesús es identificado como Hijo de Dios solamente ocho veces en el Evangelio de Marcos, y a Dios se le llama directamente «Padre» en tan solo cuatro ocasiones. Sin embargo, el uso comparativamente infrecuente de tal identificación no debe confundirse con una relativa poca importancia. La mayoría admite que «Hijo de Dios» es la principal identidad cristológica de Marcos para referirse a Jesús (véase Evans 2001; Kingsbury; Telford), una conclusión que no se basa en la frecuencia de uso sino más bien en la manera de usarse: el título aparece de forma destacada al comienzo, en medio y al final de la narración. El Evangelio de Marcos comienza con una audaz afirmación de la filiación divina de Jesús (Mc 1:1; 1:11 [aunque el primero es textualmente incierto]), con Dios mismo declarando que Jesús es su Hijo (Mc 1:11). En la parte central de la narración de Marcos Dios interviene nuevamente identificando al Jesús transfigurado como su Hijo (Mc 9:7). Por último, tras la muerte de Jesús un centurión romano declara que se trata del Hijo de Dios (Mc 15:39). Además de estas ubicaciones tan significativas, el título aparece en el momento culminante del juicio de Jesús ante el sumo sacerdote cuando Jesús responde afirmativamente que él es «el Mesías, el Hijo del Bendito» (Mc 14:61).

Para el evangelista Marcos, la filiación divina de Jesús lo identifica claramente como una figura mesiánica real. La afirmación divina de la condición de Jesús como Hijo en Marcos 1:11; 9:7 alude claramente a la afirmación divina del rey israelita en el Salmo 2:7. Esta identidad real se evidencia aún más en la entrada triunfal de Jesús (Mc 11:1–11), su

unción en Betania (Mc 14:1–9) y la acusación escrita por la que Jesús es crucificado (Mc 15:25). Como hijo de Dios, Jesús es el mesías y el rey de Dios, el que gobernará no solo sobre el pueblo de Israel, sino sobre todo el mundo. Para Marcos, la realeza mesiánica de Jesús parece ser la base de su identidad como «Hijo de Dios».

Para Marcos, la filiación divina implica claramente la agencia divina. Casi desde el principio del Evangelio de Marcos Jesús el Hijo divino aparece en escena facultado por el Espíritu de Dios y actuando como agente real de Dios. Los primeros ocho capítulos del Evangelio de Marcos presentan a Jesús como una figura abrumadoramente poderosa que anuncia el reino venidero de Dios, sana a los enfermos, exorciza a poderosos demonios, controla la naturaleza, enseña con autoridad e incluso perdona los pecados en nombre de Dios. Como el poderoso agente de Dios, Jesús es muy popular entre la gente, atrayendo a grandes multitudes dondequiera que va (Mc 1:32–33; 2:13; 3:7; 5:21; 6:32–34). Y aunque Jesús se crea algunos enemigos en los primeros ocho capítulos del Evangelio de Marcos (Mc 2:6–7, 15–16, 23–24; 3:6), mayormente se ven eclipsados por las multitudes favorables.

Pero después de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo se produce un espectacular cambio en el Evangelio de Marcos cuando Jesús predice su sufrimiento y muerte por primera vez. La frecuencia de los hechos portentosos de Jesús disminuye mientras aumentan la discusión sobre la inminente pasión de Jesús y el número de sus adversarios. Está claro que la segunda mitad del Evangelio de Marcos presenta una nueva función de Jesús el Hijo divino: él será el Hijo obediente que rinde su vida en obediencia a la voluntad de Dios y por causa del pueblo de Dios (Mc 10:45). El sufrimiento y la muerte de Jesús ocupan un lugar claramente central en la presentación que hace Marcos de la filiación divina de Jesús (véase MUERTE DE JESÚS). De hecho, la mayoría de autores sostiene que para el evangelista Marcos Jesús solamente se puede entender como «Hijo de Dios» desde el punto de vista de su sufrimiento y muerte (véase Moloney). Pero debemos evitar la conclusión errónea de que el poderoso Hijo divino ha dejado la narración para ser reemplazado por el débil Hijo sufriente, ya que eso descartaría el contenido cristológico de la primera mitad del Evangelio de Marcos, así como los elementos de poder que aparecen en la segunda mitad (e.g., la predicción de Jesús de su propia muerte [Mc 8:31; 9:31;

10:33–34]; el exorcismo de un endemoniado [Mc 9:14–29]; la curación de un ciego [Mc 10:46–52]; la maldición de una higuera [Mc 11:20–21]). Antes bien, es el mismo agente poderoso de Dios el que obedientemente decide aceptar el sufrimiento con el fin de cumplir con su papel de Hijo divino.

Como señalamos anteriormente, «hijo de dios» era un título común utilizado por los emperadores romanos. C. Evans y A. Winn argumentan que el Evangelio de Marcos defiende que Jesús, y no César, es el verdadero «Hijo de Dios». Dos pasajes notables son de particular importancia. Marcos 1:1, que en opinión de muchos es el título que presenta el Evangelio de Marcos, se hace eco claramente del lenguaje propagandístico de los emperadores romanos (véase Evans 2006), preparando la escena para el contraste marcano entre Jesús y César. Marcos 15:39 concluye el relato de la crucifixión con un centurión romano que proclama la filiación divina de Jesús, algo que los lectores de Marcos esperarían que hiciera un centurión refiriéndose al emperador, pero que en este caso se refiere a Jesús, el verdadero Hijo de Dios. Por lo tanto, con estos dos versículos, Marcos abre y cierra un Evangelio a modo de sujetalibros, demostrando la superioridad de Jesús sobre todos los demás pretendientes al gobierno mundial.

3.2. Mateo. Al igual que sucede en Marcos, la filiación divina ocupa un lugar destacado en la cristología de Mateo. Mateo mantiene cada una de las referencias de Marcos a la filiación divina de Jesús, al tiempo que añade diez referencias a Jesús como Hijo de Dios, y más de cuarenta referencias a Dios como Padre. La manera en que Mateo concibe la filiación divina también es muy similar a la de Marcos, aunque Mateo ha ampliado o intensificado la presentación de Marcos de la filiación divina, a menudo haciendo explícito lo que en Marcos solamente está implícito.

Como Hijo de Dios, el Jesús mateano es un agente divino facultado por el Espíritu que, como el Jesús de Marcos, sana a los enfermos, echa fuera demonios, demuestra tener poder sobre la naturaleza y actúa y enseña con autoridad. Pero el Jesús de Mateo hace afirmaciones más explícitas sobre dicha agencia que el Jesús de Marcos. En Mateo 11:27 Jesús afirma expresamente que el Padre le ha entregado todas las cosas al Hijo, y que como consecuencia de ello solo el Hijo y aquellos a los que él se lo permita tienen conocimiento del Padre. En Mateo 28:18 el Jesús resucitado afirma que se le ha dado toda autoridad en el cielo y en la

tierra. En el Evangelio de Mateo esta autoridad que posee Jesús encuentra una expresión única en la interpretación que Jesús hace de la Torá. La fórmula mateana por la que Jesús dice: «Oísteis que fue dicho… pero yo os digo…» (véase Mt 5), puede indicar que la enseñanza de Jesús es la Torá interpretada mesiánicamente, o tal vez la Torá mesiánicamente reemplazada.

Al igual que Marcos, Mateo también entiende la filiación divina desde el punto de vista de la obediencia a la voluntad de Dios (véase Luz). Mateo magnifica este aspecto de la filiación divina mediante un agudo contraste con la *tentación. En cuatro momentos de la narración de Mateo Jesús es tentado para que renuncie a la obediencia que exige su filiación divina. Inmediatamente después de ser bautizado, Jesús es tentado por Satanás en tres ocasiones en el desierto, y en dos de ellas Satanás comienza la tentación con la frase «Si eres el Hijo de Dios» (Mt 4:1–11). Después de que Pedro confirme la identidad de Jesús como Hijo de Dios, Pedro «tienta» a Jesús rechazando la noción de un futuro de sufrimiento y muerte para Jesús, una tentación que Jesús identifica como obra de Satanás (Mt 16:13–23). En el huerto de *Getsemaní Jesús es tentado nuevamente para que abandone su misión divina, y le ruega a Dios, su Padre, que lo libre de este infamante destino (Mt 26:36–45). La última tentación viene mientras Jesús está en la cruz. Los espectadores dicen que si en verdad es el Hijo de Dios debería salvarse a sí mismo (Mt 27:40–43). A pesar de tales tentaciones, Jesús sigue siendo el obediente Hijo de Dios que ofrece su propia vida para el *perdón de los pecados (Mt 26:28).

Una posible diferencia entre el concepto de Marcos y el de Mateo sobre la filiación divina es cuál se considera la base para tal filiación. Para Marcos, la base de la filiación divina de Jesús parece ser su identidad como rey mesiánico de Dios (véase Mc 1:11; 9:7). La base de Mateo para la filiación divina de Jesús está menos clara. Muchos concluyen que Mateo basa la filiación divina de Jesús en el nacimiento virginal, y que por tanto Mateo entiende la filiación divina en un sentido más literal que Marcos (véase NACIMIENTO DE JESÚS). Pero existen motivos para cuestionar esa conclusión (véase Nolland). En primer lugar, la genealogía de Mateo afirma claramente la descendencia davídica de Jesús a través de su padre físico, José, en contra de lo que hace Lucas 3:23. Segundo, Mateo, a diferencia de Lucas, no establece un vínculo

explícito entre el nacimiento virginal de Jesús y su identidad como hijo de Dios (cf. Lc 1:35). Tercero, la cita de cumplimiento que Mateo asocia con el nacimiento virginal de Jesús está llena de dificultades de interpretación, lo que complica nuestra comprensión de esta tradición mateana. Estos hechos suscitan preguntas acerca del vínculo intencionado de Mateo entre el nacimiento virginal de Jesús y la filiación divina. Además, Mateo se muestra enfático sobre la descendencia davídica de Jesús y su identidad real. Traza la ascendencia de Jesús a través de los reyes de Judá, presenta a los magos buscando un rey judío en la ciudad de David e incluye cuatro referencias únicas a Jesús como «Hijo de David» (Mt 12:23; 15:22; 21:9, 15). Este énfasis de Mateo sobre el reinado davídico de Jesús podría indicar que tal identidad es la base principal para la filiación divina del Jesús mateano y no el nacimiento virginal de Jesús.

3.3. Lucas. La filiación divina ocupa un lugar menos destacado en la cristología de Lucas si se la compara con la de Marcos o Mateo. La mayoría de las referencias de Lucas a la filiación divina de Jesús provienen de Marcos o Q, con pocos casos de material exclusivo de Lucas que defienda tal identidad. De hecho, hay ciertos casos en los que Lucas omite el concepto de sus fuentes (Mc 13:32; 15:39). Puesto que Lucas acepta la mayor parte de las referencias a la filiación divina que se encuentran tanto en Marcos como en Q, su presentación de la condición de Jesús como hijo comparte muchas de las características que hemos identificado tanto en Marcos como en Mateo. Lucas entiende la identidad de Jesús como Hijo de Dios desde el punto de vista de la realeza mesiánica (Lc 1:32–33; 3:22; 9:35), de la obediencia completa a la voluntad de Dios (Lc 9:22; 9:44; 22:42) y de la agencia divina (Lc 10:22). Pero, quizás más que Marcos o Mateo, Lucas enfatiza la intimidad única entre Dios y su Hijo. Este énfasis se ve en la presentación frecuente que hace Lucas de Jesús orando a Dios, un motivo que a menudo introduce en su texto fuente (Lc 3:21; 5:16; 6:12; 9:18, 28; 11:1). J. Green señala que a través de «escuchar» las *oraciones íntimas del Hijo, los personajes de Lucas parecen encontrar tanto el carácter como el propósito de Dios. Tal intimidad también se observa en la narración lucana de la crucifixión, cuando el Jesús de Lucas clama en dos ocasiones a su Padre desde la cruz: primero solicita el perdón de sus verdugos y burladores (Lc 23:34), y luego entrega su vida al Padre (Lc

23:46). Lucas también hace retroceder la conciencia de la filiación divina de Jesús a su adolescencia (Lc 2:49), en contra de Marcos y Mateo, donde esa conciencia parece comenzar en el bautismo de Jesús.

Otra característica singular de la filiación divina en Lucas es la clara conexión que Lucas establece entre la filiación divina de Jesús y el nacimiento virginal, una conexión más explícita que la que se encuentra en Mateo. Lucas afirma que el Espíritu Santo vendrá sobre María y que «el poder del Altísimo la cubrirá con su sombra» (Lc 1:35). Tal descripción es una reminiscencia de la cópula divina-humana presente en la mitología grecorromana, que resultó en el nacimiento de héroes o semidioses como Hércules, Aquiles y Eneas. Aunque la descripción que hace Lucas de la concepción de Jesús es claramente menos antropomórfica que los ya citados mitos grecorromanos (por ejemplo, carece de cualquier referencia a la relación sexual o al engendramiento físico), sus lectores grecorromanos percibirían claramente el significado del lenguaje de Lucas, que es que Jesús es un hijo literal de Dios (un hecho sobre el que se hace hincapié además en Lc 3:23). De hecho, Lucas afirma explícitamente la concepción divina de Jesús como el fundamento último de su filiación divina (Lc 1:35). Lucas sin duda concibe la filiación divina de Jesús desde el punto de vista de la realeza mesiánica, tal como pone de manifiesto su clara alusión a 2 Samuel 7:12–16 en Lucas 1:32–33. Pero a diferencia de Marcos, y quizá de Mateo, Lucas presenta la filiación divina literal como base de la realeza mesiánica.

3.4. Jesús como Hijo preexistente en los Evangelios sinópticos. Gran parte de la erudición contemporánea ha llegado a la conclusión de que ninguno de los Evangelios sinópticos presenta a Jesús como un ser preexistente. Esta postura ha sido recientemente cuestionado por S. Gathercole. En definitiva, Gathercole argumenta que la preexistencia está implícita en los dichos «Yo he venido» de los Evangelios sinópticos (e.g., Mt 5:17; 10:34; Mc 1:38; 2:17; 10:45; Lc 12:49). Este autor sostiene que esta venida generalmente va unida a un propósito o misión determinados, y que por tanto la «venida» implica lógicamente el movimiento de una esfera a otra con el objeto de cumplir la misión. Gathercole afirma que toda la tierra es el objeto de la misión de Jesús, y por consiguiente la «venida» de Jesús implica que ha venido de un lugar ultraterrenal o celestial. Aunque Gathercole ha presentado una argumentación digna de mención, muchos siguen sin convencerse. Un

punto habitual de discusión es la afirmación de Gathercole de que el dicho «Yo he venido» no tiene precedente idiomático y por lo tanto debe tomarse literalmente. A. Y. Collins y J. Collins cuestionan esto, afirmando que «Yo he venido» es una expresión idiomática que quiere decir «He sido enviado», y que transmite simplemente la noción de uno que es enviado por Dios con un propósito divino. Tal envío podría describir a un gran número de personajes bíblicos, personajes que no pretender ser preexistentes. Si el argumento de Gathercole sobre los dichos «Yo he venido» finalmente se refuta, no hay mucho más en los Evangelios sinópticos que indique la preexistencia de Jesús (véase ENCARNACIÓN).

3.5. Juan. La filiación divina es el motivo cristológico central en el Evangelio de Juan. De hecho, el propósito expreso del autor para escribir es que el lector «crea que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (Jn 20:31). Jesús se identifica como el Hijo de Dios (o Hijo) en el Evangelio de Juan más de veinticinco veces, y Jesús identifica a Dios como Padre más de cien veces. El Evangelio de Juan comparte muchas de las expresiones de filiación divina que se encuentran en los Evangelios sinópticos, pero ha ampliado estas expresiones de una manera característica y significativa. Al igual que los sinópticos, Juan entiende la filiación divina de Jesús desde el punto de vista de la agencia. Sin embargo, la agencia del Hijo joánico es más personal y a la vez más específica que la agencia del Jesús de los sinópticos. Juan relaciona específicamente el amor del Padre por el Hijo con la agencia divina del Hijo (Jn 3:35). Juan también habla de esta agencia en términos de la unidad entre el Padre y el Hijo (Jn 10:30), aunque probablemente tiene en mente una unidad de la voluntad y la misión en lugar de una unidad ontológica (véase Smith). La agencia del Jesús joánico se basa específicamente en que el Hijo conoce y ve al Padre, y la actividad del Hijo refleja únicamente la actividad del Padre (Jn 5:19–20; 8:28, 55). Esta actividad incluye la realización de señales portentosas (Jn 5:20), el juicio de la humanidad (Jn 5:22) y la entrega de la vida por todos aquellos que creen en el Hijo (Jn 3:16, 36; 5:21; 6:40).

La intimidad del Hijo con el Padre es más pronunciada en el Evangelio de Juan que en los sinópticos. Juan enfatiza el amor compartido entre el Padre y el Hijo (Jn 3:35; 5:20; 10:17; 14:31; 15:9; 17:23). Además, el Hijo joánico conoce y es conocido por el Padre de un

modo singular (Jn 5:19–20; 7:28; 8:55; 10:15; 17:25). Por último, Juan presenta la morada mutua de ambos, Padre e Hijo (Jn 10:38; 14:20) y afirma desde el principio que el Hijo «está en el seno del Padre» (Jn 1:18).

Al igual que los sinópticos, Juan presenta a Jesús como el Hijo obediente, que solo hace lo que quiere el Padre (Jn 4:34; 6:38; 8:29). Sin embargo, la obediencia del Jesús joánico, a diferencia de la obediencia del Jesús sinóptico, parece axiomática y sin esfuerzo. A diferencia del Jesús de los sinópticos, el Jesús de Juan nunca se siente tentado a desobedecer, ni tampoco tiene que lidiar con el coste de su obediencia al Padre. Para el lector de Juan, la desobediencia de Jesús es un resultado narrativo imposible, mientras que tal desobediencia parece ser un resultado narrativo posible para el lector de los sinópticos.

Juan identifica claramente la filiación divina de Jesús con la realeza mesiánica (Jn 1:49; 4:45; 11:27; 20:31), pero tal identidad no es la base de la filiación divina (en contra de Marcos y, posiblemente, Mateo). Juan tampoco basa la filiación divina de Jesús en un nacimiento virginal (en contra de Lucas y, posiblemente, Mateo), ya que la tradición está totalmente ausente en el cuarto Evangelio. Para el Evangelio de Juan, la filiación divina de Jesús encuentra su fundamento último en la relación preexistente y metafísica entre el Padre y el Hijo. Juan presenta claramente a Jesús como un ser preexistente, aquel que existía en forma del **logos* («palabra») de Dios. En Juan 1:1–18 el evangelista vincula claramente el *logos* con el Hijo divino. Contrariamente a lo que ocurre con el Jesús de los sinópticos, el Jesús joánico es perfectamente consciente de su estado preexistente y habla abiertamente sobre ello (Jn 8:56–58; 17:5, 24). En este sentido, la presentación de Juan de la filiación divina desempeñó un papel crucial en el desarrollo de la cristología ortodoxa y la teología trinitaria.

Véase también NACIMIENTO DE JESÚS; CRISTO; CRISTOLOGÍA; DIOSES GRIEGOS Y ROMANOS; ENCARNACIÓN; LOGOS; HIJO DE DAVID; HIJO DEL HOMBRE.

BIBLIOGRAFÍA. **P. N. Anderson,** «The Having-Sent-Me-Father: Aspects of Agency, Encounter, and Irony in the Johannine Father-Son Relationship», *Semeia* 85 (1999) 33–57; **J. Barr,** «"Abba" Isn't "Daddy,"» *JTS* 39 (1988) 28–47; **A. Y. Collins,** «Mark and His Readers: The Son of God Among Jews», *HTR* 92 (1999) 393–408; ídem, «Mark and his

Readers: The Son of God Among Greeks and Romans», *HTR* 93 (2000) 85–100; ídem, *Mark* (Herm; Mineápolis: Fortress, 2007); **A. Y. Collins y J. J. Collins,** *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **J. D. Crossan,** *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991) - existe edición castellana: El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío (Barcelona: Crítica, 2000); **J. D. G. Dunn,** *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1996); ídem, *Christianity in the Making*, 1: *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **C. A. Evans,** *Mark 8:27–16:20* (WBC 34B; Nashville: Thomas Nelson, 2001); ídem, «The Beginning of the Good News and the Fulfillment of Scripture in Mark's Gospel», en *Hearing the Old Testament in the New Testament*, ed. S. E. Porter (Grand Rapids: Eerdmans, 2006) 83–104; **J. A. Fitzmyer,** «Abba and Jesus' Relation to God», en *À cause de l'évangile: Études sur les Synoptiques et les Acts offertes au P. Jacques Dupont à la occasion de son 70e anniversaire* (LD 123; París: Cerf, 1985) 15–38; ídem, *Romans* (AB 33; Nueva York: Doubleday, 1993); ídem, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); **R. W. Funk y R. W. Hoover,** eds., *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (Nueva York: Macmillan, 1993); **S. J. Gathercole,** *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **J. B. Green,** *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); **A. E. Harvey,** *Jesus and the Constraints of History* (Filadelfia: Westminster, 1982); **L. W. Hurtado,** *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo (Salamanca: Sígueme, 2008); **J. Jeremias,** *New Testament Theology*, vol. 1 (Londres: SCM, 1971) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1980); ídem, *The Prayers of Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1978); **J. D. Kingsbury,** *The Christology of Mark's Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1983); **U. Luz,** *The Theology of the Gospel of Matthew*, trad. J. B. Robinson (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); **I. H. Marshall,** *The Origins of New Testament Christology*

(ed. rev.; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990); **F. J. Moloney,** *The Gospel of Mark* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002); **J. Nolland,** *The Gospel of Matthew* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2005); **S. Safrai,** «The Teaching of Pietists in Mishnaic Literature», *JJS* 16 (1965) 15–33; **D. M. Smith,** *The Theology of the Gospel of John* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); **W. R. Telford,** *The Theology of the Gospel of Mark* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1999); **M. M. Thompson,** *The Promise of the Father: Jesus and God in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 2000); **G. Vermes,** *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Londres: Collins, 1973); **A. Winn,** *The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda* (WUNT 2/245; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **B. Witherington** III, *The Christology of Jesus* (Mineápolis: Fortress, 1990).

A. Winn

HIJO DEL HOMBRE

Según los Evangelios, «Hijo del Hombre» es la autodesignación favorita de Jesús. Se utiliza ochenta y seis veces en el NT (sinópticos 69x, Juan 13x, en otros lugares 4x). En el NT nunca se presenta como un término confesional de alguien en la iglesia primitiva. Sin embargo, Jesús sí lo usa junto con títulos confesionales, como «Mesías», que otros plantean (por ejemplo, Mc 8:29–31; 14:61–62). La frase, en sus diversas construcciones léxicas, se limita casi exclusivamente a los Evangelios, excepto en Hechos 7:56, Hebreos 2:6 (donde se cita el Salmo 8:4), Apocalipsis 1:13, 14:14. En los Evangelios solo Jesús utiliza el término, salvo en Juan 12:34, donde lo que ha dicho es citado por otros. El término se escribe en griego como «el hijo del hombre» (*ho huios tou anthrōpou*), excepto en Juan 5:27, Hebreos 2:6, Apocalipsis 1:13, 14:14 (*huios anthrōpou*). La frase, en unos cuantos pasajes evangélicos (Mt 24:30 // Mc 13:26 // Lc 21:27; Mt 26:64 // Mc 14:62 // Lc 22:69), está directamente relacionada con el lenguaje de Daniel 7:13–14 y, como se señaló anteriormente, se asocia en Hebreos 2:6 con el Salmo 8, donde tiene su significado habitual de «ser humano», puesto que un «hijo de hombre» es el descendiente de un hombre y, por tanto, un ser humano.

La expresión también tiene un trasfondo rico en la Escritura del judaísmo del Segundo Templo, así como en las tradiciones derivadas de ella. De manera que procederemos a analizar su uso y trasfondo en este

contexto judío antes de considerar su uso neotestamentario.

Por último, la expresión en arameo es idiomática (*bar ʾĕnāš*). No se trata de un título, como tampoco es un título, sino más bien una descripción («uno como un hijo de hombre»), en su uso original en Daniel 7:13–14. Esto significa que puede funcionar como una expresión por sí sola sin evocar ninguna de las asociaciones bíblicas, si bien el poder de la descripción la convierte en candidata a convertirse en un título, o al menos en una clara designación de una figura distintiva. Este tipo de uso se alimenta de su desarrollo en el judaísmo del Segundo Templo y en el NT.

De modo que comenzamos examinando el carácter lingüístico de la frase. La naturaleza concreta del uso ligado a Jesús hace de esta frase una expresión importante en el NT. ¿De dónde vino y cómo se utilizó en los Evangelios?

1. Significado lingüístico
2. Uso en el judaísmo del Segundo Templo
3. Uso por parte de Jesús en los Evangelios
4. Hijo del Hombre en cada Evangelio
5. Conclusión

1. Significado lingüístico.

A menudo no se valora lo suficiente que la frase «hijo del hombre» no es un título en arameo, sino más bien un modismo. De hecho, para algunos, como M. Casey, comprender esto y trabajar con esta idea es la clave para clasificar todos los usos de la frase en el NT, determinando incluso lo que es auténtico de Jesús y lo que no. En su sentido más básico, «hijo del hombre» se refiere simplemente a un ser humano. Podía referirse a la humanidad en general (todos) o a un grupo más restringido (algunos). También podía referirse a un ser humano individual al que se hiciera referencia en efecto como «alguien». Con respecto al uso de Jesús en los Evangelios, parece que nos encontramos con una autorreferencia indirecta, ya que la expresión utiliza la tercera persona para hablar de uno mismo. En el uso de Jesús podría equivaler a este o aquel hijo del hombre, en referencia a un tipo concreto de ser humano. Qué otra fuerza idiomática pudiera haber tenido es objeto de acalorados debates. G. Vermes afirmó que el término podía ser un circunloquio para «yo», pero Casey rechaza tal significado como un uso establecido en tiempos de

Jesús. Casey prefirió una referencia a un subgrupo de personas, no solo a un individuo, un uso considerado como demasiado limitado por J. Collins (1995), quien opina que su uso en el período del Segundo Templo apunta en la dirección de un determinado tipo de figura.

Independientemente del debate sobre el modismo, la evidencia lingüística demuestra que el término no tiene porqué ser un título y puede tener sentido por sí solo con una fuerza idiomática. Algunos textos ciertamente producen esa sensación (Mc 2:10, 28). No hay necesidad de invocar Daniel 7 con el fin de dar sentido a la utilización en estos pasajes. Tampoco se deben asumir tales antecedentes. En estos usos idiomáticos Jesús simplemente se presenta a sí mismo como un ser humano con ciertos derechos y autoridad. El hecho de que se invoque el perdón de los pecados o se reivindique la autoridad sobre el sábado sugiere que este humano no es como todos los demás. En la representación de los Evangelios, el uso repetido por parte de Jesús con este sentido significaría que está utilizando la imagen sistemáticamente para crear una categoría de referencia, convirtiendo la expresión en una especie de título, no apelando explícitamente a Daniel 7, sino más bien tratando sobre el tipo de la autoridad que ejerce esta figura. Muchos usos neotestamentarios no entran dentro de esta categoría idiomática, puesto que Jesús utiliza en repetidas ocasiones esta expresión para describir este tipo de actividad. Sin embargo, en algunos pasajes clave se apela directamente al lenguaje bíblico de Daniel 7, que ya en la época de Jesús se había convertido en una imagen de autoridad trascendente (Mt 24:30 // Mc 13:26 // Lc 21:27; Mt 26:64 // Mc 14:62 // Lc 22:69). La clave en estas referencias directas es la referencia a montar sobre las nubes. Seguidamente nos ocuparemos de este trasfondo judío del Segundo Templo.

2. Uso en el judaísmo del Segundo Templo.

Además de un contexto lingüístico para el uso de «hijo del hombre», también hay una tradición arraigada en la Escritura y reflejada en el judaísmo del Segundo Templo que a veces se refleja en esta frase. Hay dos textos que son de gran importancia, mientras que otros muestran el contexto en que operaba tal esperanza. La idea del justo rechazado y reivindicado tiene raíces en el Salterio (Sal 22; 69) y se presenta en la imagen de la sabiduría rechazada y reivindicada en Sabiduría 2 y 5. G.

Nickelsburg traza la influencia de este último pasaje en algunos de los textos sobre el «hijo del hombre». Estos forman un contexto que Daniel 7 también refleja: la reivindicación del justo. Este texto de Daniel es con mucho el contexto bíblico más importante para la expresión «hijo del hombre» cuando está vinculada a la Escritura.

2.1. Daniel 7. Este texto es un resumen del movimiento histórico hacia la liberación de Dios de su pueblo. Pasa a través de cuatro dinastías mundiales representadas como animales aberrantes (un león con alas de águila, un oso con inteligencia humana, un leopardo con cuatro alas de pájaro, una bestia espantosa con dos filas de dientes de hierro). En cambio, viene «uno como un hijo de hombre», un ser humano, que cabalga sobre las nubes y viene al Anciano de Días para recibir la autoridad de gobernar (Dn 7:13–14). En Daniel 7:27 esta autoridad y la identificación de la figura están vinculados a los santos del Altísimo. Pero las dinastías de Daniel 7 también están vinculadas a reyes que las dirigen. Así, aunque la interpretación de Daniel apunta a los beneficiarios corporativos de esta cosa nueva que Dios va a hacer, la idea de una figura para liderar no está muy lejos. Esta idea la sugiere la declaración de Daniel 7:27 de que todos le servirán y obedecerán. El término traducido como «servir» (*plḥ*) aquí tiene el significado de «adorar» (Dn 3:12, 14, 18, 28; 6:17, 21; 7:14, 27 [paralelo a *sgd* Dn 3:18]), algo que no se hace de una nación. El Hijo del hombre es representado como una figura humana singular con cualidades trascendentes, como indica el cabalgar sobre las nubes. En el AT es la deidad la que cabalga sobre las nubes (Ex 14:20; 34:5; Nm 10:34; Sal 104:3; Is 19:1). Así que esta imagen es la de un ser humano que también posee cualidades celestiales. El énfasis en el texto es que recibe autoridad en respuesta al sufrimiento del pueblo de Dios. Es la presencia de elementos humanos y celestial y la autoridad lo que resulta importante en el uso recogido en el NT. La interpretación de esta figura en Daniel es objeto de discusión. Algunos la toman como una referencia al Israel corporativo, a una figura angelical (tal vez Miguel o Gabriel), o relacionada con una figura escatológica (ya sea un mesías u otro libertador escatológico). Lo que es indiscutible es que a partir de esta imagen se desarrolló en el judaísmo del Segundo Templo un individuo con autoridad para entregar y juzgar, tal como muestran nuestros otros dos textos clave del Segundo Templo.

2.2. **1 Enoc *37–71***. El libro de *1 Enoc* es un libro judío compuesto, probablemente formado por cinco partes que se fueron uniendo con el tiempo. La parte más antigua proviene de dos siglos antes de la época de Jesús. La última sección añadida incluye material que hace referencia al Hijo del Hombre. Estos capítulos clave probablemente se remontan a la era herodiana de finales del siglo I a. C. y principios del siglo I A.D., ya que contienen alusiones al conflicto de los partos en los años 40 a. C. (Bock y Charlesworth). Esta fecha es probable, pese al hecho de que esta sección faltaba en los textos de Enoc encontrados en Qumrán (tampoco se encontró allí a Ester, y sin embargo sabemos que su fecha es anterior a la de la comunidad) (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO). El libro de *1 Enoc* cuenta con un héroe escatológico que es Enoc, y este contrarrestaría al héroe de Qumrán, el Maestro de Justicia. Esta importante sección de *1 Enoc* 37–71 es conocida como las Similitudes o Parábolas de Enoc. En ella aparece una figura clave que tiene diversos nombres: «justo», «elegido», «ungido», y este o ese «hijo del hombre». Opera como un juez y es preexistente (*1 En.* 46; 62–63). Nickelsburg habla de una fusión de imágenes en este retrato, inspiradas en Sabiduría 2, 5 (preexistente como la sabiduría) y el que reivindica en Isaías 52–53. Algunos descartan cualquier conexión entre Jesús como Hijo del Hombre y las ideas expresadas en *1 Enoc* debido a la preexistencia de la figura de *Enoc*, que no se parece al uso neotestamentario, y porque no hay ninguna mención a la «venida» del Hijo del Hombre como ocurre en el NT (Burkett). Otros sostienen como respuesta que el argumento es la función de esta figura como juez y su cualidad de trascendente. En cualquier caso, *1 Enoc* muestra que las imágenes asociadas con la figura del Hijo del Hombre estaban en juego y en desarrollo en el período del Segundo Templo.

2.3. **4 Esdras *11–13***. Este texto es el menos importante de los tres, en parte porque este material es posterior a nuestro período. Sin embargo, su imagen de un juez escatológico que tiene características reales, aunque apelaba a las imágenes de Daniel 7 confirma que las imágenes asociadas con un concepto de Hijo del Hombre estaban vigentes durante ese tiempo.

Como grupo, estos textos muestran que un juez-libertador trascendente se asoció con una figura que fue llamada Hijo del Hombre. La noción de que existía el título «Hijo del Hombre» en este período a

veces se cuestiona, pero la presencia de un título específico no es el asunto clave. Más bien, se trata de que existía en parte del pensamiento judío una figura asociada con el cielo que juzgaba. El retrato se presenta de diversas formas, pero a esta figura se la llama, entre otros nombres, Hijo del Hombre.

3. Uso por parte de Jesús en los Evangelios.

3.1. Uso, clases de dichos y observaciones iniciales sobre autenticidad. La apelación al Hijo del Hombre está bien distribuida en todo el NT y sus fuentes. El término aparece treinta veces en Mateo, catorce en Marcos, veinticinco en Lucas, trece en Juan, once en Hechos y Hebreos y dos en Apocalipsis. Al parecer hay cincuenta y un dichos diferentes de Jesús dentro de este número en los sinópticos. Catorce de ellos provienen de Marcos, diez del material didáctico mateano-lucano (a menudo denominado material *Q), ocho son exclusivos de Mateo, siete exclusivos de Lucas y encontramos otros trece en Juan. Decimos «al parecer» porque en algunos casos se debate qué dichos son paralelos y cuáles son singulares. Aquí está la lista de los textos en los que aparece «Hijo del Hombre» en los Evangelios: Mateo 8:20; 9:6; 10:23; 11:19; 12:8, 32, 40; 13:37, 41; 16:13, 27, 28; 17:9, 12, 22; 19:28; 20:18, 28; 24:27, 30 (2x), 37, 39, 44; 25:31; 26:2, 24 (2x), 45, 64; Marcos 2:10, 28; 8:31, 38; 9:9, 12, 31; 10:33, 45; 13:26; 14:21 (2x), 41, 62; Lucas 5:24; 6:5, 22; 7:34; 9:22, 26, 44, 58; 11:30; 12:8, 10, 40; 17:22, 24, 26, 30; 18:8, 31; 19:10; 21:27, 36; 22:22, 48, 69; 24:6–7; Juan 1:51; 3:13, 14; 5:27; 6:27, 53, 62; 8:28; 9:35; 12:23, 34 (2x); 13:31. Mateo tiene varios textos propios (Mt 10:23; 13:37, 41; 16:28; 24:30, 39; 25:31; 26:2), igual que Lucas (Lc 12:8; 17:22; 18:8; 19:10; 21:36; 22:48; 24:6–7). Los trece dichos de Juan son exclusivos de su Evangelio, y las subdivisiones de Juan son diferentes en cuanto a tema. Juan tiene cuatro dichos que hablan de la venida y salida del Hijo del Hombre, seis relacionados con su crucifixión y exaltación, uno que lo nombra como juez y dos como el que trae la *salvación. En este repaso al uso de la expresión, solamente podemos resaltar algunos de los usos más importantes del término, mostrando el énfasis de cada categoría y señalando unos cuantos ejemplos centrales.

Estos dichos de los sinópticos se han dividido en tres subclases: (1) dichos sobre el ministerio actual de Jesús (diecisiete pasajes); (2) dichos

sobre su sufrimiento (veintiséis pasajes); (3) dichos sobre su papel al final, o dichos *apocalípticos (veintisiete pasajes). Cada tipo está bien distribuido a través de cada Evangelio, pero con distintos énfasis según el Evangelio. La expresión también da pruebas de atestación múltiple en todas sus categorías de uso en los sinópticos, presentando argumentos a favor de la autenticidad de cada clase de dicho. Mateo tiene siete dichos sobre el ministerio actual, diez sobre el sufrimiento y trece dichos apocalípticos. Marcos, conocido por enfatizar el sufrimiento de Jesús, incluye tres dichos sobre el ministerio actual, nuevo sobre el sufrimiento y tres dichos apocalípticos. Lucas recoge siete dichos sobre el ministerio actual, siete sobre el sufrimiento y once dichos apocalípticos. Trabajando con unidades concretas de dichos, y sin contar las referencias totales, G. E. Ladd presenta un gráfico muy útil de los dichos sinópticos sobre el Hijo del Hombre (Ladd, 148–49). Su recuento incluye diez dichos terrenales (dos de Marcos; tres de Q [= material compartido por Mateo y Lucas]; dos de M [= material exclusivo de Mateo]; tres de L [= material exclusivo de Lucas]); nueve dichos sobre el sufrimiento (tres de Marcos; uno de Q; uno de Marcos-Lucas; cuatro de Marcos-Mateo); dieciocho dichos apocalípticos (tres de Marcos; tres de Q; siete de M; cinco de L). El uso de Juan es independiente de los sinópticos, tal como se señaló anteriormente, pero el uso joánico también se centra en la autoridad de esta figura.

No es ninguna exageración decir que esta expresión está firmemente arraigada en la tradición evangélica. No obstante, los argumentos a favor de su autenticidad, así como la autenticidad de cada subclase de expresión, se debaten por una serie de razones que señalaremos al ir viendo cada tipo de dicho. Sin embargo, una serie de hechos muy pertinaces nos advierten contra el rechazo de conectar la frase en última instancia con Jesús. La regularidad en el uso del término únicamente por Jesús y la falta de su uso como término confesional de la iglesia primitiva en otros lugares del NT hacen que sea extremadamente improbable que se trate de una invención de la iglesia. Si la expresión se puede poner en los labios de Jesús, como dicen quienes defienden que su origen está en la iglesia primitiva, entonces ¿por qué no se encuentra también en los labios de aquellos que le siguieron? Parece más probable que la memoria textual de la exclusividad de su uso por parte de Jesús nos dice que la expresión tenía un lugar especial para Jesús que la iglesia

recordó y honró.

3.2. El uso único por parte de Jesús. Jesús parece haber elegido el término Hijo del Hombre por la forma en que podía representar simultáneamente la humanidad y el carácter trascendente de su obra. Tanto la autoridad como el sufrimiento están asociados a la mayoría de sus usos del Hijo del Hombre. Con Daniel 7 y la tradición asociada que representa como fondo, el apego a la autoridad no es sorprendente, incluso en lugares donde Daniel 7 no se evoca en concreto. En otros contextos, como por ejemplo el uso con la curación del paralítico en Marcos 2 y paralelos, Jesús como el hombre elegido parece ser el punto en el que el lenguaje lleva la fuerza aparente de «un hombre único como yo», ya que él es el único que se arroga la capacidad de perdonar los pecados. Aparte de observar que el uso habitual de Jesús para referirse a sí mismo es una característica destacada en la representación del uso de Jesús, los estudiosos suelen decir poco acerca de lo que implica la singularidad de esta expresión sobre la identidad de Jesús. J. Collins es el que más se acerca al señalar la fuerza individual del término, pero incluso más que Jesús como individuo está presente la idea de que Hijo del hombre se refiere a algún tipo de individuo único. J. Nolland, en su comentario sobre Mateo, habla de «un Alguien importante», pero con el uso sistemático de Jesús, ese alguien es una autorreferencia. J. Green, en su comentario a Lucas, dice que el título «llama la atención sobre las cualidades únicas y extraordinarias [de Jesús]».

3.3. Usos idiomáticos y dichos del ministerio terrenal. La fuerza idiomática es más evidente en un texto como Marcos 2:10 y sus paralelos. La tensión en esta escena tiene que ver con el hecho de que Jesús *perdone el pecado del paralítico cuando se supone que solo Dios puede perdonar los pecados. Sin embargo, Jesús, como ser humano, hace tal afirmación. Cuando Jesús dice: «Pero para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados», y luego prosigue diciéndole al paralítico que ande, está demostrando que un acto divino que no se puede ver (el perdón de los pecados) es validado por un acto divino demostrado públicamente (los cojos andan). Al decir que el Hijo del hombre (un ser humano) tiene esta autoridad, no está diciendo que todos los seres humanos tengan la autoridad para perdonar pecados (contra un significado genérico), sino más bien que este ser humano en particular, que ahora está hablando y actuando, posee tal capacidad.

Marcos 2:28 tiene una fuerza similar. Aquí Jesús afirma que el Hijo del Hombre es *Señor del *sábado. Esta no es una afirmación de que la humanidad sea señora del sábado, ya que el sábado fue creado como un día para que los seres humanos descansaran, no gobernaran. Pero este es el gobierno que Jesús reclama aquí para sí mismo. Es Jesús, como este ser humano particular, quien tiene tal autoridad para emitir un juicio sobre el alcance del sábado. Nuevamente, en Lucas 9:58 Jesús advierte a un posible discípulo de que su ministerio promete un futuro sin hogar. Las zorras y los pájaros tienen lugares donde morar, pero el Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar su cabeza. Una vez más, esto no es cierto de los seres humanos en general, sino de este único que se encuentra con el rechazo de muchos de aquellos que le oyen. En estos textos no hay ninguna alusión directa a Daniel 7, ni está claro que deba haberla (aunque algunos intérpretes sospechan que el tema de la autoridad en Daniel 7 podría estar en el trasfondo). Sin embargo, la cuestión es que el texto tiene sentido simplemente como una apelación idiomática a Jesús como ser humano especial. Su uso repetido de la expresión para cosas que solo él está haciendo subraya la singularidad de su humanidad y la autoridad única que revelan sus actos poderosos.

3.4. Dichos sobre el sufrimiento y predicciones de la pasión. Jesús también usa «hijo del hombre» como un medio para comunicar el tipo de figura escatológica que entiende ser. En Cesarea de Filipo, después de la confesión de Pedro de que Jesús es el *Cristo, Jesús manda a los discípulos que no revelen esta identidad a nadie. Más bien, Jesús pasa inmediatamente a abordar el sufrimiento del Hijo del hombre que se avecina en forma de rechazo (Mc 8:26–33) (véase PREDICCIONES DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS). Muchos de los dichos sobre el Hijo del Hombre que sufre incluyen a Jesús prediciendo su pasión, algo que los discípulos tardan mucho en comprender, pero que la tradición presenta como fundamental para la comprensión tanto de la figura del Hijo del Hombre como de la obra de Cristo. Su falta de aprecio por el sufrimiento del enviado de Dios puede explicar por qué Jesús se mostró reacio a que los discípulos le presentaran como el Cristo. Todavía no apreciaban plenamente el tipo de libertador que Jesús iba a ser. Así que esta categoría de dichos es particularmente importante, incluso única, como parte de la enseñanza acerca del Hijo del Hombre y su misión.

La autenticidad de esta clase de dichos a veces se pone en duda, pero

la experiencia de Juan el Bautista le había mostrado a Jesús algo importante. El hecho de pretender tener relación con el reino de Dios prometido e inminente de una manera que desafiaba a las autoridades bien podía llevar a la muerte. Es difícil saber si Daniel 7 está detrás de tal uso. Mientras que el contexto sí presenta a los santos rechazados y reivindicados, no está claro que el Hijo del Hombre de Daniel sufra por algo más que por su solidaridad con los santos del Altísimo. El tema de la reivindicación que se encuentra en Daniel 7 podría estar en mente, por no decir la influencia de Isaías 52–53 (véase SIERVO DE YAHVÉ). En un sentido más idiomático, la expresión significaría simplemente que este ser humano está llamado y destinado para el rechazo seguido de la reivindicación.

3.5. Un vínculo debatido: la yuxtaposición de Hijo del Hombre y Mesías. La facilidad con la que Jesús yuxtapone Hijo del Hombre y Mesías (véase CRISTO) en el pasaje considerado anteriormente muestra que para él los términos tenían una relación. La yuxtaposición de Mesías e Hijo del Hombre también se produce en otro momento importante del ministerio de Jesús: el juicio de Jesús ante los líderes judíos. En Marcos 14:61–62 Jesús evoca Daniel 7 y su fuerza apocalíptica cuando el sumo sacerdote pregunta si Jesús podría ser el Cristo. Jesús, por su parte, responde que el Hijo del Hombre se sentará a la diestra de Dios y vendrá en las nubes. A menudo se dice que el Hijo del Hombre y el reino nunca se yuxtaponen en los dichos de Jesús. Esta distinción se suele emplear para defender que la enseñanza sobre el reino es auténtica, mientras que la enseñanza sobre el Hijo del Hombre no lo es (Vielhauer). Sin embargo, tal afirmación lee estas categorías de manera excesivamente estrecha al requerir el uso de una terminología explícita. En la escena del juicio, Caifás está investigando las pretensiones escatológicas de Jesús de ser el Mesías prometido. Jesús entra directamente en el tema, evocando al Hijo del Hombre en términos del reino escatológico-apocalíptico, ya que Daniel 7 básicamente es una explicación del reino «no hecho de manos» que se encuentra en Daniel 2. Así como la muerte de Jesús tiene todo que ver con el programa del reino que Dios le ha dado al Hijo del hombre, también la reivindicación venidera hace que Jesús adopte el papel visible del que cabalga sobre las nubes con la perspectiva de servir como juez un día. Habida cuenta de que el reino implica el gobierno de Dios, la pretensión de recibir el dominio de Aquel que está arriba

también es una pretensión del reino. «Hijo del hombre» en el contexto de Daniel 7 presenta esta autoridad de un modo más fuerte que algunas expectativas del Segundo Templo sobre el Mesías, convirtiendo al «hijo del hombre» en un término mejor como resumen del tipo de autoridad trascendente que Dios le ha dado a Jesús. Este vínculo nos lleva de una manera natural a la tercera categoría de dichos sobre el Hijo del Hombre, los dichos apocalípticos.

3.6. Dichos apocalípticos. Esta clase de dichos tiene que ver con el regreso de Jesús, y es la que está más explícitamente ligada a Daniel 7 (Mt 24:30 // Mc 13:26 // Lc 21:27; Mt 26:64 // Mc 14:62 // Lc 22:69 [sin referencia a las nubes]). Hay mucha discusión académica sobre la dirección en la referencia, ya que en Daniel 7, la figura del Hijo del Hombre viene al Anciano de Días, mientras que en Marcos 13, y aparentemente en Marcos 14, la dirección es de la tierra al cielo (Glasson). Algunos han cuestionado la autenticidad de esta clase de dichos basándose en esta diferencia. Sin embargo, Marcos 14 es mucho más ambiguo que lo que muchos sugieren. Aquí Jesús realmente está prediciendo su reivindicación como una premisa para su futura autoridad como juez. Esto hace que la dirección sea más amplia que una simple venida a la tierra. Lo que Jesús quiere decir en Marcos 14 es que él estará operando desde el cielo al lado de Dios, compartiendo la tarea divina. Este tipo de autoridad encaja con el fondo de la imagen en el judaísmo del Segundo Templo, a pesar de que los detalles eran fluidos. Estos dichos de Jesús, que cuentan con una atestación múltiple, probablemente tienen sus raíces en la previsión de Jesús de lo que estaba por venir.

3.7. Atestación múltiple de Hijo del Hombre en las fuentes de los sinópticos. Resulta esclarecedor poder ver un resumen de los dichos sobre el Hijo del Hombre tal como aparecen en las fuentes sinópticas (véase PROBLEMA SINÓPTICO). Observamos que las subcategorías de estos dichos están múltiple y ampliamente atestiguadas.

3.7.1. Q. El material *Q (textos compartidos por Mateo y Lucas) contiene dichos apocalípticos de la repentina venida del juicio como en los días de Noé (Mt 24:26–27, 37–39 = Lc 17:22–37), y la imagen de su venida como un ladrón (Mt 24:43–44 = Lc 12:39–40), un tema que también se encuentra de manera más general en el NT (escritos de Pablo, 2 Pedro, Apocalipsis). Jesús como Hijo del Hombre también aparece en

términos de ministerio terrenal como alguien que no tiene lugar donde morar (Mt 8:20 = Lc 9:58).

3.7.2. Marcos. En Marcos encontramos los tres tipos de dichos, aunque el Hijo del Hombre sufriente recibe una atención especial (nueve de los dieciséis dichos sobre el Hijo del Hombre de Marcos: e.g., Mc 8:31; 9:9–12, 31; 10:33–34, 45). La autoridad presente de Jesús también se aprecia en Marcos 2:10, 2:28.

3.7.3. M. En el material exclusivo de Mateo, los dichos sobre el sufrimiento y los dichos apocalípticos comprenden el grueso del uso (siete de los dieciocho dichos apocalípticos sobre el Hijo del Hombre son exclusivos de Mateo).

3.7.4. L. El ministerio en la tierra y los dichos apocalípticos ocupan un lugar destacado en el material exclusivo de Lucas, que no tiene dichos exclusivos sobre el sufrimiento pero sí tres dichos sobre el ministerio terrenal y cinco dichos apocalípticos que son exclusivos. Entre los dichos exclusivos de Lucas están aquellos sobre la venida para salvar a los perdidos (Lc 19:10), la traición de Judas con un beso (Lc 22:48), la promesa de la *resurrección (Lc 24:7) y algunos dichos clave sobre la futura venida (Lc 17:22; 18:8; 21:36).

3.7.5. Tradición marcana. El núcleo de la tradición marcana recorre los otros dos Evangelios sinópticos. Trece de los treinta dichos sobre el Hijo del Hombre de Mateo son compartidos con Marcos, y nueve de los veinticinco dichos sobre el Hijo del Hombre de Lucas los comparte con Marcos.

4. Hijo del Hombre en cada Evangelio.

4.1. Mateo. Mateo utiliza todos los dichos sobre el Hijo del Hombre de sus fuentes. Dependiendo de las decisiones redaccionales que hagamos, unos siete u ocho dichos son exclusivos de Mateo, y el grueso de los mismos apunta a Jesús como el juez venidero (Mt 13:41; 16:28; 24:30a; 25:31; 19:28 [posiblemente]). M. Pamment afirma que para Mateo el título Hijo del Hombre tiene poco de referencia exclusiva a Jesús, y que significa algo así como «todo hombre justo», siendo Jesús la figura representativa. Esta propuesta confunde el camino que Jesús invita a los discípulos a seguir, el camino que él toma, con la autoridad que trae a ese viaje, una autoridad que va a compartir, pero que se deriva únicamente de él (Mt 13:41; 19:28; 24:27, 37, 39, 44). U. Luz

señala correctamente que algunas de las cosas que hace el Hijo del Hombre no se aplican a los discípulos (solo Jesús se levanta después de tres días [Mt 12:40]; solo él está a la diestra de Dios [Mt 26:64]). En lo que Mateo sí hace hincapié es en la autoridad que Jesús trae y en que los discípulos participan en ella, así como el Hijo del Hombre se enfrenta al rechazo. De la misma forma que él no tiene hogar, ellos tampoco lo tendrán (Mt 8:20). Igual que él sufre y sirve, ellos sufrirán y servirán (Mt 20:17–28). Así como él juzga, ellos compartirán en el juicio (Mt 19:28). Como él perdona los pecados, así también ellos van a perdonar los pecados (Mt 16:13–19, 27–28). J. Kingsbury es más concreto cuando argumenta que para Mateo, el término hijo del hombre se aplica a Jesús como a ningún otro ser humano, mostrando que él es «el hombre» en medio del conflicto y la reivindicación. No identifica quién es Jesús, ya que el término no aparece nunca como parte de una fórmula de predicado. Más bien, el título funciona como un título público y señala a este hombre Jesús que opera *Hijo de Dios con autoridad divina ante la oposición. D. Hill objeta, basándose fundamentalmente en razones lingüísticas, que el título no puede tener la fuerza de «este hombre». Esta objeción ignora que aunque Jesús habla de sí mismo como un «humano», solo él puede llevar este título con estas acciones. Luz observa que la historia de Jesús deja claro quién es el Hijo del Hombre para Mateo. Sin embargo, es posible que el término tenga un matiz más apocalíptico de lo que Luz está dispuesto a admitir en el uso mateano, tal como sugiere el énfasis de Mateo en el juicio venidero.

4.2. Marcos. Este Evangelio destaca a Jesús como el Hijo del Hombre sufriente y rechazado. Con sus nueve pasajes, Marcos tiene tres veces más de dichos sobre el sufrimiento que de las otras dos categorías de dichos. Marcos inaugura su uso del título señalando la *autoridad de Jesús para perdonar pecados y su autoridad sobre el sábado (Mc 2:10, 28). Sin embargo, el grueso de sus referencias en el núcleo de su Evangelio incluye la predicción del sufrimiento del Hijo del Hombre (Mc 8:31; 9:9, 12, 31; 10:33, 45; 14:21 [2x], 41). Marcos concluye sus referencias haciendo hincapié en el Hijo del Hombre como juez, y al apelar directamente a Daniel 7:13–14 y el Salmo 110:1 les recuerda a los lectores que la autoridad de su ministerio se extenderá hasta el final. Este envoltorio de autoridad alrededor del sufrimiento narra la historia central de Jesús como Hijo del Hombre, del sufrimiento a la

reivindicación.

4.3. Lucas. Lucas hereda gran parte de lo que dice sobre el Hijo del Hombre de la tradición, utilizando nueve dichos de Marcos de un total de veinticinco. Otros diez textos son compartidos con Q. De modo que seis dichos son exclusivos de Lucas (Lc 17:22; 18:8; 19:10; 21:36; 22:48; 24:7). Estos dichos adicionales pertenecen a nuestras tres categorías fundamentales (ministerio actual: salvar a los perdidos, traicionado por Judas; sufrimiento: recordatorio por el ángel que está junto a la tumba vacía de haber predicho todo; venida: los días del Hijo del Hombre, si hallará fe cuando regrese, estar delante del Hijo del Hombre). La forma en que Lucas maneja el título difiere un poco de la de Mateo.

4.4. Juan. El uso que hace Juan de la expresión es peculiar, y aparece en trece dichos. La gama incluye referencias a que el Hijo del Hombre será levantado (que equivale a los dichos sobre la pasión y resurrección en los sinópticos) (Jn 3:14; 8:28; 12:34 [2x]), la glorificación del Hijo del Hombre (Jn 12:23; 13:31), la autoridad para juzgar (Jn 5:27), el poder de conceder la vida (Jn 6:27), aquel en quien hay que creer (Jn 9:35), aquel cuya carne hay que comer (Jn 6:53), aquel que desciende (Jn 3:13), aquel que está ascendiendo (Jn 8:28), y aquel sobre el que ascienden y descienden los ángeles desde un cielo abierto (Jn 1:51). La idea es que el Hijo del Hombre posee una autoridad en el programa de Dios, pero no existen lazos joánicos explícitos con Daniel como en los sinópticos. Este retrato joánico tiene raíces apocalípticas, tal como ha demostrado B. Reynolds. Este Hijo del Hombre es una figura mesiánica celestial y preexistente, que es juez y salvador, similar a Dios en la forma en que se le describe, y aquel que reúne a los justos. Como reflejo del trasfondo apocalíptico, es un revelador de cosas celestiales (Jn 3:13; 8:28) y un portador de dominio (Jn 5:27; 17:2, con un lenguaje que puede aludir a Dn 7:14). Esta autoridad no solo está aguardando a ser revelada en el futuro (Jn 5:28–29) sino que está presente ahora (Jn 3:18; 5:24). Por encima de todo, el Hijo del Hombre es un dador de vida (Jn 3:14–15; 6:27, 53; 9:35) que es elevado de nuevo al cielo (Jn 3:13–14).

5. Conclusión.

El Hijo del Hombre es una imagen clave de la *cristología del NT. Su papel singular en la tradición es que está fuertemente unido a Jesús

como su autodesignación favorita. Esta expresión, misteriosa y sin embargo tan clara en última instancia, era usada idiomáticamente por Jesús para referirse a sí mismo como una clase especial de ser humano con un tipo especial de autoridad. En último término, vinculó esa asociación al cuadro de Daniel 7, donde un humano con una capacidad trascendente viene en las nubes al Anciano de Días para compartir el juicio, el gobierno y la reivindicación. Tales ideas estaban vivas en el judaísmo del Segundo Templo, como demuestran obras como *1 Enoc*. Al referirse a sí mismo como Hijo del Hombre, Jesús habló de su autoridad para perdonar pecados o supervisar el sábado, predijo su sufrimiento y esperó con ansias su propia reivindicación y regreso. Este título, que señalaba a la autoridad y la exaltación, afirmaba una proximidad singular a Dios, el gobierno divino y el programa de Dios que vio a Jesús trabajando inseparablemente de Dios, e incluso compartiendo algunas de las prerrogativas de Dios, al tiempo que también resaltaba la humanidad de Jesús. Puede que esta sea la razón por la que la expresión llegó a traducirse sistemáticamente como «*el* Hijo del Hombre», el artículo determinado se utiliza dos veces en la expresión griega (*ho huios tou anthrōpou*). La expresión tal como los Evangelios representan a Jesús usándola, combinaba efectivamente la humanidad y la trascendencia. También señalaba a un hombre muy poco usual, el Hijo del Hombre.

Véase también CRISTO; CRISTOLOGÍA; SEÑOR; SIERVO DE YAHVÉ; HIJO DE DAVID; HIJO DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Bauckham,** «The Son of Man: “A Man in My Position” or “Someone”?» *JSNT* 2 (1985) 23–33; **D. L. Bock y J. H. Charlesworth,** *Parables of 2 Pedro: A Paradigm Shift* (Jewish and Christian Texts in Context and Realted Studies; Londres: Bloomsbury, 2013); **D. Burkett,** *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (SNTSMS 107; Cambridge: Cambridge University Press, 1999); **C. C. Caragounis,** *The Son of Man: Vision and Interpretation* (WUNT 38; Tubinga: Mohr Siebeck, 1986); **M. Casey,** *The Solution to the «Son of Man» Problem* (LNTS; Edimburgo: T & T Clark, 2009); **J. Collins,** *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Nueva York, Doubleday, 1995) 173–94; **C. Colpe,** «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», *TDNT* 8:400–477; **T. F. Glasson,** «Schweitzer’s Influence—Blessing or Bane?» *JTS* 28 (1977) 289–302; **J. B. Green,** *The Gospel of*

Luke (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **D. Hill,** «The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Response to Professor Kingsbury's Literary-Critical Probe», *JSNT* 21 (1984) 37–52; **J. D. Kingsbury,** «The Figure of Jesus in Matthew's Story: A Literary-Critical Probe», *JSNT* 21 (1984) 3–36; **G. E. Ladd,** *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids; Eerdmans, 1974) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Terrassa: CLIE, 2008); **B. Lindars,** *Jesus, Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); **U. Luz,** «The Son of Man in Matthew: Heavenly Judge or Human Christ?» *JSNT* 48 (1992) 3–21; **G. W. E. Nickelsburg,** «Son of Man», *ABD* 6:137–50; **J. Nolland,** *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2005) 365–66; **M. Pamment,** «The Son of Man in the First Gospel», *NTS* 29 (1983) 116–29; **B. E. Reynolds,** *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John* (WUNT 2/249; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **H. E. Tödt,** *The Son of Man in the Synoptic Tradition,* trad. D. M. Barton (Filadelfia: Westminster, 1965); **G. Vermes,** «Appendix E: «The Use of בר נש/בר נשא in Jewish Aramaic», en *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* de Matthew Black (3ª ed; Oxford: Clarendon Press, 1967) 310–30; **P. Vielhauer,** «Jesus und der Menschensohn: Zur Discussion mit Heinz Eduard Tödt und Eduard Schweizer», *ZTK* 60 (1963) 133–77.

D. L. Bock

HIMNOS. *Véase* CÁNTICOS E HIMNOS.

HIPÓCRITA

La palabra hipócrita es la transliteración del sustantivo griego *hypokritēs*. En el griego no bíblico la raíz *hypokrin-* significa «contestar, responder» (cf. el uso de *apokrin-* en el NT). En contextos teatrales *hypokritēs* podía significar «actor» (Aristóteles, Rhet. 3.2.4), y *hypokrisis* «forma de hablar» (Aristóteles, *Rhet.* 3.1.7). En otros contextos no bíblicos, *hypokrisis* podía tener el significado de «pretensión», amago de acción militar (Apiano, *Hist. Rom.* 7.19) o actos fingidos de amistad (Plutarco, *Adul. Amic.* 50.4). En la LXX, en otros textos judíos de la época del Segundo Templo escritos en griego y en el NT, *hypokrisis* y *hypokritēs* siempre tienen una connotación negativa.

1. «Hipócrita» en la Septuaginta y los pseudoepígrafos del Antiguo

Testamento
2. «Hipócrita» en los Evangelios

1. «Hipócrita» en la Septuaginta y los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento.

Hypokrisis, *hypokritēs* y formas del verbo *hypokrinomai* aparecen con poca frecuencia en la LXX. En algunos casos, este grupo de palabras connota pretensión: Antíoco pretende venir a Jerusalén en paz (2 Mac 5:25); Eleazar, bajo amenaza de tortura, se niega a simular que come carne de cerdo (2 Mac 6:21, 24–25; 4 Mac 6:15, 17); los hipócritas que se hacen pasar por santos para complacer a la gente deberían ser maldecidos por Dios (*SalSl*. 4:7–8, 20). Un sentido ligeramente diferente es tener uno las lealtades divididas entre Dios y otra cosa. Eclesiástico 1:28–29 trata como paralelo el hipócrita y el que, debido a un corazón dividido, es desobediente. El *Testamento de Benjamín*, una polémica contra el doble ánimo, incluye la hipocresía en una lista de cosas que la persona centrada en obedecer a Dios no va a hacer (*TestBenj*. 6:5). En otros casos, «hipócrita» parece ser un término negativo en un sentido más general, equivalente a «impío» o «desobediente». En Job 34:30, «hipócrita» parece contrastar la firmeza e integridad de Dios con la falta de fiabilidad humana. Asimismo, Job 36:13 utiliza «hipócritas en [su] corazón» como un paralelo de los «impíos» (*asebeis*) que toman sobornos y cometen injusticias contra los pobres, y que se niegan a arrepentirse cuando son disciplinados. En Eclesiástico 32:15 un hipócrita es una persona que tropieza con la Torá en lugar de buscar la dirección de Dios. Un hipócrita, que odia la ley, es como «un barco en una tormenta» que va a la deriva (Eclo 33:2).

2. «Hipócrita» en los Evangelios.

En el Nuevo Testamento, Mateo tiene más de la mitad de los casos de «hipócrita» y otras palabras derivadas de la misma raíz (catorce en total); Marcos contiene dos ejemplos, Lucas tiene cinco, y Gálatas, 1 Timoteo, y 1 Pedro uno cada uno. Las tres apariciones del término en las epístolas significan «duplicidad», y 1 Pedro 2:1 es el único lugar del NT donde «hipocresía» se encuentra en una lista de vicios (aunque muy breve).

2.1. «Hipócrita» en Marcos. En Marcos 7:6 los «hipócritas» sustituyen los mandamientos de Dios por tradiciones humanas, honrando

a Dios verbalmente, pero sin ningún compromiso real. En Marcos 12:15, «hipocresía» describe una pregunta formulada por motivos falsos, que Jesús reconoce y esquiva. Ambos usos por parte de Marcos parecen derivar del campo semántico de «pretensión» que tiene este grupo de palabras.

2.2. «Hipócrita» en Lucas. Lucas 20:20 cambia la frase de Marcos «percibiendo su *hypokrisis*» (Mc 12:15) por un participio circunstancial («simulando») sin cambiar la connotación de duplicidad. Lucas 12:1, donde Jesús identifica la influencia de los fariseos sobre las masas como «hipocresía», sigue a la segunda comida de Jesús con los fariseos, durante la cual Jesús les criticó por tener prioridades equivocadas (Lc 11:39–52). Enfurecidos, los fariseos comienzan a esforzarse por hacerlo tropezar bajo un intenso interrogatorio (Lc 11:53–54). Así pues, «hipocresía» podría describir preguntas con intereses ocultos, como sucede en Lucas 20:20, o podría referirse a su hostilidad hacia Jesús, que surge por una sobrevaloración del estudio de la Torá, la reputación y el estatus social. Los otros tres usos lucanos convierten «hipócrita» en un epíteto: aquellos que se centran abiertamente en los errores de los demás e ignoran sus propias fallas, los que pueden reconocer una tormenta pero no la presencia del *reino de Dios y los que prohibirían curar en *sábado son todos unos hipócritas. En estos tres ejemplos «hipócrita» no cuestiona los motivos sino más bien la agudeza: los discípulos, las multitudes y el dirigente de la sinagoga son acusados de no percibir la presencia de Dios en las palabras y los hechos de Jesús.

2.3. «Hipócrita» en Mateo. Mateo prefiere mucho más el vocativo «hipócrita» a otras formas de este conjunto de términos. Mateo 15:7 convierte el «acerca de vosotros, hipócritas» (Mc 7:6) de Marcos en el vocativo «hipócritas», mientras que Mateo 22:18 cambios la frase marcana «percibiendo su hipocresía» (Mc 12:15) por un vocativo: «Hipócritas, ¿por qué me tentáis?» Mateo 7:5 (// Lc 6:42) también dice «¡hipócrita!» lo que eleva las posibilidades de que el vocativo «hipócrita» fuera una característica de Q que Mateo ha adoptado, o que esta característica del estilo mateano en Lucas suponga un argumento a favor del uso de Mateo por parte de Lucas.

En el *Sermón del Monte «los hipócritas» son los que realizan actos religiosos —limosnas, *oración, *ayuno— de un modo que pretende llamar la atención pública sobre el actor y con el fin de ser alabado por

otros (Mt 6:2, 5, 16; véase también *Did* 8:1–2). Los hipócritas, a los que no se dirige directamente el texto y que son extraños que sirven como ejemplos negativos, «tienen su recompensa» en los elogios que reciben y no deberían esperar nada más de Dios. En este caso, el problema es el motivo del «hipócrita», y el remedio que se ofrece es, al parecer, hacer todos los actos piadosos en secreto. Esta estrategia podría eliminar la alabanza humana como motivación, pero también eliminaría el potencial ejemplo y edificación comunitaria de la piedad visible, y por lo tanto muchos intérpretes se preguntan si el secretismo total al que se insta aquí es hiperbólico.

En Mateo 7:5 (// Lc 6:42) a cualquier persona que trata de corregir a alguien sin antes hacer un ejercicio de autocorrección se la llama «hipócrita». Estos pertenecen al grupo, y por lo tanto el problema no es el motivo —la persona con la viga puede tratar de forma compasiva de quitar la paja—, sino más bien una falta de conciencia de sí mismo.

La mitad de los catorce casos de la raíz *hypokrin*se encuentran en Mateo 23. En esta polémica, los «escribas y fariseos» no siguen sus propias enseñanzas (Mt 23:2–4), y sus actos piadosos son un espectáculo (Mt 23:5–7). Por tanto, el epíteto «hipócrita» tiene el sentido de pretensión, pero la acusación es más general: se critica a los *fariseos por las prioridades equivocadas (Mt 23:23–24), la falta de integridad (Mt 23:25–28), la exégesis incorrecta (Mt 23:16–22) y el hecho de ser enemigos implacables de Jesús y sus seguidores (Mt 23:13–15, 29–36).

Algunos comentaristas (por ejemplo, Neyrey) consideran que «hipócrita» en Mateo no es más que un ataque desprovisto de cualquier significado específico. Otros (Betz; Garland) opinan que «hipócrita» revela algo sobre la objeción de Mateo a la forma en que los «fariseos», que aquí representan a los grupos judíos que se oponen o compiten con el grupo de Mateo, practican su fe. El estilizado «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas!» (Mt 23:13, 15, 23, 25, 27, 29) es exclusivo de Mateo, y puesto que «hipócrita» no parece haber sido un epíteto favorito de los primeros cristianos para blandirlo contra los enemigos, su frecuencia en Mateo es redaccional y desde luego no está exenta de sentido. Esto es, debido a que Mateo pudo haber puesto en boca de Jesús cualquier insulto pero optó por hacer hincapié en uno relativamente infrecuente como es «hipócrita», parece probable que la comunidad de Mateo vio la insinceridad de los «fariseos» como la razón

principal por la que rechazaron a Jesús.

Véase también BLASFEMIA; FARISEOS; ESCRIBAS; PECADO, PECADOR.

BIBLIOGRAFÍA. **H. D. Betz**, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, ed. A. Y. Collins (Herm; Mineápolis: Fortress, 1995); **D. E. Garland**, *The Intention of Matthew 23* (NovTSup 52; Leiden: E. J. Brill, 1979); **I. H. Marshall**, «Who Is a Hypocrite?» *BSac* 159 (2002) 131–50; **J. H. Neyrey**, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* (Louisville: Westminster John Knox, 1998).

R. B. Vinson

HIPÓTESIS DE GRIESBACH. *Véase* PROBLEMA SINÓPTICO.

HIPÓTESIS DE LAS DOS FUENTES. *Véase* PROBLEMA SINÓPTICO.

HIPÓTESIS DE LAS TRES FUENTES. *Véase* PROBLEMA SINÓPTICO.

HIPÓTESIS FRAGMENTARIA. *Véase* Problema sinóptico.

HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA

«Historicismo» se refiere a cualquiera de una serie de enfoques para asignarle importancia al pasado. «Historiografía» hace referencia a la escritura de la historia o, más concretamente, la representación narrativa del pasado. En la era moderna pocos temas han sido más fundamentales para el estudio crítico de los Evangelios que su naturaleza histórica. Esto se debe sobre todo a tres consideraciones interrelacionadas. En primer lugar, los lectores han asumido durante mucho tiempo que, en algún sentido significativo, los Evangelios tienen «una intención histórica», que el modo de discurso que se encuentra en los Evangelios es coherente con lo que esperamos de narraciones antiguas que relatan acontecimientos y personas reales. En segundo lugar, los estudios bíblicos desde finales del siglo XVIII, han tendido a separar la teología de la historia, dando prioridad a lo histórico sobre lo teológico. Esto se debe, en tercer lugar, a que los biblistas y teólogos gravitaron hacia la opinión de que las afirmaciones teológicas comprenden una superestructura que requiere una sólida base histórica. Como resultado de ello, hasta hace poco los especialistas bíblicos en general se han considerado a sí mismos, ante todo, como historiadores y a su trabajo como la búsqueda de lo que realmente ocurrió. De este modo, los Evangelios han sido interpretados como ventanas que dan a un pasado autoritativo y no como testigos

autoritativos de los hechos portentosos de Dios en Cristo Jesús. En décadas recientes la investigación histórica se ha convertido en una actividad más compleja debido a los intentos por aclarar la tarea y las innovaciones tanto en la filosofía de la historia como en el método histórico.

1. ¿Qué se entiende por «Historia»?
2. Los Evangelios y la «Historia»
3. Tres aproximaciones al estudio del «Jesús histórico»

1. ¿Qué se entiende por «Historia»?

No siempre está claro a qué se refieren los eruditos cuando hablan de «estudio histórico». En castellano, el propio término *historia* puede resultar confuso porque se puede referir al «pasado», al «estudio del pasado» y a «la representación del pasado». El trabajo de la filosofía de la historia en las últimas tres o cuatro décadas ha ayudado a aclarar las relaciones existentes entre estos usos (véase más adelante). Por otra parte, en los estudios bíblicos el «estudio crítico» se califica a menudo simplemente como «estudio histórico» (singular), a pesar del hecho de que los eruditos en realidad practican una variedad de críticas históricas (plural). Una tipología para dar sentido a las diversas maneras en que los Evangelios son estudiados históricamente postula tres enfoques generales (Green): (1) La investigación histórica es la reconstrucción de los hechos del pasado con vistas a narrar la historia del mismo; en la disciplina de la historia, esta es la labor característica del historiador. (2) La investigación histórica es el análisis de las tradiciones evangélicas, a veces llamadas «tradiciones sobre Jesús», con el objeto de explicar los procesos a través de los cuales determinados acontecimientos de la vida de Jesús han llegado a ser recogidos en los Evangelios. Esto incluye una serie de enfoques críticos, incluidos la crítica de la tradición, la *crítica de las formas, la crítica de fuentes y la *crítica de la redacción. (3) La investigación histórica es el examen de las situaciones históricas de las que los Evangelios dan testimonio, y dentro de las cuales se generaron, incluyendo especialmente las instituciones sociohistóricas y convenciones socioculturales que se dan por sentadas. Este artículo se refiere a «la crítica histórica» entendida en el primer sentido, como identificación de qué fue lo que sucedió en el pasado, y que luego sirve para volver a contar la historia de Jesús.

Entendida en este sentido más restringido, las cuestiones históricas acerca de Jesús y los Evangelios se plantean por la naturaleza de la propia evidencia. Que el NT incluya cuatro historias de Jesús que difieren en cuanto a detalles y, especialmente en el caso del Evangelio de Juan, en la estructura narrativa general hace que se planteen cuestiones históricas (véase SINÓPTICOS Y JUAN). Por ejemplo, Clemente de Alejandría (ca. 150–220 A. D.) pensaba que Mateo, Marcos y Lucas relataban los hechos «físicos», mientras que Juan había escrito un «Evangelio espiritual» (Eusebio, *Hist. eccl.* 6.14.7 [mi traducción]). Al reflexionar sobre las diferencias entre el Evangelio de Juan y los sinópticos, Orígenes escribió a mediados del siglo III: «No concibo que sea posible para los que no admiten nada más que la historia en su interpretación demostrar que estas declaraciones discrepantes están en armonía unas con otras» (*Comm. Jo.* 10,15). Por ejemplo, los descubrimientos de textos antiguos a mediados del siglo XX, especialmente en Nag Hammadi y Qumrán (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO), suscitaron preguntas sobre la forma en que los Evangelios retrataban a «los judíos» de la época de Jesús (véase JUDAÍSMO COMÚN), y más en general acerca de las fuentes apropiadas para el estudio histórico de Jesús y sus primeros discípulos. El estudio de otros textos, como las obras de *Josefo, también ha planteado preguntas en relación con la veracidad histórica de los Evangelios del Nuevo Testamento, igual que lo han hecho las suposiciones acerca de lo que Jesús debió de haber dicho o hecho, o de lo que seguramente no pudo haber hecho.

Las interpretaciones modernas sobre la naturaleza de la «historia» se basan en gran medida en los principios de E. Troeltsch (1865–1923), reformuladas por V. Harvey (1926-). De acuerdo con el pensamiento moderno, el anacronismo es el pecado imperdonable (véase Schorske), con lo que textos bíblicos como los Evangelios deben ser leídos de acuerdo con los supuestos y protocolos histórico-críticos. Esto significa que los lectores de los Evangelios deben operar (1) de forma autónoma, esto es, sin la influencia de la tradición, la teología confesional, la iglesia o las propias creencias; (2) analógicamente, es decir, evaluando lo que es plausible en el mundo antiguo por analogía con lo que sabemos que sucede hoy en día, ya que ni las leyes de la naturaleza ni las capacidades humanas básicas han cambiado con el tiempo; (3) de forma crítica, o

sea, abierta a la permanente revisión a la luz de estudios posteriores; (4) correlacionalmente, es decir, tratando de explicar los acontecimientos naturales en el mundo en términos de sus causas naturales (véase Collins). Detrás de este enfoque sobre la investigación histórica, y perpetuándola, se encuentran ciertas suposiciones fundamentales acerca de la naturaleza de la historia: (1) La «historia» ha existido como objeto o secuencia de objetos fuera de los propios procesos de pensamiento del historiador. (2) El historiador puede conocer y describir este objeto o secuencia de objetos como si existieran de forma objetiva. (3) Los historiadores pueden eliminar sus propios intereses, ya sean teológicos, filosóficos, políticos o sociales, al dedicarse a la tarea de hacer historia. (4) Los hechos históricos son descubiertos en un pasado que exhibe una estructura reconocible. (5) La «materia» de la historia puede ser captada a través de los esfuerzos intelectuales, sin tener que recurrir a la trascendencia (véase Clark, 14; Novick, 1–6).

Estas presuposiciones y principios siguen siendo característicos del estudio de Jesús y los Evangelios que pretende ser científico. Es cierto que algunos estudiosos han tratado de revisar o excluir uno o más de estos supuestos en un intento por introducir la acción divina en la ecuación: permitir la posibilidad de los *milagros, por ejemplo. De lo que estos expertos no se dan cuenta es de que la naturaleza misma de la investigación histórica *como ciencia* requiere la exclusión de la acción divina como posible explicación de los acontecimientos históricos. Esto llevó a T. Tilley, por ejemplo, a admitir que la investigación histórica no podía proceder apoyándose en explicaciones basadas en la fe. Al mismo tiempo, sin embargo, recalcó que ningún principio religioso podía verse afectado por el estudio histórico, cortando así cualquier posible conexión entre los compromisos teológicos y la investigación histórica. Como muy bien ha reconocido M. Rae, un enfoque diferente sobre los Evangelios, uno en el que se toman los Evangelios como testimonios de los objetivos y la actividad de Dios, exige un relato distinto de cómo involucrarse en la tarea histórica, un relato que está determinado teológicamente (véase también Levering).

2. Los Evangelios y la «Historia».

El principal problema al que se enfrenta el historiador ha sido el problema de la distancia, cómo verificar y aprehender el pasado. Las

aproximaciones modernas a este problema generalmente han seguido la estela de L. von Ranke (1795–1886), cuyo objetivo fue desarrollado metodológicamente en el trabajo de Troeltsch, Harvey y otros. Von Ranke afirmó que no quería emitir un juicio sobre el pasado, sino informar *wie es eigentlich gewesen*: «cómo era este realmente». A pesar de la facilidad con la que prácticamente todos los eruditos del Nuevo Testamento admiten la imposibilidad de este objetivo, este lema ha guiado y continúa guiando gran parte de lo que se presenta como investigación histórica a medida que los estudiosos trabajan para superar la distancia histórica valiéndose de rigurosos métodos por medio de los cuales poder verificar los hechos históricos y demostrar la veracidad de las narraciones históricas. Sin embargo, este enfoque se ve seriamente socavado cuando se consideran como mínimo tres realidades.

En primer lugar, hay que reconocer que este interés por asegurar la veracidad de los hechos históricos no está bien documentada dentro de los propios Evangelios. Así, no encontramos en los Evangelios casi nada sobre la naturaleza de sus fuentes, los nombres de los testigos consultados, y así sucesivamente (*pace* Bauckham). En gran medida hay una falta de preocupación en los relatos del Evangelio por la documentación y la verificación, algo que a veces se encuentra entre los historiadores antiguos. No se menciona a ningún testigo del contenido de la oración de Jesús en *Getsemaní (durante la cual los discípulos dormían), por ejemplo, o de sus *tentaciones en el desierto. La única excepción significativa a esta falta de interés en la verificación es la *resurrección de Jesús, y no es que los evangelistas identifiquen a los testigos de este evento, sino más bien que Mateo ofrece una prueba contundente de la tumba vacía (Mt 27:62–66; 28:11–15), y Lucas dice que Jesús demostró que «él estaba vivo con muchas pruebas convincentes [*tekmērion*]» (Hch 1:3 [sobre *tekmērion*, véase Aristóteles, *Rhet.* 1.12.16–17 §1357b]). Alguien podría afirmar que Lucas 1:1–4 evidencia la preocupación de Lucas por los testigos oculares (*autoptai*) y la veracidad histórica, pero esto es una consecuencia de la lectura de prólogo de Lucas dentro de los parámetros de la manera actual de escribir la historia; en la antigüedad, su referencia a *autoptai* significaría no buscar o tamizar el testimonio de testigos, sino más bien la experiencia de primera mano de los sitios en que se produjeron los incidentes históricos (por ejemplo, Alexander, 120–25), y su prefacio

marcaría su compromiso de revelar el significado (no la veracidad) de la narración que había escrito (por ejemplo, Moessner).

En segundo lugar, los primeros escritores cristianos, al igual que los evangelistas, habrían estado influenciados por tradiciones sobre la escritura de la historia bastante diferentes de las representadas por la investigación histórica moderna. A partir de sus antecedentes judíos habrían aprendido sobre la progresión histórica puesta al servicio de los objetivos de Dios, el papel de la narrativa histórica en la enseñanza, la repetición de patrones en los personajes y eventos, y la conciencia constante de la presencia continua de Dios. De sus predecesores grecorromanos habrían aprendido formas de escribir la historia en las que se trata no solo de informar sobre acontecimientos sino de describir y explicar su desarrollo secuencial. Tomando las afirmaciones de los historiadores antiguos al pie de la letra, los modernos han tendido a caracterizar a los historiógrafos grecorromanos como investigadores objetivos que rechazaron el lugar del mito y de lo sobrenatural, así como su uso de herramientas y objetivos retóricos. Por el contrario, sus prácticas revelan su preocupación por persuadir a su público de una lectura particular del pasado, y el uso de una variedad de medios para otorgarle autoridad a sus relatos, incluidas las referencias a la intervención divina y lo sobrenatural, la imitación y los modelos de predicción y recurrencia (por ejemplo, Marincola; Pitcher; Rothschild). ¿Cuáles son las consecuencias de estas influencias en los evangelistas? En primer lugar, para los evangelistas escribir historia era una forma de instrucción y formación de la identidad que demostraba las raíces de su fe en la Escritura y, de hecho, documentaba la continuidad de Jesús y del movimiento de Jesús con los relatos bíblicos de *Abraham, *Moisés o la promesa isaiana en el caso de los Evangelios sinópticos, y con la creación del cosmos en el caso de Juan. En segundo lugar, para los evangelistas el curso de la historia era el escenario en el que Dios estaba activo, un curso fundamentado en los objetivos de Dios en la creación y la liberación, donde Dios revelaba sus objetivos a través de diversos medios (por ejemplo, profetas, sueños, la Escritura), y obraba permanentemente a través del *Espíritu Santo, agentes humanos (por ejemplo, *María, *Juan el Bautista), mensajeros celestiales (e.g., Gabriel) y, especialmente, a través de Jesús, el Hijo ungido por el Espíritu de Dios.

En tercer lugar, el enfoque moderno consistente en superar el problema de la distancia por medio de métodos académicos para fijar los hechos históricos y demostrar los relatos históricos se ha visto socavado por la reflexión contemporánea sobre la naturaleza de la historia y la manera de escribir la historia. De hecho, un flujo constante de estudios críticos (por ejemplo, Bevir; Clark; Cook; Novick; Stock) ha hecho hincapié en una serie de observaciones que resultan pertinentes para nuestras reflexiones sobre lo que significa pensar en los Evangelios históricamente. (1) El recuerdo histórico nunca se preocupa exclusivamente de los hechos, puesto que el mero recuerdo del pasado es en sí mismo un ejercicio de creación de significado. Los seres humanos no comprendemos los episodios como eventos prístinos, sino siempre en relación con las evaluaciones basadas en lo que nosotros y nuestras comunidades consideramos importante. (2) Por lo tanto, el hecho de escribir la historia nos proporciona simultáneamente más y menos que «el pasado»: más, por cuanto la historiografía interpreta los acontecimientos en una red de relaciones causales que esbozan un significado mayor de lo que los episodios individuales podrían sugerir por su cuenta; menos, en el sentido de que los historiadores deben tomar decisiones duras acerca de qué elementos excluir para que el relato no se haga infinitamente detallado. En consecuencia, escribir la historia es un ejercicio intrínsecamente parcial, en ambos sentidos de la palabra: solo proporciona una selección del total de episodios que componen el pasado, y lo hace en función de los intereses particulares del historiador. Curiosamente, estas dos tareas básicas y esenciales del historiógrafo, la selectividad y la ordenación en una secuencia causal, ambos al servicio del objetivo u objetivos del autor, son las mismas tareas mencionadas por Lucas y Juan (Lc 1:1–4; Jn 20:30–31; 21:25). (3) Escribir la historia es, pues, un ejercicio retórico en el que la documentación y la interpretación están inseparablemente entrelazados. (4) Escribir la historia tiene menos de *mimēsis* y más de *diēgēsis*, es más una representación narrativa que una imitación de acontecimientos pasados. La «memoria» de las personas y los eventos se forma antes de la llegada del historiador. La historia oral nutre a una comunidad de memoria, de modo que contar la historia precede y restringe el hecho de escribirla. Y los recuerdos están en un continuo estado de cambio, aparecen o se suprimen, se les da forma una y otra vez, y siempre se ponen al servicio

de lo que se considera importante. (5) Escribir la historia explica el presente en el que ha desembocado el pasado. En este sentido, toda historiografía es contemporánea, ya que el historiador demuestra a través de la representación narrativa cómo el presente crece de manera orgánica a partir de una secuencia de acontecimientos pasados. Como consecuencia de ello, la historiografía es un poderoso instrumento de legitimación de la comunidad, formación de la identidad e instrucción.

Estas consideraciones exigen un cambio de base en relación con el estudio tradicional de los Evangelios. De hecho, el estudio histórico tal como se ha practicado en general es, en un sentido importante, antitextual, ya que está diseñado para reemplazar las narraciones independientes de Mateo, Marcos, Lucas y Juan con relatos recién construidos por el erudito en cuestión. Aquellas personas interesadas en este tipo de tarea histórica necesitan tomar medidas significativas para admitir que el resultado de su trabajo no es un relato objetivo del pasado, ni una presentación imparcial, ni un relato «científico» de lo que realmente sucedió. Toda escritura de la historia (ya sea por los evangelistas del NT o por los historiadores modernos) es parcial, es decir, incompleta y basada en una determinada perspectiva. Ningún relato histórico puede recuperar la totalidad del pasado tal como realmente fue. La tarea del historiador no es simplemente «la recuperación». Así pues, para aquellos interesados en estudiar el Evangelio como narraciones históricas la cuestión central no es «¿Ocurrió esto realmente?». Más bien lo que le pedimos es: «¿Cómo se relaciona este evento causalmente con este otro? ¿Qué objetivo se cumple contando la historia de esta manera (y no de otra)?»

3. Tres aproximaciones al estudio del «Jesús histórico».

Hoy en día, los estudiantes de Jesús y los Evangelios que practican la investigación histórica tienden a hacerlo en una de tres formas. Estas aproximaciones se sitúan en relación con las perspectivas esbozadas anteriormente de diferentes maneras.

3.1. El enfoque del historicismo basado en criterios. Desde mediados del siglo XX hasta la actualidad, el enfoque principal para el estudio histórico de Jesús de Nazaret se ha basado en el positivismo histórico, esto es, en los principios y presunciones que acompañan a la opinión de que nuestro único conocimiento de Jesús es el conocimiento científico.

Los principales puntos de partida de este enfoque son tres: (1) el principio de la duda, de manera que la carga de la prueba recae sobre aquellos que afirman la veracidad histórica de un dicho o un acontecimiento en la vida de Jesús; (2) el ejercicio de los principios troeltschianos de investigación (véase el apartado 1), que por motivos científicos no permiten la historicidad ni de la actuación divina ni de los sucesos singulares; (3) el supuesto de que la unidad básica de investigación es el dicho o episodio individual, que se entiende que ha existido originalmente como un dato aislado sin interpretación, con el resultado de que uno podría pensar que los sucesos narrados tienen un núcleo histórico del que el historiador debe despojar toda comprensión teológica. Este tipo de historiadores utiliza un proceso que consiste en dos pasos. En primer lugar, seleccionan los datos en bruto, núcleos de dichos y hechos que se cree que se remontan al Jesús histórico, desprovistos de cualquier significado teológico (ya que, según se piensa, esta importancia se habría adherido a los datos durante el proceso de transmisión de la iglesia primitiva). Este paso depende de la utilización de *criterios de autenticidad como la atestación múltiple, la discontinuidad, la conformidad, las limitaciones históricas, la coherencia, etcétera. En segundo lugar, el historiador organiza estos datos en una secuencia narrativa con el fin de proporcionar una representación fresca y supuestamente históricamente más exacta del pasado. Esta aproximación o bien ignora el fracaso de su positivismo o bien niega que sus compromisos positivistas hayan sido socavados por la teoría crítica.

3.2. El enfoque del historicismo basado en la crítica realista. Esta aproximación, popularizada por la obra de N. T. Wright, se presenta como una alternativa a la reconstrucción histórica basada en criterios. Tiene dos puntos de partida. El primero es un compromiso filosófico con el realismo crítico, es decir, la idea de que el lenguaje humano se refiere a hechos reales, pero no de manera ingenua (la memoria y la verdad histórica no son la misma cosa). En el positivismo histórico, lo (único) que es real es lo que podemos observar científicamente a través de nuestros sentidos. En el realismo crítico, lo que es real es el producto de una negociación en curso entre el conocedor y la cosa conocida. Esto lleva a la pregunta: «¿Sobre qué base aceptamos un informe de una serie de acontecimientos como algo que ha sucedido históricamente y lo

convertimos en significativo?» El segundo punto de partida es la conciencia de que los especialistas siempre trabajan con una metanarrativa, lo reconozcan o no, sobre la cual basan los juicios que hacen sobre qué es lo que cuenta como histórico. Esto lleva a la pregunta: «¿Qué datos son coherentes con el probable "cuadro general" histórico?» En consecuencia, el historiador comienza con la construcción autoconsciente de la metanarrativa y luego se pregunta: «Teniendo en cuenta esta metanarrativa, ¿tiene sentido este dato como un evento histórico? Y, dada esta metanarrativa, ¿qué podría significar que este acontecimiento se hubiera producido?»

3.3. El enfoque de la memoria social. A raíz de la crítica radical de los rudimentos del paradigma histórico-crítico esbozado anteriormente, varios historiadores han reconocido que el recuerdo de acontecimientos históricos en sí siempre está inspirado históricamente. Esto significa que los acontecimientos históricos nunca se recuerdan aparte de su significado, ni como unidades aisladas del pasado, ya que los eventos siempre se aprehenden de acuerdo a los patrones conceptuales compartidos que unen indisolublemente el pasado con el presente y el futuro. Por consiguiente, la tarea histórica y las narraciones históricas son, en este sentido, inevitablemente parciales, y el santo grial de los estudios tradicionales sobre Jesús, esto es, el Jesús no teológico, o por mejor decir, «lo que realmente sucedió», tiene el mismo estatus que el unicornio mitológico. Tales consideraciones han llevado a algunos historiadores a refundir sus proyectos en relación con el trabajo reciente sobre la memoria social (véase Kirk).

La afirmación central de los estudios sobre la memoria social es que la memoria nunca es un simple acto de recuerdo, sino más bien un proceso complejo por el que el pasado se reconstruye a la luz de los intereses presentes que se definen y conforman socialmente. (El estudio neurocientífico de la memoria ha subrayado hasta qué punto es maleable y dinámica la memoria, una realidad que socava aspectos importantes de la tesis de Bauckham respecto a los Evangelios como testimonios oculares [véase Redman].) La memoria social rechaza los antiguos esfuerzos por divorciar la «historia» de la «teología» en el campo de los estudios bíblicos y reconoce que toda la memoria es una mezcla indisoluble de pasado y presente, de «acontecimiento» e «interpretación». Descartando de plano la búsqueda de «núcleos

históricos», esto significa que las tradiciones acerca de Jesús, tanto dichos como hechos, simplemente no se pueden aislar de su marco narrativo. Por otra parte, en lugar de organizar esos dichos y hechos dentro de un nuevo marco narrativo creado por el propio historiador, este analiza en qué modo tienen importancia los acontecimientos y refranes dentro de los marcos narrativos existentes, un enfoque que sirve los intereses del historiador a la hora de conceptualizar y articular de qué manera los grupos sociales se apropian del pasado al servicio del presente. Esta aproximación al estudio histórico se ocupa de qué pasado real deducido explica mejor las representaciones narrativas de las que disponemos. En otras palabras, ¿cómo podemos explicar las interpretaciones de Jesús que leemos en los Evangelios?

Véase también CRITERIOS DE AUTENTICIDAD; CRÍTICA DE LAS FORMAS; EVANGELIO: GÉNERO; EVANGELIOS, HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO; CRÍTICAS CIENTÍFICO-SOCIALES; SINÓPTICOS Y JUAN; INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS EVANGELIOS.

BIBLIOGRAFÍA. **L. Alexander**, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1.1–4 and Acts 1.1* (SNTSMS 78; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); **D. C. Allison Jr.**, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010); **R. Bauckham**, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **M. Bevir**, «Why Historical Distance Is Not a Problem», *History and Theory* 50 (2011) 24–37; **E. A. Clark**, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004); **J. J. Collins**, «The Politics of Biblical Interpretation», en *Encounters with Biblical Theology* (Mineápolis: Fortress, 2005) 34–44; **A. Cook**, *History/Writing: The Theory and Practice of History in Antiquity and in Modern Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); **J. B. Green**, «Rethinking "History" for Theological Interpretation», *JTI* 5 (2011) 159–74; **V. A. Harvey**, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (Nueva York: Macmillan, 1966); **C. Keith**, «Jesus Tradition and What Really Happened», *ZNW* 102 (2011) 155–77; **C. Keith and A. Le Donne**, eds., *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity* (Londres: T & T Clark, 2012); **A. Kirk**, «Social and

Cultural Memory», en *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity* (SemSt 53; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005) 1–24; **M. Levering**, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008); **J. Marincola**, *Authority and Tradition in Ancient Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); **D. P. Moessner**, «The Appeal and Power of Poetics (Luke 1:1–4): Luke's Superior Credentials (παρηκολουθηκότι), Narrative Sequence (καθεξῆς), and Firmness of Understanding for the Reader (ἡ ἀσφάλεια)», en *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, ed. D. P. Moessner (LII 1; Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999) 84–123; **P. Novick**, *That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); **L. Pitcher**, *Writing Ancient History: An Introduction to Classical Historiography* (Londres: Tauris, 2009); **M. A. Rae**, *History and Hermeneutics* (Londres: T & T Clark, 2005); **J. C. S. Redman**, «How Accurate Are Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research», *JBL* 129 (2010) 177–97; **C. K. Rothschild**, *Luke-Acts and the Rhetoric of History: An Investigation of Early Christian Historiography* (WUNT 2/175; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004); **C. E. Schorske**, *Thinking with History: Explorations in the Passage to Modernism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998); **B. Stock**, *Listening for the Text: On the Uses of the Past* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990); **T. W. Tilley**, *History, Theology and Faith: Dissolving the Modern Problematic* (Maryknoll, NY: Orbis, 2004); **E. Troeltsch**, «Historical and Dogmatic Method in Theology», en *Religion in History* (FTMT; Mineápolis: Fortress, 1991) 11–32; **N. T. Wright**, *The New Testament and the People of God* (COQG 1; Mineápolis: Fortress, 1992).

J. B. Green

HISTORIOGRAFÍA. *Véase* HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA.
HOGAR. *Véase* FAMILIA; ECONOMÍA.
HOMBRE DIVINO. *Véase* MILAGROS Y RELATOS DE MILAGROS.
HOSPITALIDAD. *Véase* COMUNIÓN DE MESA.
HUERTO DE GETSEMANÍ. *Véase* GETSEMANÍ.

I

IDIOMA GRIEGO. *Véase* IDIOMAS DE PALESTINA.
IDIOMA HEBREO. *Véase* IDIOMAS DE PALESTINA.

IDIOMAS DE PALESTINA

La antigua Palestina era cultural y lingüísticamente diversa en tiempos de Jesús. Los principales idiomas utilizados en Palestina en este período eran el arameo, el griego y el hebreo. A través de la comprensión de las lenguas de la Palestina del siglo I podemos alcanzar una imagen más clara del contexto cultural de Jesús y una comprensión más precisa de los Evangelios como literatura. Este artículo comienza con un breve repaso a los papeles desempeñados por las principales lenguas empleadas en Palestina en tiempos de Jesús. Posteriormente se fija en los relatos evangélicos de las palabras e interacciones de Jesús y considera lo que nos dicen acerca del uso de Jesús de la lengua. Por último, aborda cuestiones relacionadas con los idiomas de los Evangelios: ¿Qué clase de griego es el griego del «Nuevo Testamento»? ¿Utilizaron los autores de los Evangelios fuentes semitas (arameas o hebreas)?

1. Consideraciones preliminares
2. Las lenguas de Palestina
3. Las lenguas de Jesús
4. Las lenguas de los Evangelios

1. Consideraciones preliminares.

1.1. Los estudios de las sociedades plurilingües. No todo el mundo en Palestina hablaba más de una lengua, pero la evidencia sugiere que muchas personas eran plurilingües. Los estudios científico-sociales de las culturas plurilingües modernas han proporcionado numerosos modelos y categorías que pueden ayudar en el esclarecimiento de la situación lingüística de la antigua Palestina. Dos áreas de investigación que han sido especialmente útiles están representadas por los términos *bilingüismo* y *diglosia*.

Los estudios sobre el bilingüismo han aportado modelos para describir la relación entre dos lenguas habladas por un individuo en un entorno plurilingüe. Por ejemplo, para una mujer judía de Palestina en el siglo I que había crecido hablando arameo y que aprendió griego de adolescente, su arameo nativo podría afectar al carácter específico de su

griego. Al mismo tiempo, si el griego era la lengua más prestigiosa en su contexto cultural, las expresiones griegas puede que afectaran su arameo nativo.

El concepto de diglosia se refiere a la coexistencia de dos formas de una lengua, o bien dos idiomas distintos pero relacionados entre sí, uno de los cuales se utiliza para la comunicación informal (la forma «coloquial») y el otro se reservado para un uso estrictamente formal (la forma «culta»). En términos generales, los estudios sobre la diglosia han destacado todavía más la manera en que un individuo plurilingüe puede utilizar una lengua para un fin determinado y otro idioma para un propósito distinto. Así, un hombre judío de siglo primero que viviera en Jerusalén podía hablar arameo en casa y en otros entornos coloquiales, pero utilizar el hebreo en relación con sus actividades en el templo o para debatir cuestiones de interpretación de la Torá.

1.2. Límites de la investigación. Entre los muchos puntos de la incertidumbre relacionados con los idiomas de la antigua Palestina, el problema más importante es que nuestras evidencias se han conservado por escrito, y resulta difícil identificar qué lenguas hablaba realmente la gente. A modo de ejemplo, algunos eruditos han propuesto que las inscripciones en los osarios (cajas en las que se colocan los huesos para el entierro secundario) eran de una naturaleza tan personal que deben reflejar el idioma hablado o la lengua coloquial de la familia; por el contrario, otros han argumentado que el entierro era un ambiente formal, y que las inscripciones de los osarios no representan el lenguaje coloquial, sino más bien el lenguaje de la identidad cultural (similar a las inscripciones latinas hoy en día en lugares públicos donde nadie habla el latín). Este es el tipo de dificultad interpretativa a la que nos enfrentamos constantemente. Aunque no tenemos pruebas positivas importantes del uso del arameo, el griego y el hebreo, a la hora de tratar de conocer quiénes utilizaban qué idiomas y con qué fines, a menudo debemos contentarnos con explicaciones que son posibles pero no seguras.

El latín también se utilizó de manera limitada en el siglo I para fines administrativos, y aparece en el cartel que *Pilato puso sobre la cruz (Jn 19:20). Sin embargo, su uso era tan limitado que no nos ocuparemos de él en este artículo.

2. Las lenguas de Palestina.

2.1. Arameo. El arameo pertenece a la familia de lenguas semíticas noroccidentales, siendo la otra rama importante de esta familia el cananeo (que incluye el ugarítico, el moabita y el hebreo). El arameo era hablado por los habitantes de Aram, la región situada al norte y noroeste de Canaán. Aram y los arameos aparecen mencionados en los relatos patriarcales del Génesis (por ejemplo, Gn 24:10; 25:20; Dt 26:5), y se han descubierto inscripciones en arameo procedentes del norte de Siria y Mesopotamia que datan de fechas tan tempranas como el siglo IX a. C.

A finales del siglo VIII a. C. el Imperio neoasirio adoptó el arameo como lengua internacional para el comercio y la diplomacia. En ese momento, la mayoría de los judíos hablaban hebreo y no podían entender el arameo (2 Re 18:26). Pero el arameo siguió siendo la lengua internacional bajo los Imperios neobabilonio (ca. 626–539 a. C.) y persa (ca. 539–332 a. C.). Esto creó una forma literaria normalizada de la lengua conocida como arameo imperial, que llegó a ser usado en todo el mundo antiguo, desde India hasta Asia Menor y Egipto. El arameo imperial aparece en las secciones arameas de Esdras que tratan de asuntos administrativos persas (Esd 4:8–6:18; 7:12–26) y también en las cartas en arameo, contratos y otros documentos de los judíos del siglo V a. C. que vivían en Elefantina, Egipto. El arameo probablemente era hablado por muchos de los pueblos que los asirios establecieron en Samaria tras la caída del reino del norte (2 Re 17:24–33), y los judíos que regresaron del exilio en Babilonia parecen haber adoptado el arameo como lengua coloquial, tal como ilustran las historias arameas de la corte de Daniel 2:4b-7:28 y la necesidad de una explicación (y tal vez incluso de una traducción) que acompañara la lectura de la Torá hebrea en Nehemías 8:8. Ostraca arameas (piezas rotas de cerámica utilizadas para la escritura) de los siglos IV y III a. C. muestran la continua importancia del arameo entre los judíos en Palestina. A partir del siglo III a. C., empezamos a encontrar documentos e inscripciones que incluyen tanto el arameo como el griego, a medida que este se iba convirtiendo en el nuevo idioma de la administración.

A partir del siglo II a. C., cuando el arameo ya no era una lengua imperial, encontramos evidencia escrita de distintos dialectos del arameo que se utilizaban en diversas regiones, incluido el arameo nabateo del

sur de Arabia y el arameo palestino, el dialecto más cercano al antiguo arameo imperial. A partir del siglo III de nuestra era se aprecian nuevos desarrollos en el arameo, como por ejemplo la aparición del siríaco en el este y del arameo del Talmud palestino en el oeste. En consecuencia, la evidencia más relevante para la comprensión de la lengua de Jesús procede de Palestina entre los años 200 a. C. y 250 A. D., aunque ciertos targumim arameos (traducciones bíblicas) que solamente se conocen en manuscritos posteriores también son relevantes porque se basan en el tipo de lengua que se remonta al siglo I A. D.

La evidencia epigráfica de este período generalmente apoya la idea de que el arameo era el idioma principal en gran parte de la Palestina del siglo I A. D., y ciertamente ese era el caso en Galilea. El arameo está representado en más fuentes epigráficas de esta época que el hebreo o el griego (Horsley, 164). Existen numerosas inscripciones semíticas en osarios, pero dado que la mayoría son solo nombres propios, es imposible decir si están escritas en hebreo o arameo. Sin embargo, hay inscripciones más extensas que claramente usan el arameo, como los ocho bloques de piedra que marcan el límite de Gezer, escritos en arameo y griego, una losa de piedra de un túnel funerario en Jerusalén que identifica el lugar de reposo de los huesos del rey Uzías y advierte a la gente de que no los toquen, y la tapa de un osario con una inscripción en arameo que utiliza la palabra *qorbān* (Mc 7:11). Se trataba de inscripciones públicas claramente destinadas a ser entendidas. El griego era la lengua oficial de las autoridades que gobernaban, y el hebreo la lengua de las Escrituras y el templo, así que no hay motivo para que el arameo aparezca de manera tan destacada a menos que fuera el idioma que las personas realmente utilizaban.

Se pueden hacer observaciones similares sobre los numerosos documentos privados (por ejemplo, cartas, contratos, inventarios) escritos en arameo que se han encontrado en Wadi Murabba'at y Naḥal Ḥever. Muchos de estos documentos reflejan el ambiente de la revuelta de Bar Kojba (132–135 A. D.), un movimiento que hizo especial hincapié en el uso del hebreo como parte de su ideología política. Aún así, en Naḥal Ḥever hay cuarenta documentos identificables en arameo, diecisiete en hebreo y cincuenta y uno en griego. Las cifras son similares en Wadi Murabba'at (dieciséis en arameo, diecisiete en hebreo, setenta y cinco en griego y uno en nabateo). La prevalencia del griego refleja la

cultura de la época helenística y la dominación romana, el hebreo el sentimiento nacionalista, y el arameo la manera más natural de expresarse. Esta interpretación se apoya en los treinta y cinco papiros escritos entre los años 93 y 132 que conforman los registros legales de Babata, hija de Simeón: la mayoría de ellos está en griego, ya que son documentos legales, pero hay tres en arameo, y seis de ellos en arameo nabateo, para que pudieran entenderse fácilmente (Babata procedía del sur del Mar Muerto, donde se hablaba nabateo). Un documento fascinante es un recibo escrito en griego con un resumen arameo, y luego una traducción griega del arameo. El griego es la lengua oficial del recibo, y el arameo aparece para que el contenido resulte inteligible.

Aunque el hebreo es más común que el arameo en Qumrán, gran parte de la literatura no sectaria entre los *Rollos del Mar Muerto está en arameo, como el *Génesis Apócrifo* y la *Oración de Nabonido*, así como partes del *Testamento de Leví* y *1 Enoc*. Lo más instructivo son los fragmentos de traducciones arameas de Job y Levítico en Qumrán, que dan a entender que si bien la comunidad estaba dedicada a escribir en hebreo clásico, todavía hacían falta traducciones arameas para algunos miembros. De hecho, ya en la Misná (compilada ca. 225 A. D.) se supone que se ofrecen traducciones arameas para la lectura de las Escrituras (por ejemplo, *m. Meg.* 4:4). Otras pruebas *rabínicas a favor del arameo en la Palestina del siglo I de nuestra son las citas arameas atribuidas a personajes como Hillel (por ejemplo, *m. 'Abot* 1:13), contratos matrimoniales escritos en arameo (*m. Ketub.* 4:7–12) y referencias a la obra aramea del primer siglo A. D. *Meguilat Ta'anit*. Aunque los tradicionales targumim escritos proceden de una fecha posterior, los estratos más antiguos de la fraseología contenida en el *Targum Onquelos* y *Targum Jonatán*, y tal vez también el llamado Targum palestino, probablemente reflejan el tipo de arameo usado en el siglo I A. D.

Fuentes griegas del siglo I de nuestra era también arrojan luz sobre el uso del arameo en Palestina. *Josefo transcribe muchos términos arameos comunes como «sábado», «Pascua» y «sumo sacerdote». Además, Josefo explica en su prefacio a *Guerras de los judíos* que escribió un relato anterior sobre la guerra en su «lengua materna» para que pudieran leerlo aquellos de su propia raza más allá del Eufrates, en Siria y Arabia (*Bell.* 1.3–6); esto significa que Josefo debe haber escrito su relato original de la Guerra de los judíos en arameo. Al referirse al arameo como su

«lengua materna», Josefo no pretende excluir el hebreo. En realidad, Josefo parece no hacer ninguna distinción entre el hebreo y el arameo, como ocurre también en el Nuevo Testamento, que utiliza el adverbio «en hebreo» (*hebraisti*) para describir palabras que son claramente arameas (por ejemplo, «Gabata» en Jn 19:13). Por lo tanto, aunque algunos judíos (por ejemplo, en Qumrán) mostraron interés en utilizar el lenguaje clásico de la Escritura (el hebreo) en vez del arameo, para muchos judíos el arameo y el hebreo eran considerados un solo idioma, es decir, la lengua del pueblo judío (por ejemplo, frente al griego).

El arameo parece haber sido el idioma más hablado habitualmente en Palestina en el siglo I A. D. El amplio uso del griego y las funciones particulares del hebreo durante este período se pueden describir dentro del contexto del arameo como la lengua vernácula que se hablaba en todas partes.

2.2. Griego. El griego clásico estaba compuesto por diversos dialectos que se hablaban en diferentes regiones. Debido al protagonismo que tuvo Atenas en la cultura griega del siglo V a. C., la prosa ática se convirtió en la expresión más destacada de la lengua griega. Después de la unificación del mundo de habla griega bajo Filipo de Macedonia (338 a. C.) y la posterior expansión de la cultura griega bajo Alejandro Magno, la prosa ática dio paso a una forma común de griego llamado «koiné» (que significa «común»). El griego koiné se convirtió en la lengua de la administración de las ciudades griegas y los reinos que se establecieron por toda la región del Mediterráneo, y también sirvió como base común de la educación en el mundo helenizado (véase HELENISMO).

Tras la muerte de Alejandro (323 a. C.), Palestina estuvo gobernada por el reino ptolomeo de Egipto (siglo III a. C.) y luego por el reino seléucida de Siria y Babilonia (a partir del 198 a. C.), los cuales tenían una cultura y una administración helenística y promovieron el helenismo dentro de sus esferas de influencia. A principios del siglo II a. C. muchos judíos estaban familiarizados con el griego a través de las relaciones económicas o políticas, y algunos judíos adoptaron elementos significativos de la cultura griega (véase, por ejemplo, 1 Mac 1:11–15; Josefo, *Ant.* 12.240). El dominio seléucida en Palestina continuó hasta alrededor del 165 a. C., cuando la resistencia judía liderada por los macabeos debilitó el control seléucida, lo que desembocó en un estado

judío independiente conocido como el reino asmoneo (142–37 a. C.), que terminó cuando los romanos le dieron el poder a Herodes el Grande.

La helenización en Palestina no hizo más que aumentar bajo Herodes el Grande y sus sucesores, quienes construyeron muchas ciudades o refundaron pueblos como ciudades griegas, acuñaron únicamente monedas griegas y dejaron tras de sí muchas inscripciones griegas. Desde las ciudades helenizadas de Palestina la lengua griega se extendió al campo a través de los contactos administrativos y económicos.

Por descontado que la cultura helenística no penetró por igual en todas las regiones de Palestina. Ciudades costeras como Gaza y Asdod habían sido predominantemente gentiles antes del período asmoneo, y continuaron siéndolo después. Por otra parte, es posible que Galilea tuviera un número mayor de hablantes de lengua griega que Judea. «Galilea de los gentiles» (Is 9:1; 1 Mac 5:15; Mt 4:15) fue principalmente gentil antes de la revuelta macabea (cf. 1 Mac 5:23), y aunque muchos judíos se había instalado allí durante el dominio asmoneo, las ciudades helenísticas de alrededor de Galilea (Escitópolis, Acco-Tolemaida, Tiberio, etc.) fueron restauradas o construidas de nuevo por los romanos.

Hay muchas inscripciones griegas de los siglos I y principios del II A. D. Entre los ejemplos bien conocidos se encuentran el bloque de piedra de Jerusalén que advierte a los gentiles de que no deben entrar en el templo, la «Ordenanza de César» de Nazaret escrita en piedra, que prohibía a cualquier persona robar tumbas, y la inscripción hallada en Jerusalén (del siglo I o principios del II de nuestra era) en honor a Teodoto, que era «sacerdote y líder de la sinagoga». Es lógico que la advertencia en el templo esté escrita en griego, ya que iba destinada a los gentiles, pero la inscripción griega encontrada en la pequeña aldea de Nazaret y la inscripción de la sinagoga en griego ejemplifican la penetración de la lengua griega en Palestina.

El griego también se utilizaba para los asuntos cotidianos en sectores de Palestina. Las numerosas inscripciones griegas en osarios encontrados alrededor de Jerusalén muestran que incluso entre los judíos que seguían esta práctica característicamente judía el griego era un idioma aceptable para un memorial. Los compradores y vendedores de bienes que estaban fuera del templo utilizan saldos con marcadores griegos, y en las entradas para el teatro se empleaban contadores de hueso con escritura griega. Ya se ha hecho mención a la gran cantidad de cartas, contratos y

recibos escritos en griego que se han encontrado en el desierto de Judea, en lugares como Wadi Murabba'at y Naḥal Ḥever. Merece destacarse que incluso entre los documentos relacionados con la revuelta de Bar Kojba, que hacía hincapié en el hebreo como un símbolo de identidad, algunas de las cartas se escribieron en griego. En una carta en la que se solicitaba que se hicieran preparativos para la celebración de Sucot, se dice: «Esto está escrito en griego ya que no se encontró [a nadie] que lo escribiera en hebreo» (5/6 Ḥev 52). Parece que el escritor quería que la carta se escribiera en hebreo, pero dado que esto no fue posible, echó mano del griego, quizás porque el griego era la lengua que se utilizaba normalmente para la correspondencia en asuntos cotidianos.

La mayor parte de la literatura griega judía de este período proviene de fuera de Palestina, pero un pequeño número de textos puede identificarse con nuestra región. Se han descubierto unos pocos textos bíblicos griegos entre los manuscritos del desierto de Judea, el más importante de los cuales es el *Rollo de los Profetas Menores* de Naḥal Ḥever. El autor griego judío Eupolemo vivió en el siglo II a. C. en Palestina. Del mismo siglo es Jasón de Cirene, autor de la historia griega de la rebelión macabea, de la cual 2 Macabeos es un resumen. Dos historiadores judíos de la Palestina del siglo I son Justo de Tiberio y Flavio Josefo. Josefo alaba a regañadientes el dominio que tiene Justo del griego, que aprendió en Tiberias (*Vit.* 9.34–42; 65.336–360), y Josefo, mientras vivía en Palestina, sabía suficiente griego como para traducir para Tito (*Bell.* 5.360–361; 6.96).

Al final de *Antigüedades de los judíos* Josefo afirma que ha intentado escribir con una buena prosa, aunque su lengua materna dificulta su pronunciación del griego, y la gente de su país no suelen dominar otros idiomas o adornar su estilo con cumplidos, ya que consideran que cualquier persona puede aprender a hacer eso. En cambio, los judíos valoran el estudio de la ley, y algunos de ellos han tenido éxito en su estudio del griego (*Ant.* 20.263–265). Lo que Josefo trata de decir no es que haya pocos judíos que sepan griego, sino más bien que algunos judíos alcanzaron la capacidad de escribir griego con un nivel estilístico elevado. Josefo pudo hablar griego cuando vivía en Palestina, pero no desarrolló sus habilidades como estilista griego hasta que llegó a Roma (*Apion.* 1.50).

Habida cuenta de que Josefo tuvo que traducir para Tito del griego a

la «lengua materna» de Josefo, *hebraizōn* (es decir, el arameo), podemos suponer que no todos los judíos estaban versados en el griego. El arameo seguía siendo la primera lengua para la mayoría de los judíos en Palestina, y el griego era una segunda lengua que se usaba para los negocios, para moverse por la ciudad o para tratar con las autoridades. La principal excepción a esto eran los judíos que llegaron a Judea desde la Diáspora, muchos de los cuales hablaba griego como lengua materna y quizás no sabían arameo. Estos judíos de la Diáspora son los «helenistas» mencionados en Hechos 6:1; 9:29, y probablemente son la causa del número desproporcionadamente alto de inscripciones griegas en osarios encontradas en Bet Shearim. Por lo tanto, había judíos de la Diáspora que vivían en Palestina y que hablaban principalmente griego, pero por lo demás el griego era un idioma ampliamente utilizado, aunque seguía siendo una segunda lengua por detrás del arameo.

2.3. Hebreo. El hebreo forma parte de la rama cananea de la familia de lenguas semíticas noroccidentales. Era el idioma adoptado por los antiguos hebreos y fue la lengua principal de Judá antes del *exilio babilónico (la «lengua de Canaán» en Is 19:18; *yĕhûdît* en 2 Re 18:26). Conocemos de algunos textos breves escritos en hebreo preexílico por inscripciones (por ejemplo, la inscripción de Siloé del siglo VIII a. C.), pero la mayor parte de nuestra evidencia para el hebreo bíblico clásico (HBC) proviene de la propia Biblia Hebrea. Aparte de las secciones arameas de Daniel y Esdras, las obras judías escritas tras el exilio que llegaron a formar parte de la Biblia todavía estaban escritas en hebreo, pero la gramática de este hebreo bíblico tardío (HBT) difiere ligeramente del HBC. Los libros que contienen el HBT son Ester, Crónicas y Esdras-Nehemías.

Para cuando los judíos regresaron del exilio, el hebreo estaba en decadencia como lengua comúnmente hablada en Judea, un hecho considerado como preocupante en Nehemías 13:24. Finalmente, el arameo sustituyó al hebreo como lengua vernácula. Aún así, el conocimiento del hebreo persistió en Judea debido a la continua importancia de la Torá y otros escritos sagrados, que se leían y probablemente se debatían en hebreo, y también a causa de las oraciones y rituales relacionados con el *templo de Jerusalén. A media que el arameo llegó a hablarse más, es posible que el hebreo adquiriera incluso un cierto prestigio, sobre todo porque el templo y la Torá fueron

promovidos en Judea por el Imperio persa (Esd 6:3–12; 7:12–26).

Mientras el griego se hacía más y más importante culturalmente bajo los ptolomeos y los seléucidas, algunos judíos le restaban importancia a las costumbres judías tradicionales y adoptaron costumbres griegas que fueron vistas por los tradicionalistas como antitéticas con respecto al judaísmo. Pero en el siglo II a. C., en la época de la revuelta macabea contra el Imperio seléucida, un cierto sentido de identidad cultural judía condujo a un renacimiento de nuevas composiciones literarias escritas en un estilo que imitaba al hebreo clásico (cercano al HBT), como Eclesiástico, 1 Macabeos y *Jubileos*. Mientras que los ptolomeos y los seléucidas emitieron monedas con inscripciones griegas, el gobernante asmoneo Juan Hircano (134–104 a. C.) emitió monedas en hebreo. Este gesto simbólico se repitió durante la Primera (66–70 A. D.) y la Segunda (132–135 A. D.) revuelta judía contra Roma, cuando los combatientes judíos emplearon el hebreo en lugar del griego en sus monedas.

Hasta el descubrimiento de los MMM, el corpus literario más importante que mostraba la continuación del hebreo más allá del HBT era el corpus de textos rabínicos de la época tanaítica, especialmente la Misná, que se escribió en un tipo de hebreo característico que se conoce como hebreo medio (HM). El HM no es simplemente la continuación histórica del HBT, pero tampoco es una lengua artificial compuesta por la combinación del HBT y el arameo, tal como se llegó a pensar en algún momento. En la actualidad se acepta generalmente que el HM representa la forma tardía de una versión coloquial del hebreo que se remonta a la época en la que se escribieron los libros en el HBT, ya que se pueden observar elementos del HM en los desarrollos lingüísticos que se encuentran en el HBT. Llegado el siglo II a. C. el HBT era simplemente una lengua literaria que imitaba el hebreo clásico, pero el HM se usaba oralmente, tanto en el servicio del templo como en el contexto de la interpretación de la Torá. En el siglo II A. D. los rabinos todavía utilizaban el HM junto al arameo, lo cual tuvo un impacto significativo sobre el HM (por ejemplo, en la terminación masc. pl. *-n* en lugar de *-m*). En el siglo III de nuestra era el arameo comenzó a ser utilizado incluso por los rabinos en sus debates sobre la Torá, pero el HM sobrevivió en forma literaria en la Misná.

Con el descubrimiento de numerosas obras hebreas entre los MMM, ahora nos es posible tener una mejor idea del aspecto del hebreo desde

el siglo II a. C. al siglo I de nuestra era. ¿Se parecía más este hebreo al HBT anterior o era más como el HM posterior? ¿Y por qué escribió tanto en hebreo la comunidad de Qumrán?

Aun sin contar los manuscritos bíblicos, la mayoría de los textos encontrados en Qumrán están escritos en hebreo. De los cerca de setecientos textos no bíblicos, 120 están en arameo, veintiocho en griego y el resto en hebreo, incluidas obras tan conocidas como el *Rollo del Templo* y el *Documento de Damasco*. Casi todas estas obras hebreas están escritas en un estilo clasicista similar a HBT. Las dos únicas excepciones son (1) el *Rollo de Cobre*, una lista de sitios donde está enterrado el oro o la plata, aparentemente relacionada con el templo y por lo tanto no «qumranita», y (2) un texto legal, la carta 4QHalájica (4QMMT), que trata sobre la pureza ritual en relación con los líquidos y recuerda a las discusiones que se encuentran en la Misná. Tanto el *Rollo de Cobre* como la carta 4QHalájica comparten características con el HM. Esta evidencia se interpreta mejor a la luz de la ideología lingüística expresada en varios textos de Qumrán.

La comunidad religiosa sectaria de Qumrán consideraba el judaísmo del templo como corrupto y se veía a sí misma como una comunidad santa que había sido purificada. La pureza del hebreo parece ser parte de esta ideología, como se ve en 4Q464, que menciona la «lengua sagrada» y cita a Sofonías 3:9, «devolveré yo a los pueblos pureza de labios» (obsérvese también 1QHa XV, 10: «mi lengua es como uno de tus discípulos»), y también textos como 1QHa X, 7, 18–19; XII, 16; CD-A V, 11–12, que acusan a los enemigos de la comunidad de Qumrán de corromper el habla de Dios y usar una lengua blasfema e incircuncisa. Los qumranitas llevaron el sentimiento general prohebreo de la primera época macabea hasta el extremo, y trataron de crear una comunidad religiosa que empleara el hebreo tanto como fuera posible. La inmensa mayoría de los textos que produjeron pretendían imitar el hebreo bíblico (HB), que se creía que era la forma más pura.

El *Rollo de Cobre*, que está más cerca del HM, probablemente represente una versión escrita del hebreo hablado en relación con las funciones del templo, y el sabor a HM de la carta 4QHalájica probablemente represente la clase de hebreo hablado que utilizaban los judíos fariseos al debatir sobre la Torá. Tal vez los qumranitas intentaron hablar el HM como lengua diaria. En cualquier caso, el gran número de

textos hebreos en Qumrán no sugiere que la mayoría de los judíos en Palestina hablara normalmente en hebreo; más bien refleja el compromiso de la comunidad de Qumrán con la pureza del hebreo, lo que significaba imitar el estilo clásico de la Escritura (HB) tanto como fuera posible, y quizás usar el HM como lengua hablada.

La imagen básica del hebreo como la lengua del templo cuenta con el apoyo de las diversas inscripciones hebreas descubiertas en Jerusalén y sus alrededores. Al mismo tiempo, los documentos hebreos de Masada y del desierto de Judea demuestran al menos que algunos de los que se habían comprometido con el hebreo eran capaces de utilizarlo como medio habitual de comunicación. A los judíos que sabían el suficiente hebreo como para debatir sobre la Torá en HM también se les podía encargar la composición de documentos hebreos para otros fines, especialmente en tiempos de crisis nacional. Es por esto que las cartas hebreas de Bar Kojba se asemejan al HM más que al HBT.

El arameo era el idioma común para la mayoría de los judíos en la Palestina del primer siglo, pero el hebreo aún estaba bastante vivo a través del templo, la lectura y el estudio de la Torá y el deseo de algunos judíos en determinados momentos de expresar su identidad no solo utilizando la lengua judía habitual (es decir, fuera esta el «hebreo» o el «arameo»), sino el hebreo en sí.

2.4. Resumen. La mayoría de los judíos en Judea y Galilea hablaban arameo como primera lengua, aunque había judíos en ambas regiones, procedentes de la Diáspora, que hablaban principalmente en griego. En general, el número de hablantes de griego fue mayor en Galilea que en Judea, pero el griego era utilizado en toda Palestina por judíos de todos los niveles de la sociedad que interactuaban con las esferas económicas o políticas controladas por las autoridades romanas. El hebreo todavía se usaba de forma activa en los rituales del templo y entre los que estudiaban e interpretaban la Torá. Aunque para la mayor parte de los judíos el hebreo o el arameo podían considerarse como la «lengua materna» de los judíos, sin distinguir entre las dos, algunos judíos conscientemente optaron por utilizar la forma «correcta» de la lengua judía, el hebreo, para las inscripciones públicas o en tiempos de gran significado religioso o político.

3. Las lenguas de Jesús.

3.1. Introducción. Los Evangelios están escritos en griego, pero en algunas ocasiones se presenta a Jesús hablando en una lengua semítica. Por otra parte, los Evangelios consignan otras palabras y frases semíticas que reflejan el entorno lingüístico de Jesús. Allí donde pueden ser identificadas, la mayoría de estas palabras semíticas parecen ser arameo. Es improbable que Jesús hablara arameo solo en raras ocasiones. Es mucho más probable que Jesús normalmente hablara arameo (o, a veces, hebreo), y que los autores de los Evangelios solo ocasionalmente ofrecieran palabras semíticas porque estas se conservaron en sus fuentes, o porque querían comunicar la «sensación» del auténtico mundo de Jesús a sus lectores. Aunque el arameo parece haber sido la lengua materna de Jesús, basándonos en las interacciones que nos presentan los Evangelios podemos deducir que probablemente sabía también algo de hebreo y griego.

3.2. Palabras semíticas de Jesús. El Evangelio de Marcos conserva el mayor número de dichos semíticos directos de Jesús. En Marcos 15:34 Jesús clama desde la cruz, *elōi elōi lema sabachthani*, que se traduce (en el griego de Marcos) como «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Esta es una cita del Salmo 22:1, que en hebreo dice: *ʾēlî ʾēlî lāmâ ʿăzabtānî*. La forma que emplea Marcos para «mi Dios» (*elōi*) es aramea, como lo es también el verbo «abandonar» (*šbq*). El hecho de que Jesús citara el Salmo 22:1 desde la cruz en arameo sugiere ciertamente que esta era su lengua «materna». Del mismo modo, la declaración de Jesús en Marcos 5:41, *talitha koum*, emplea la palabra aramea para «niña» (*ṭalyāʾ* [*talîtāʾ* con el final enfático arameo]), y una pronunciación aramea (cf. siríaco) del verbo (*qûm* para el fem. sing. en lugar de *qûmî*). El mandato *ephphatha* en Marcos 7:34, traducido como «sé abierto», podría ser hebreo (nifal impera. masc. sing. sin escribir el sonido *h*) o arameo (itpeel impera. masc. sing. con la *tāw* asimilada). La palabra *korban* en Marcos 7:11, traducida como «regalo», es conocida por la inscripción de un osario en arameo procedente de la Palestina del siglo I en la frase «don entregado a Dios» (*qorbān*), y *abba* en Marcos 14:36 (cf. Rom 8:15; Gal 4:6) es arameo (*ʾāb* [*ʾabbāʾ* es enfático]). En suma, el habla de Jesús en el Evangelio de Marcos es siempre aramea.

El Evangelio de Mateo también conserva las palabras de Jesús en la cruz (Mt 27:46), aunque en Mateo la frase «mi Dios» (*ēli*) está más cerca del original hebreo (y también coincide con la forma usada en el Targum

a los Salmos). La forma *raka* en Mateo 5:22 es aramea, y *mamōnas* en Mateo 6:24 (cf. Lc 16:9, 11, 13) podría ser arameo (por ejemplo, el Targum palestino a Gn 34:23) o hebreo (por ejemplo, Eclo 31:8) y al parecer tenía una estrecha forma afín en púnico (véase Agustín, *Serm. Dom.* 2.14.47; *Serm.* 113.2). En general, la evidencia en Mateo apoya y no contradice la idea de que Jesús hablaba en arameo.

3.3. Otras palabras semíticas en los Evangelios. En los Evangelios se conservan otras muchas palabras semíticas, y así nos ayudan a completar el cuadro del entorno lingüístico de Jesús. Algunas de estas palabras son traducidas al griego por los autores de los Evangelios. Esto es especialmente habitual en el Evangelio de Juan, donde «Cefas» (Jn 1:42), «Betesda» (Jn 5:2), «Gabata» (Jn 19:13) y «Gólgota» (Jn 19:17; cf. Mc 15:22; Mt 27:33) son arameo, mientras *rabbouni* (Jn 20:16; cf. Mc 10:51) y «Mesías» (Jn 1:41) podría ser tanto arameo como hebreo, y «Siloé «(Jn 9:7) es un antiguo topónimo hebreo. En Lucas-Hechos los términos traducidos como «Acéldama» (Hch 1:19), «Bernabé» (Hch 4:36) y «Tabita» (Hch 9:36) son arameos; la derivación de «Elimas» (Hch 13:8) es incierta. Solo Mateo presenta y traduce «Emanuel», un nombre hebreo de Isaías 7:14.

Otras palabras semíticas no se traducen, y muchas de ellas puede que simplemente se hayan adoptado en griego como préstamos. Entre ellas aparecen términos como *pascha* («Pascua»), *sabbaton* («sábado»), *satanas* («Satanás»), *rabbi* y *amēn*. Los tres primeros reflejan el arameo en su transcripción, *rabbi* podría ser tanto arameo como hebreo, y *amēn* es de origen hebreo. Vale la pena mencionar en este contexto dos expresiones del NT que probablemente fueron utilizadas en la liturgia cristiana primitiva: *hōsanna* (Mt 21:9, 15; Mc 11:9–10; Jn 12:13) y *maranatha* (1 Cor 16:22; Did 10:6; cf. Ap 22:20). *Hōsanna* («¡Salva, por favor!») es la pronunciación aramea de la petición que se encuentra en el Salmo 118:25, y *maranatha* («¡Ven, Señor nuestro!») es claramente aramea (*mārānāʾ* [«nuestro Señor»] *tāʾ* [«ven»]).

3.4. Jesús, griego y hebreo. Aunque el arameo parece haber sido la «lengua materna» de Jesús, sabemos que el griego y el hebreo también se utilizaban en varios contextos en la Palestina del siglo I de nuestra era, y hay indicios en los Evangelios de que Jesús podía hablar ambos idiomas. Lucas 4:16–30 describe a Jesús leyendo un pergamino bíblico en una sinagoga en sábado, lo que indica que podía leer HB. Por otra parte, si

los debates sobre el significado jurídico de la Torá se llevaban a cabo en alguna versión del HM, tal como sugieren la carta 4QHalájica y la Misná, entonces pasajes evangélicos como Mateo 19:3–12 hacen probable que Jesús hablara hebreo, al menos para ese fin.

En cuanto al griego, si la gente de la Decápolis seguía a Jesús (Mt 4:25; Mc 7:31), esto puede dar a entender que podía conversar con ellos en griego. Además, ciertas conversaciones que Jesús tuvo con personas que no era probable que supieran arameo sugieren que pueden haber hablado en griego con ellos, por ejemplo, Jesús y el centurión (Mt 8, 5–13), Jesús y la mujer sirofenicia (Mc 7:25–30), y Jesús y Pilato (Jn 18:33–38; 19:8–11). Sin embargo, se debe tener cuidado al sacar conclusiones lingüísticas de los detalles de estas historias. Lo que parece ser una conversación directa entre Jesús y el centurión en Mateo 8:5–13 se dice que tuvo lugar a través de intermediarios en Lucas 7:1–10. De la misma manera, es posible que alguien sirviera de traductor en la conversación entre Jesús y Pilato pero quizás fue omitido del relato de Juan para hacer la historia más viva. Aún así, dado que Jesús era de Galilea, su padre era un comerciante, y él parece haberse sentido cómodo viajando por todas las regiones de Palestina, es bastante verosímil que Jesús fuera capaz de hablar algo de griego.

4. Las lenguas de los Evangelios.

4.1. El griego de los Evangelios. El lenguaje de los Evangelios (y el NT en general) es diferente del de la mayoría de obras literarias que se conservan del mundo griego clásico. Generalizando un poco, los Evangelios están escritos en un estilo más simple y contienen algunas expresiones que desbordan los límites de lo que podría considerarse un griego «correcto». Algunas de estas características estilísticas podrían atribuirse al trasfondo semítico del NT. Siguiendo este razonamiento, la lengua materna de los autores neotestamentarios, el arameo, influyó en su estilo griego, por lo que muchas de las construcciones gramaticales y usos de palabras que parecen inusuales en griego serían simplemente modismos arameos (o hebreos) traducidos literalmente al griego. Algunos estudiosos incluso han hablado de un dialecto griego específicamente judío que podría haber sido utilizado por los autores del NT.

Otra perspectiva distinta sobre el griego del NT es la que se ha

mantenido el siglo pasado a partir del corpus compuesto por papiros no literarios (cartas privadas, contratos, inventarios, etc.) descubierto en Egipto y escrito en una versión simple y a veces gramaticalmente imprecisa del griego koiné. Muchas construcciones que antes se consideraban semitismos en el NT ahora las conocemos por estos papiros, que parecen representar un estilo vernáculo de griego. Desde este punto de vista, los Evangelios no están escritos en un dialecto judío del griego sino en algo cercano a la lengua vernácula del griego koiné de la época.

Si algún consenso se ha alcanzado, es que el griego del NT no es un dialecto singular del griego, sino que las expresiones individuales que se encuentran en el NT se puede atribuir al trasfondo semítico de los escritores. Así, se puede describir el griego de los Evangelios en línea con las opciones estilísticas disponibles para los autores griegos en general, pero también se pueden identificar modismos semíticos en el estilo griego estándar empleado. En un contexto bilingüe, la lengua de prestigio (el griego) no es probable que sea cambiada por la lengua del alumno extranjero (el arameo), pero las expresiones griegas concretas, orales o escritas, utilizadas por el alumno podrían contener palabras aisladas o frases hechas tomadas de la lengua materna.

En cuanto al nivel estilístico de los Evangelios, es importante tener en cuenta que no toda la prosa koiné era igual. Algunos autores trataron de alcanzar el elevado nivel estilístico de grandes autores áticos del pasado. Este era un nivel de prosa más artístico, que contaba con representantes como Diodoro Sículo antes del NT y Elio Arístides después. La mayoría de los autores, sin embargo, escribió en alguna versión del estilo koiné; pero incluso dentro de la koiné existía una distinción entre la koiné literaria (por ejemplo, Plutarco, Epicteto), que también incluía ciertos tipos de escritura técnica y la koiné estrictamente popular, que estaba más cerca del habla vernácula (por ejemplo, Bión el Cínico, ciertos papiros).

Entre libros neotestamentarios, Hebreos es el más cercano a la prosa ática. La mayor parte del NT, sin embargo, está escrito en la koiné popular, pero sin los solecismos generalizados característicos de los papiros más vulgares. Marcos y Mateo reflejan esta koiné popular. Tal como observó Jerónimo (*Vir. ill.* 7), el Evangelio de Lucas fue compuesto en un estilo un poco más elevado, más próximo a la koiné literaria. El

estilo superior de Lucas se puede ver en el complejo párrafo con el que comienza el Evangelio (Lc 1:1–4), la práctica de Lucas de sustituir los préstamos de Marcos con palabras más literarias (por ejemplo, *epistatēs* [«maestro»] en vez de *rabbi* en Mc 9:5, Lc 9:33), y las oraciones de participio y de relativo que Lucas emplea allí donde Marcos se vale de una simple parataxis. En cuanto al Evangelio de Juan, está escrito en la koiné popular, pero tiene un toque estilístico distintivo debido a su sencillo vocabulario y al uso de la repetición.

Los modismos semíticos que aparecen en los Evangelios pueden deberse a varias causas. En primer lugar, es posible que los hablantes nativos del arameo que aprendían griego como segunda lengua introdujeran elementos de su lengua materna en la lengua adquirida, como cuando las palabras griegas adquieren nuevos significados bajo la influencia semítica (por ejemplo, *angelos* como «ángel» y no simplemente «mensajero»). En segundo lugar, los modismos semíticos pudieron darse debido a que los autores de los Evangelios estaban imitando conscientemente el estilo «bíblico» de la LXX. Un ejemplo es la construcción *kai egeneto* («y aconteció»). Tercero, tal vez ciertos modismos semíticos se encuentren en los Evangelios porque los evangelistas hicieron uso de fuentes semíticas en la composición de sus relatos.

4.2. ¿Originales semíticos de los Evangelios? Algunos especialistas en NT han sugerido que existen fuentes semíticas (generalmente arameas) detrás de al menos una parte del material griego de nuestros Evangelios canónicos. Se dice que en algunos casos los problemas textuales en los Evangelios pueden resolverse reconociendo una fuente aramea. Tal vez la más interesante (y polémica) de estas propuestas consista en el intento de conciliar las diferencias en los paralelos sinópticos postulando un original semítico. Así, mientras Lucas 11:41 tiene: «Pero dad limosna de lo que tenéis», Mateo 23:26 dice «Limpia primero lo de dentro del vaso», y las variantes «dar limosna» y «limpiar» puede explicarse como lecturas diferentes del arameo, ya sea como *zky* («dar limosna») o *dky* («purificar»). Del mismo modo, «construir» en Lucas 11:48 y «sois hijos» en Mateo 23:31 podrían ser simplemente diferentes formas de interpretar las consonantes arameas *bnyn*.

En otros casos los paralelos con la literatura aramea antigua sugieren la posibilidad de una fuente semítica. Un ejemplo basado tanto en el

lenguaje compartido como en la exégesis lo encontramos en Marcos 9:47–48, donde Jesús interpreta Isaías 66:24 como una referencia a la gehena, coincidiendo con el *Targum de Isaías*, que añade «en la gehena» en Isaías 66:24. Un ejemplo similar es el de Lucas 10:25–28, donde Jesús parece aludir a Levítico 18:5 (Lc 10:28) al abordar la cuestión de la vida eterna, y el *Targum Onquelos* añade en Levítico 18:5 las palabras «en la vida eterna «(cf. el midrás tanaítico *Sifra*, *ʾaḥărê môt,* párrafo 9, pereq (capítulo) 12, que utiliza la frase «en el mundo venidero» al citar Lv 18:5).

Estas líneas de investigación son interesantes, pero también plantean muchas preguntas. En primer lugar, ¿son las supuestas fuentes semíticas empleadas por los Evangelios fuentes escritas u orales? Segundo, ¿pueden los targumim arameos, escritos siglos después del NT, ser utilizados para proponer posibles fuentes para el NT? ¿O deberían los eruditos del Nuevo Testamento limitarse a los documentos arameos encontrados en Qumrán y similares materiales tempranos? Por último, si el idioma de los Evangelios canónicos es el griego, ¿resulta teológicamente fructífero buscar frases arameas subyacentes detrás de los Evangelios?

La cuestión de las fuentes semíticas abre un rompecabezas todavía más grande en la historia de los Evangelios canónicos. Numerosos escritores primitivos, incluidos Papías (según Eusebio, *Hist. Ecl.* 3.39.16), Ireneo (*Haer.* 3.1.1), Clemente de Alejandría (*Strom.* 9.02.45), Orígenes (según Eusebio, *Hist. eccl.* 6.25.4), Epifanio (*Pan.* 29.9.4; 30.3.7) y Jerónimo (*Vir. ill.* 3) mencionan la existencia de uno o más Evangelios hebreos. Algunos autores cristianos primitivos incluso aportan citas de una supuesta fuente de Evangelio hebreo (por ejemplo, Clemente, *Strom.* 2.9.5; Orígenes, *Comm. Jo.* 2.6; Epifanio, *Pan.* 30.13.6). Aunque varios autores, como Papías (principios del siglo II A. D.), relacionan el Evangelio hebreo con Mateo, la idea de que el Evangelio canónico de Mateo se base en un original semítico ha recibido poca aceptación entre los expertos en NT. Aún así, es posible que el Evangelio hebreo al que hacen referencia estos autores cristianos primitivos fuera una fuente de uno o más de los Evangelios canónicos, quizás Mateo (siguiendo a Papías) o Lucas (Edwards 2009). También se ha sugerido que el supuesto documento fuente que los eruditos denominan *Q fue traducido a partir de un original arameo (Black 1998).

Véase también GALILEA; HELENISMO; JERUSALÉN; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS; ESCRIBAS.

BIBLIOGRAFÍA. **F. R. Adrados,** *A History of the Greek Language: From Its Origins to the Present* (Leiden: E. J. Brill, 2005); **M. Black,** *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (3ª ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 1998); **J. Edwards,** *The Hebrew Gospel and the Development of the Gospel Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **J. A. Emerton,** «Did Jesus Speak Hebrew», *JTS* 12 (1961) 189–202; **J. A. Fitzmyer,** «The Languages of Palestine in the First Century A.D.», en *The Semitic Background of the New Testament*, 2: *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Grand Rapids: Eerdmans; Livonia, MI: Dove, 1997) 29–56; **C. Hezser,** *Jewish Literacy in Roman Palestine* (TSAJ 81; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001); **R. A. Horsley,** *Archaeology, History, and Society in Galilee* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996); **S. A. Kaufman,** «Languages (Aramaic)», *ABD* 4:173–78; **H. Koester,** *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age* (2ª ed.; Nueva York: de Gruyter, 1995); **M. McNamara,** *Targum and Testament Revisited: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible; A Light on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); **A. Millard,** *Reading and Writing in the Time of Jesus* (BibSem 69; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); **T. Muraoka y J. F. Elwolde,** eds., *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (STDJ 36; Leiden: E. J. Brill, 2000); **G. Mussies,** «Greek in Palestine and the Diaspora», en *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural, and Religious Life and Institutions*, ed. S. Safrai y M. Stern (2 vols.; CRINT 1/1; Filadelfia: Fortress, 1974–1976) 2:1040–64; **S. E. Porter,** ed., *The Language of the New Testament: Classic Essays* (JSNTSup 60; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991); ídem, ed., *Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics* (JSNTSup 193; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); **A. Sáenz-Badillos,** *A History of the Hebrew Language*, trad. J. Elwolde (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) - existe edición castellana: Historia de la lengua hebrea (Sabadell: AUSA, 1988); **E. Schürer,** *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, rev. y ed. G. Vermes, F. Millar y M. Black (3 vols. en 4; Edimburgo: T & T Clark, 1973–1987) 2:1–28 - existe edición castellana:

Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (2 vols.; Madrid: Cristiandad, 1985); **S. Schwartz,** «Language, Power and Identity in Ancient Palestine», *Past and Present* 148 (1995) 3–47; **P. W. Van der Horst,** «Greek in Jewish Palestine in Light of Jewish Epigraphy», en *Hellenism in the Land of Israel*, ed. J. J. Collins y G. E. Sterling (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2001) 154–81; **B. Z. Wacholder,** «The Ancient Judaeo-Aramaic Literature (500–614 BCE): A Classification of Pre-Qumranic Texts», en *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The Nueva York University Conference in Memory of Yigael Yadin,* ed. L. H. Schiffman (JSPSup 8; Sheffield: JSOT Press, 1990) 257–81; **S. Weitzman,** «Why Did the Qumran Community Write in Hebrew?» *JAOS* 119 (1999) 35–45; **M. Wilcox,** «Semiticisms in the New Testament», *ANRW* II.25.1 (1984) 978–1029.

M. Graves

IGLESIA

Iglesia es el término colectivo que se aplica a la asamblea local o al cuerpo universal de creyentes que profesa lealtad a Jesús. Aunque la palabra es poco frecuente en los Evangelios, la iglesia es el fondo y la audiencia que presumen todos los Evangelios.

1. Terminología
2. Jesús
3. Marcos
4. Mateo
5. Lucas
6. Juan

1. Terminología.

La palabra *ekklēsia* («iglesia») se usa 114 veces en el NT, principalmente en el corpus paulino (62x), Hechos (23x) y Apocalipsis (20x), en referencia a un grupo local (Rom 16:1, 5), una asamblea del grupo (Mt 18:17; Hch 11:26), o toda (Hch 8:3; 12:1) la iglesia universal (Col 1:18, 24). Por lo tanto, toda la iglesia no es tanto la suma de sus partes cuanto el concepto universal expresado en el grupo concreto. La derivación de *ekklēsia* de *ek* («fuera de») y *kaleō* («llamar») —«los llamados fuera»— no parece ser importante en el NT.

Tal como había ocurrido durante siglos (e. g., Tucídides, *Pel.* 1.87; Jenofonte, *Hell.* 1.7.9; Aristóteles, *Ath. pol.* 43.4), también en el mundo

de Jesús y los autores de los Evangelios, *ekklēsia* se utilizaba en alusión a cualquier reunión o asamblea (e. g., 1 Mac 3:13), incluido un cuerpo político, una multitud o una concentración revoltosa de personas (e. g., Josefo, *Life* 268; *Ant.* 12.164; 19.332; cf. Hch 19:32, 39–40).

Los LXX generalmente utilizaban *ekklēsia* para traducir el *qāhāl* («asamblea») de los profetas (1 Sm 19:20), Israel (e. g., 1 Re 8:14; 1 Cr 13:2), una muchedumbre (Eclo 26:5) o el pueblo del Señor (Dt 23:2–4; 1 Cr 28:8; Neh 13:1; Miq 2:5). El uso cristiano más antiguo de *ekklēsia* a menudo forma parte de un término establecido, la «iglesia de Dios» (*ekklēsia tou theou* [e. g., 1 Cor 1:2; 10:32; 15:9; 2 Cor 1:1], a veces en plural [1 Cor 11:16; 1 Tes 2:14; 2 Tes 1:4]). Puesto que «iglesia de Dios» también se empleaba en esa época en relación con la reunión escatológica del pueblo de Dios (1QM IV, 10), los cristianos primitivos probablemente utilizaron el término (frecuentemente abreviado como «iglesia») para expresar su autocomprensión como aquellos que se encontraban en el centro de la actividad escatológica de Dios (véase Roloff, 411–12). Este punto se ve reforzado por la perspectiva futura de la edificación de la iglesia en Mateo 16:18, mientras que Lucas solamente emplea «iglesia» refiriéndose a los seguidores de Jesús después de la Pascua, pese a que el término lo tenía fácilmente a su alcance. Esto también plantea la cuestión de las intenciones de Jesús en relación con la iglesia.

2. Jesús.

El punto de vista clásico es que si bien la iglesia nació en Pentecostés, fue inaugurada por Jesús en su enseñanza y la participación de sus seguidores en su *misión. Sin embargo, a la vista de la perspectiva escatológica de Jesús, que predicaba la inminencia del *reino de Dios (Mc 1:15) y, podría decirse, que no anticipaba ningún período de la historia más allá de su muerte y reivindicación, podría ser, tal como propuso A. Schweitzer, que ni fundó la iglesia ni esperó que su grupo de seguidores tuviera continuidad (Denaux). En vez de eso, como dice A. Loisy en su célebre frase: «Jesús anunció el reino de Dios y lo que vino fue la iglesia» (Barrett, 68).

Sin embargo, está claro que Jesús pretendió establecer un grupo que continuara el pueblo de Dios que ya existía y que sin embargo fuera diferente del mismo. En su *bautismo Jesús no solo se identificó con la

perspectiva escatológica inminente que sostenía *Juan, sino también con un hombre que había establecido un grupo de seguidores del que podría decirse que era distinto de la sociedad nacional del momento (Mt 3:9 // Lc 3:8). A su vez, Jesús tenía un grupo de seguidores, y tal como da a entender su elección de doce hombres de entre ellos, aunque nunca le aplicó el término *«Israel» a su grupo, los concibió como tal. Es más, al dirigirse a sus seguidores como «manada» (Lc 12:32), probablemente consideró al grupo como distinto del conjunto, como un remanente (cf. Miq 4:4–7). No obstante, el grupo no era exclusivo (como en Qumrán) ni académico (como para un rabino), sino más bien el núcleo de un nuevo pueblo de Dios, encomendado a animar a otros a unirse al grupo (e. g., Mc 6:6–13). Independientemente de las expectativas de Jesús más allá de su muerte, está claro, a juzgar por las personas involucradas, la importancia de Jesús para el grupo, así como por las comidas compartidas y los intereses éticos, y el mensaje del reino, que compartían con Jesús, que este grupo colindaba con, y de hecho se convirtió en, la iglesia.

3. Marcos.

El acceso más directo a la comprensión más antigua de los Evangelios sobre la iglesia probablemente lo tengamos en el tema del *discipulado y, en particular, en la metáfora asociada de la barca, una imagen utilizada explícitamente en la época para referirse al pueblo de Dios (1QHa XI, 6), y a la iglesia en la literatura cristiana posterior (e. g., Clemente de Alejandría, *Quis div.* 34.3; Tertuliano, *Bapt.* 12.7; Cipriano, *Ep*. 74.11.3). Consecuentes con la importancia de la obediencia (Mc 10:28–31), los primeros cristianos, al ser llamados, abandonan una barca (Mc 1:19–20) por otra, algo que se convierte en singularmente importante en el relato de Marcos, donde los discípulos son importantes (Mc 4:1–8:21). A los que están en la barca con Jesús se les distingue bruscamente de los demás (Mc 4:1–2, 11; 6:31–32): ni la multitud ni los enemigos de Jesús están en ningún momento en la barca (Mc 3:9) (Best 1981, 231). La iglesia, entendida a través de la imagen de la barca, es el lugar de retiro, comunión y enseñanza para los discípulos (Mc 8:13–21), así como el medio para transmitir a Jesús como maestro (Mc 4:1) y sanador desde un lugar de misión al otro (Mc 4:35–36; 5:2, 21; 6:34, 45, 53–55; 8:10, 13). Los Doce, tal vez representando a quienes participan a

tiempo completo en la actividad misionera (Best 1986, 158), llamados no solo a estar «con él» sino también a la misión (Mc 3:14–15), se encuentran en peligro cuando Jesús no está con ellos en la barca (solo en Mc 6:45–52) o cuando no se confía en él (Mc 4:37–41). Sin embargo, la presencia activa de Jesús calma la tempestad de las fuerzas demoníacas que amenazan la barca (cf. Mc 1:25 con Mc 4:39). Igualmente amenazador para la iglesia es el fracaso en la misión (Mc 9:18–19), que es contrarrestada mediante la enseñanza de Jesús (Mc 9:29). También se corrigen los fallos en las relaciones a través de la humildad (Mc 9:33–36) y el servicio mutuo (Mc 9:35; 10:43–44), así como con el cuidado de los miembros más débiles (Mc 9:33–35). El fracaso más trágico de la iglesia, representado por Pedro, el fracaso de la confesión (Mc 14:71) es vencido con la admisión del fracaso (Mc 14:72) y el *perdón por parte de Jesús (Mc 16:7).

4. Mateo.

Entre los autores de los Evangelios, solamente Mateo utiliza el término *ekklēsia* (Mt 16:18; 18:17 [2x]). Su escaso uso, la declaración futura de Jesús: «Edificaré [*oikodomēsō*] mi iglesia» (Mt 16:18), y la misión de los discípulos que tiene lugar más allá del horizonte de la narración (Mt 10:16–23) muestran que Mateo consideraba que la iglesia tenían sus raíces en la intención de Jesús pero que su existencia se iba a producir tras su ministerio terrenal. Pedro, a quien primero se llama «Simón hijo de Jonás» y luego «Pedro» (*Petros*), la «piedra» (*petra* [Mt 16:18; cf. Mt 4:18; 10:2]) sobre la que «mi iglesia» será edificada (Mt 16:17–18), recuerda la historia del cambio de nombre de Abram por el de «Abraham» en relación con su papel como futuro padre de una multitud de naciones (Gn 17:18) y su imagen como roca en relación con la fundación del pueblo de Dios (Is 51:1–2).

La forma singular «mi iglesia» (*mou tēn ekklēsian*) y la imagen de la edificación identifican a Pedro como el apóstol preeminente y fundamento de la iglesia, el nuevo pueblo de Dios. Consecuente con la estabilidad y permanencia de una «piedra», a pesar de las dificultades y sufrimientos (Mt 16:24–25; cf. Mt 10:16–25; 24:9–22), las «puertas del Hades» —lo demónico (*1 En.* 10:4–6, 12–14; *Jub.* 5:6, 10), la muerte (*1 En.* 22:8–13) o el peligro mortal (Is 38:10; Sab 16:13; 3 Mac 5:51; *SalSl* 16:2)— «no podrán más» que la iglesia (Mt 16:18; cf. Mt 28:20).

A la luz de un dicho sobre los *fariseos que no dejan entrar a la gente en el reino (Mt 23:13), lo que cambia la imagen de Pedro por el de quien tiene la responsabilidad de las «llaves» (Mt 16:19) sugiere una autoridad en la enseñanza que, teniendo en cuenta la responsabilidad compartida de la disciplina (Mt 18:16–18), también es probable que se suponga que es compartida por los líderes de la iglesia.

Las instrucciones sobre cómo tratar con un miembro infractor, semejantes a las que se exponen en la *Regla de la Comunidad* de Qumrán (1QS V, 24-VI, 1), aparecen en el contexto del denominado cuarto discurso (Mt 18:1–35), que parece ir dirigido a figuras de autoridad (Mt 18:6–14). Se les conmina a ser humildes (Mt 18:1–5) y a cuidar a la iglesia, representada como un rebaño de ovejas (Mt 18:12–13) y una *familia (Mt 18:15 [«hermano»]), de manera que ni ellos como líderes (Mt 18:6–9) ni ninguno de los «pequeños» (Mt 18:6, 10, 14) «tropiece» (Mt 18:6, 8, 9): esto es, apostate (cf. Mt 13:21).

Emulando al *pastor (Mt 18:12, 15), el miembro ofendido debe tomar la iniciativa señalando el pecado. Si no se le escucha, primero en privado o después con uno o dos testigos, o posteriormente delante de la iglesia (donde Jesús está presente [Mt 18:20]), la persona debe ser excomulgada (Mt 18:15–17). Habida cuenta del contexto del pastor que se preocupa (Mt 18:12–13) y del extravagante perdón (Mt 18:21–22), así como la preocupación de Mateo por el extraño (Mt 8:5–13; 9:9–13), el propósito de estas instrucciones probablemente sea la restauración (cf. Lv 19:17–18).

Para Mateo, la iglesia es tanto la continuación de Israel como una respuesta al rechazo de este hacia Jesús (Mt 27:11–26). El rechazo incluye la imposibilidad de producir el fruto de la expansión cuantitativa (Mt 13:23) y las buenas obras que él espera (Mt 21:34, 41; cf. Mt 3:8), como puede verse en la *parábola de los labradores malvados (Mt 21:33–46), que concluye con las palabras de Jesús: «el reino de Dios será quitado de vosotros, y será dado a gente que produzca los frutos de él» (Mt 21:43). La transferencia del reino tiene lugar con la *muerte y *resurrección de Jesús, ya que ese es el centro de la parábola (Mt 21:41–42). Las señales apocalípticas del terremoto (Mt 27:51; cf. Is 5:25; *1 En.* 1:6; *As. Mos.* 10:4–5) y de los *gentiles que confiesan que Jesús es el *Hijo de Dios (Mt 27:54) también dan a entender que la muerte de Jesús tuvo una relevancia escatológica y preparó para la misión de la iglesia a

los gentiles (Mt 28:16–20).

5. Lucas.

Lucas ha escrito muy directa y extensamente sobre la iglesia principalmente en Hechos, a través de su historia sobre la vida comunitaria de los seguidores de Jesús. Sin embargo, no solo el Evangelio de Lucas aporta la base y muchos de los temas para poder comprender su punto de vista sobre la iglesia, sino que también sitúa los orígenes de la iglesia no en Pentecostés, sino más bien en el momento en que Jesús se rodea de sus discípulos y nombra a los *apóstoles (Lc 6:13). En el término *apóstol*, que tiene sus raíces en los relatos del llamamiento y envío de los profetas del AT (Is 6:8; 61:1; Jr 1:7; Ez 2:14), el propósito de la iglesia se dice que es representar a Dios. El hecho de que el grupo de doce (Lc 6:13) deba mantenerse (Hch 1:15–26) transmite la idea de que «Israel» continúa en la vida e historia de la iglesia. Lo que se esperaba para Israel —por ejemplo, un reino (Hch 1:6) y el Espíritu (Hch 2:1–41)— se había cumplido en la iglesia, el nuevo y renovado Israel, o pueblo de Dios (Hch 15:14; 18:10). Sin embargo, que Lucas no tenga un término fijado para los seguidores de Jesús sugiere que la naturaleza exacta de la iglesia todavía se estaba desarrollando.

A partir del grupo de apóstoles, renovado por el Jesús resucitado (Hch 1:24; 9:4–6, 15–16) y empoderado y dirigido por el Espíritu (Hch 1:8), la iglesia continúa creciendo a través de aquellos que son salvados (Hch 2:47; 6:7; 12:24; 16:5). No obstante, es Dios (Lc 1:47, 69, 71; 18:26), su palabra (Lc 8:11–12), y principalmente Jesús (Lc 2:11, 30; 7:3; 17:19; 19:9–10), o su poder (Lc 8:46–48), su palabra (Lc 6:9; 7:50; 8:50; 18:42) o mandamiento (Lc 8:29, 36), no la iglesia o el hecho de unirse a ella, lo que trae *salvación. Ahora bien, ocupar nuestro lugar entre el resto del pueblo de Dios es una consecuencia natural de la salvación que se da por descontada (Lc 15:1–32; Hch 2:47).

Al notar la descripción de su Evangelio como «todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar» (Hch 1:1) y establecer el paralelismo entre el ministerio de Jesús y el de la iglesia primitiva —recibiendo el mismo Espíritu (Lc 3:21–22; Hch 2:4), echando fuera *demonios, *sanando a los enfermos y predicando el reino de Dios (Lc 4:40–41; Hch 5:16; 8:12–13)— Lucas probablemente esté proponiendo que la iglesia, como individuos y como colectivo, no se limita a emular a Jesús, sino

que más bien continúa encarnando su ministerio entre Pentecostés y la parusía (Hch 1:6–8). En esto, Jesús es la iglesia demostrada, y la iglesia tiene como modelo a Jesús, de manera que en el hecho de que Jesús aparezca como el actor principal de Hechos, Lucas difumina la distinción entre las denominadas épocas de Jesús y de la iglesia. Los seguidores de Jesús continúan consultándole (Hch 1:24), sanan en su nombre (Hch 3:6; 4:10) e incluso lo ven y se encuentran con él en visiones (Hch 7:56; 9:5).

Particularmente a través de la elevación de Pablo al apostolado (Hch 14:4, 14), Lucas propone que la iglesia avanza en y a través de aquellos que se encuentran con el Jesús resucitado y son llamados por él. Tomando en consideración otra literatura antigua (e. g., Herodoto, *Hist.* 9; Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*), los lectores probablemente deban considerar el final abierto de Hechos como la invitación que Lucas les hace a continuar en sus vidas la historia de la iglesia iniciada en su Evangelio.

6. Juan.

Seguramente en reconocimiento de que la iglesia florece tan solo después de la Pascua, el término «iglesia» está ausente del Evangelio de Juan. También los Doce, que representan a la iglesia, juegan un papel pequeño en la narración: sus nombres no se enumeran, no realizan *milagros y no se les envía a una misión. En lugar de eso es Jesús quien domina este Evangelio. Y sin embargo, la eclesiología implícita, que puede verse a lo largo de todo el relato aunque más claramente en cuatro pasajes, sitúa el origen, definición y función de la iglesia no solamente en el ministerio de Jesús, especialmente en su relación con sus seguidores, sino también en una continuación de esa relación.

Primero, en el discurso sobre el buen pastor (Jn 10:1–42), donde la perspectiva es la de alguien que mira hacia el exterior (Jn 10:1–10), se da a entender la existencia de una relación íntima entre Jesús y los creyentes (Jn 10:14–16), sin que se reconozca entre ellos ninguna jerarquía o diversidad de funciones. Jesús realiza una declaración desconcertante cuando afirma: «También tengo otras ovejas que no son de este redil; aquéllas también debo traer, y oirán mi voz; y habrá un rebaño, y un pastor» (Jn 10:16). Observamos una imaginería similar en la profecía de Caifás de que Jesús iba a morir «no solamente por la nación, sino también para congregar en uno a los hijos de Dios que

estaban dispersos» (Jn 11:52), sugiriendo que el otro rebaño de Jesús son los gentiles en lugar de los judíos dispersos (como en Ez 34:11–13). Sin embargo, como interpretación alternativa, las otras ovejas (i. e., son creyentes) podría ser cristianos heréticos (Jn 17:20–21). En cualquier caso, el Evangelio de Juan daba por hecho que otros necesitaban unirse a ellos para conseguir la unidad de la iglesia.

Segundo, en el discurso sobre la vid verdadera, con su perspectiva interna (Jn 15:1–27), Jesús es la vid, y todos los creyentes por igual «permanecen» (*menō* [Jn 15:4–7, 9–10, 16]) en la vid verdadera; hay un individualismo, sin que se aprecie un interés inicial en cómo se relacionan las ramas unas con otras (Jn 15:1–11). No obstante, se deduce por la explicación de la parábola de la vida (Jn 15:9–14) que el requisito fundamental de producir fruto permaneciendo en la vid muy probablemente no se refiere a las buenas obras sino al amor hacia otros miembros de la iglesia.

Tercero, en la oración de Jesús (Jn 17:1–26), que toma los discursos de despedida del AT como modelos para el discurso final (e. g., Gn 49; Dt 33; 1 Sm 12), el ideario eclesiológico del Evangelio de Juan está claro. Si bien el propósito de la oración es inicialmente cristológico y resume la narración (Jn 17:1–5), continúa preocupándose por la persecución (Jn 17:11–19) y la unidad de la iglesia, que debe reflejar la unidad entre el Padre y ser el medio a través del cual la iglesia revele la *gloria de Dios (Jn 17:20–26).

Cuarto, aunque el *Discípulo Amado ha sido el personaje dominante en las últimas escenas de este Evangelio (Jn 13:23; 19:25–27; 20:1–10), el capítulo final, quizás añadido por quien R. Bultmann denomina el «redactor eclesiástico», vuelve a establecer el predominio de Pedro, quien, pese a su anterior éxito (Jn 6:68–69), ha fracasado en su confesión (Jn 18:15–27) y de quien no se dice que crea (Jn 20:6–8). Ahora Pedro reconoce a Jesús (Jn 21:7) y lidera la misión de la iglesia… teniendo éxito en la pesca (Jn 21:3, 11). Pedro, que es comisionado por el buen pastor para que actúe por él (21:15–17), pagará el mismo precio definitivo (Jn 21:18–19) por cuidar de todo el rebaño (Meier). Al igual que los demás Evangelios, Juan se puede leer en dos planos: como una historia de Jesús y como una historia de la comunidad de lectores sobreentendida.

Véase también APÓSTOL; DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; GENTILES;

ISRAEL; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; MISIÓN; PASTOR, OVEJAS.

BIBLIOGRAFÍA. **C. K. Barrett,** *Jesus and the Gospel Tradition* (Londres: SPCK, 1967); **E. Best,** *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNTSup 4; Sheffield: JSOT Press, 1981); ídem, *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel According to Mark* (Edimburgo: T & Clark, 1986); **R. F. Collins,** «Did Jesus Found the Church: Which Church?» *LS* 21 (1996) 356–64; **R. A. Culpepper,** «The Quest for the Church in the Gospel of John», *Int* 63 (2009) 341–54; **A. Denaux,** «Did Jesus Found the Church?» *LS* 21 (1996) 24–45; **D. J. Harrington,** *God's People in Christ: New Testament Perspectives on the Church and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1980); **J. P. Meier,** «The Absence and Presence of the Church in John's Gospel», *Mid-Stream* 41 (2002) 27–34; **J. Roloff,** «ἐκκλησία», *EDNT* 1:410–15 - existe edición castellana: Diccionario exegético del Nuevo Testamento, I (Salamanca: Sígueme, 1998); **R. Schnackenburg,** *The Church in the New Testament*, trad. W. J. O'Hara (Nueva York: Herder, 1965); **E. Schweizer,** *Church Order in the New Testament*, trad. F. Clarke (SBT 32; Londres: SCM, 1961); **G. H. Twelftree,** *People of the Spirit: Exploring Luke's View of the Church* (Londres: SPCK; Grand Rapids: Baker Academic, 2009); **T. Woodroof,** «The Church as Boat in Mark: Building a Seaworthy Church», *ResQ* 39 (1997) 231–49.

G. H. Twelftree

IMPERIO ROMANO. *Véase* ÉTICA DE JESÚS; ROMA.

IMPUESTO DEL TEMPLO. *Véase* ECONOMÍA.

IMPUESTOS. *Véase* ECONOMÍA.

IMPURO. *Véase* PURO E IMPURO.

ISAAC. *Véase* ABRAHAM, ISAAC Y JACOB.

ISRAEL

En el siglo I A. D., Israel ya no existía como una entidad geopolítica, aunque la esperanza de un estado independiente nunca se extinguió. Sin embargo, en los contextos anterior y posterior al año 70 de nuestra era el término «Israel» se siguió utilizando principalmente como una designación étnica en referencia a las personas de ascendencia judía o como denominación religiosa para aludir a los elegidos que tenían una relación de pacto con su Dios. Solo en el primero de estos sentidos

resulta intercambiable este apelativo con el término «judíos», que aparece regularmente en los labios de los no judíos. Los tres significados —geopolítico, étnico y religioso— son reconocibles en los usos del término «Israel» en los Evangelios. El nombre «Israel» en Lucas 4:25–27 se refiere al reino del norte de Israel, que finalmente fue destruido por los asirios. Las expresiones «la tierra de Israel» (Mt 2:20–21) y «las ciudades de Israel» (Mt 10:23) conllevan claros matices geopolíticos. La frase «las doce tribus de Israel» (Mt 19:28; Lc 22:30) aparece en la descripción de la visión escatológica del Israel restaurado (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN). El carácter intercambiable de los títulos «Rey de Israel» (Mt 27:42; Mc 15:32; Jn 1:49; 12:13) y «Rey de los judíos» (Mt 2:2; 27:11, 29, 37; Mc 15:2, 9, 12, 18, 26; Lc 23:3, 37, 38; Jn 18:33, 39; 19:3, 19, 21) indica que Israel representa aquí una designación étnica, aunque el título en sí tiene connotaciones políticas evidentes. Pero la mayor parte de las referencias a Israel en los Evangelios funcionan principalmente como términos religiosos que aluden al estatus especial del pueblo judío delante de Dios y al compromiso de Dios hacia ellos (Mt 2:6; 8:10; 10:6; 15:24, 31; 27:9; Mc 12:29; Lc 1:16, 54–55, 68, 80; 2:25–35; 9:33; Jn 1:31).

Sería engañoso, sin embargo, limitar el estudio de Israel en los Evangelios a su uso terminológico, ya que toda la historia del ministerio de Jesús, presentada de forma distinta en cada narración evangélica, arroja luz sobre la relación de Jesús con Israel. Esta investigación consta de dos cuestiones básicas. La primera se refiere al contenido del mensaje de Jesús con respecto al carácter variopinto del judaísmo del Segundo Templo. ¿Afirmó Jesús, como hicieron los miembros de Qumrán (véase ESENIOS) y otros grupos judíos que desarrollaron una mentalidad sectaria, que solo los que respondían positivamente a su mensaje representaban el remanente —el «verdadero Israel»—, o tenía como objetivo reformar a Israel como un todo? La segunda cuestión se refiere al efecto del rechazo del mensaje de Jesús sobre el estatus de Israel como pueblo escogido de Dios. ¿Acaso Dios, en respuesta a la obstinación judía, traspasó las promesas originalmente dadas a Israel a otro pueblo? Este problema está estrechamente relacionado con la transformación de la iglesia primitiva de una secta judía a un movimiento predominantemente gentil y al concepto del «nuevo Israel». Cabe señalar que los términos «verdadero Israel» y «nuevo Israel» no aparecen en los

Evangelios. Muchos intérpretes, sin embargo, los encuentran útiles porque les permiten expresar, por un lado, el concepto de Israel que afirma la validez de la ascendencia judía pero radicaliza otros criterios pertinentes para la membresía en el pueblo de Dios (el «verdadero Israel»), y, por otra parte, el concepto de Israel que se basa en un conjunto completamente nuevo de criterios que minimizan el componente étnico (el «nuevo Israel»).

1. Israel en los Evangelios
2. Jesús e Israel

1. Israel en los Evangelios.

En las últimas dos décadas, los estudios de los Evangelios basados en la *crítica de las formas y la *crítica de la redacción han dado paso a los estudios literarios de los relatos evangélicos, que dan prioridad a la forma final del texto en lugar de sus estratos de redacción (véase CRÍTICA NARRATIVA). Una de las consecuencias de este cambio metodológico es la falta de énfasis en reconstrucciones especulativas de circunstancias históricas específicas de las comunidades de los evangelistas. Esto no quiere decir que los expertos ya no presten atención a los roles de los evangelistas en la modificación de sus fuentes y en la conformación de las tradiciones recibidas, sino solo que están menos dispuestos a participar en diversas conjeturas acerca de la formación del texto y las situaciones particulares de los autores y sus audiencias. Hay un acuerdo general en que, en conjunto, los autores de los evangelios tratan de explicar por qué la predicación de Jesús logró tan poco éxito entre los judíos del primer siglo para que un movimiento que comenzó como una empresa exclusivamente judía se convirtiera en un fenómeno predominantemente gentil.

1.1. Marcos. La trama del Evangelio de Marcos está dominado por los continuos malentendidos sobre las palabras de Jesús y los hechos que llevan a cabo los personajes de la narración, incluyendo la propia *familia de Jesús (Mc 3:19–21, 31–35), sus *discípulos (Mc 4:10–13, 37–41; 6:48–52; 7:18; 8:17–18, 21, 31–33; 9:31–32) y sus contemporáneos (Mc 2:6, 16, 24; 6:2–3; 15:35). Dentro de este contexto Marcos pinta un cuadro en el que se observa una disposición favorable de la multitud que marca la mayor parte del ministerio de Jesús (Mc 2:12–13, 15; 4:1–2; 5:24; 7:37; 12:37), y que finalmente se convierte en hostilidad debido a

la influencia de la conspiración contra Jesús por parte de los líderes religiosos (Mc 3:6; 12:12; 14:1–2; 15:6–15) (véase GENTE, MULTITUD). El relato de Marcos sobre la obstinación de los judíos y el rechazo de Jesús encuentra una resolución inesperada en la confesión de la filiación divina de Jesús por el centurión romano (Mc 15:39).

Algunos eruditos toman este giro de la trama como una indicación de que Israel, ya sea en parte o en su conjunto, ha sido rechazado por Dios en favor de los *gentiles. Muchos críticos de la redacción llegan a una conclusión similar al considerar la parábola de los labradores malvados, con su declaración culminante de que el dueño de la viña «dará la viña a otros» (Mc 12:1–11), como una expresión de la teología de la iglesia primitiva de la transferencia de los privilegios religiosos de Israel a la iglesia. Este enfoque ha sido cuestionado, y con razón, por A. Collins, quien sugiere que la parábola de los labradores malvados simplemente concibe la transferencia de liderazgo a aquellos que responden positivamente a Jesús como el Mesías.

1.2. Mateo. El relato de Mateo sigue los contornos básicos de la trama de Marcos. Lo que resulta novedoso es el enfoque programático sobre el ministerio terrenal de Jesús hacia Israel. El Jesús de Mateo y sus discípulos son enviados solo a «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10:6; 15:24). La multitud exclama asombrada: «Nunca se ha visto algo parecido en Israel» (Mt 9:33) y alaba al Dios de Israel (Mt 15:31). Y sin embargo, la narración concluye con la instrucción del Jesús resucitado a sus discípulos de «ir… y hacer discípulos a todas las naciones» (Mt 28:19). A esta lista de las características distintivamente mateanas podemos añadir una imagen más repugnante de los líderes judíos y un desplazamiento de la culpa de la crucifixión de Jesús al pueblo judío en su conjunto: «Su sangre sea sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt 27:25) Por otra parte, en Mateo 21:43 Jesús dice a los principales sacerdotes y los fariseos que el *reino de Dios les será quitado y «entregado a gente que produzca los frutos del reino». La lista se puede ampliar mediante una observación redaccional en la parábola del banquete de bodas que dice que el rey, enfurecido, quemó la ciudad de los invitados hostiles (Mt 22:7), algo que la mayoría de los estudiosos entiende como una referencia directa a la destrucción de *Jerusalén en el año 70. Lo que surge es, en opinión de muchos intérpretes, un esbozo de la historia mateana de la salvación que comienza con la misión de

Jesús a Israel, pasa a un rechazo de Jesús por parte de Israel y concluye con la sustitución de Israel con la *iglesia.

Algunos especialistas han propuesto diferentes etiquetas para clasificar la concepción que tiene Mateo de la iglesia. W. Trilling prefiere el término «verdadero Israel», a pesar de que ya no incluye el componente étnico, mientras que tanto D. Hare como G. Stanton sostienen que la iglesia en Mateo no es ni un «verdadero Israel» ni un «nuevo Israel», sino más bien una nueva entidad que ellos denominan una «tercera raza» frente a judíos y gentiles. Si bien la relación entre la comunidad de Mateo y el judaísmo formativo sigue siendo un tema controvertido, B. Repschinski advierte con razón contra el peligro de identificar a los líderes judíos en Mateo con la totalidad de Israel, al tiempo que llama la atención sobre la combinación de la misión a Israel con la denuncia de su líderes que impregna el relato de Mateo. En una publicación reciente, M. Konradt hace hincapié en que Mateo no habla en ninguna parte sobre el rechazo de Israel, ni se imagina a la iglesia como el nuevo pueblo de Dios. Más bien, el evangelista pinta un cuadro en el que puede verse una diferenciación progresiva entre los líderes judíos y la multitud, por un lado, y entre Jerusalén y *Galilea, por otro. La crítica de Jesús hacia sus contemporáneos (Mt 12:38–45; 16:1–4; 23:34–36) no se dirige tanto contra el pueblo judío como un todo, cuanto contra las autoridades judías. Por consiguiente, la Gran Comisión (Mateo 28:19–20) no es una ruptura en el esquema soteriológico de Mateo, sino que representa más bien el fin último de la historia de salvación, que se inició con la elección de *Abraham y el compromiso de Dios con Israel.

1.3. Lucas. La narración de Lucas sobre el ministerio de Jesús comienza con varias referencias indirectas a una respuesta entusiasta por parte de la gente a la predicación de Jesús (Lc 4:36–37; 5:26; 6:17–18; 7:11) y concluye con el relato de su colaboración con los líderes religiosos en el complot contra Jesús (Lc 23:13–23). Al mismo tiempo, el evangelista se esfuerza en minimizar la culpa de la multitud haciendo hincapié en que fueron los principales *sacerdotes y los líderes los que entregaron a Jesús a la *muerte (Lc 24:20), que solo los líderes se burlaban de Jesús en la cruz mientras «el pueblo estaba allí mirando» (Lc 23:35), y que, después de que Jesús muriera, el pueblo volvió a casa «golpeándose el pecho» (Lc 23:48). El objetivo de estos esfuerzos es

preparar el camino para el arrepentimiento de la gente en Hechos 2:37–39, que es descrita, a posteriori, como actuando en la ignorancia (Hch 3:17). Sin embargo, la secuela del Evangelio de Lucas concluye con la descripción de una misión fallida a los judíos y las ominosas palabras de Pablo: «Sabed, pues, que a los gentiles es enviada esta salvación de Dios; y ellos oirán» (Hch 28:28).

Este desarrollo narrativo se ha interpretado de diversas maneras. Hay un consenso entre los expertos de que Lucas quiere demostrar que las promesas de Dios a Israel siguen siendo válidos a pesar de que la mayoría de los judíos rechazaron la oferta de salvación de Dios a través de Jesús. Persisten diferencias de opinión, sin embargo, en lo que respecta a la cuestión de si los efectos salvíficos de Dios han sido transferidos de Israel como pueblo de Dios a la iglesia como un «nuevo Israel». H. Conzelmann, R. Maddox, J. Sanders, J. Jervell y H. Räisänen, por ejemplo, responden a esta pregunta de manera afirmativa y sostienen que en el esquema soteriológico de Lucas Israel ha sido reemplazado por la nueva entidad compuesta por aquellos que creen en Jesús. En esta reconstrucción solo los judíos creyentes pertenecen al «nuevo Israel». M. Wolter ofrece una versión más matizada de este punto de vista, defendiendo que el objetivo principal de Lucas es tranquilizar a las congregaciones cristianas, mayormente gentiles, afirmando que son receptoras de las mismas promesas salvíficas que fueron originalmente dadas a Israel. Insiste, además, en que los judíos no creyentes pueden reclamar su pertenencia a Israel, siempre y cuando no hayan rechazado de manera irrevocable la proclamación de Cristo. Otros estudiosos, por el contrario, creen que la representación de Lucas de la obstinación de Israel no es su última palabra al respecto. R. Tannehill habla por muchos cuando sostiene que la salvación de un remanente no es una solución adecuada al problema teológico creado por la respuesta negativa de tantos judíos. En su opinión, el trágico final de Lucas-Hechos no proporciona la respuesta definitiva a los propósitos salvíficos de Dios, que no se completarán hasta que Israel como pueblo acepte la *salvación a través de Jesucristo.

1.4. Juan. La trama del cuarto Evangelio se caracteriza por una fuerte oposición de los judíos a Jesús, que comienza muy temprano en su ministerio (Jn 2:18–20) y se convierte rápidamente en una conspiración asesina que conduce a la detención y crucifixión de Jesús (Jn 7:1, 13, 44;

8:40–44; 9:22; 10:31; 11:47–53, 57; 18:28–31). El término típico que el autor utiliza para los oponentes de Jesús es «los judíos». Esto no significa, sin embargo, que esta etiqueta siempre lleve asociadas sus habituales connotaciones étnicas y religiosas, como demostró convincentemente R. Brown. Este autor ha demostrado que es erróneo leer los pasajes polémicos joánicos como referencias al pueblo judío en general. En estos textos el término «judíos» se refiere a las autoridades religiosas judías que se oponen a Jesús y funciona principalmente como un estereotipo de rechazo. En otros pasajes el término sirve como designación religiosa (Jn 4:22) o geográfica (Jn 11:19, 31, 33, 36). El nombre «Israel» siempre tiene una connotación positiva (Jn 1:31, 49; 3:10; 12:13). El cuarto evangelista también menciona a algunos judíos que creían en Jesús (Jn 8:31; 11:45; 12:11). Así pues, la trama principal en el cuarto Evangelio no es muy diferente de la trama general de los Evangelios sinópticos. El ministerio de Jesús solamente tiene un éxito moderado entre los judíos, pero la principal oposición viene de parte de los líderes religiosos y no del pueblo judío en general. J. Martyn ha ofrecido una de las explicaciones más conocidas y de mayor aceptación sobre el aumento de la tensión entre Jesús y sus adversarios judíos. En su opinión, la narración de Juan refleja la historia de la comunidad joánica, cuyos miembros sufrieron la excomunión de la sinagoga. Así, el cuarto Evangelio apunta a una disputa interna judía que fomentó el desarrollo de la mentalidad sectaria de la comunidad de Juan y contribuyó a su autocomprensión como «el verdadero Israel», tal como ha argumentado recientemente J. Dennis.

2. Jesús e Israel.

La cuestión principal que se plantea en la investigación sobre el Jesús histórico con respecto a la relación de Jesús con Israel tiene que ver con el contenido de su mensaje. Las opiniones de los expertos sobre este tema se pueden clasificar en dos grandes grupos. El primer grupo incluye a aquellos que creen que Jesús quería reformar Israel como un todo. Entre ellos, E. P. Sanders es el más conocido defensor de la idea de que la elección de los doce *discípulos es una representación simbólica del Israel restaurado. A su juicio, Jesús espera que la recuperación escatológica de las doce tribus de Israel, que es visible no solo en su predicación sobre el reino de Dios, sino también en sus *milagros de

*curación como señales de la victoria final de Dios sobre el mal. Sanders señala que Jesús afirmó el carácter permanente de la alianza de Dios con Israel y prometió a los *pecadores un lugar en el reino sin exigir su arrepentimiento. Una reconstrucción similar de objetivos de Jesús es el que propone J. Meier, que acentúa el significado simbólico de los doce discípulos para la restauración divina de todo Israel. N. T. Wright, que también aboga por la *escatología de una restauración judía, mantiene un enfoque diferente. Él interpreta el mensaje de Jesús a sus contemporáneos, que todavía se consideraban a sí mismos como viviendo en el *exilio, como un llamamiento a adoptar una forma radicalmente nueva de vivir, que Wright describe metafóricamente como ser la luz del mundo. Esto significa, en términos prácticos, el abandono de las aspiraciones nacionalistas y la sustitución de la adhesión al * templo y la Torá por la lealtad a Jesús.

El segundo grupo incluye a estudiosos como B. Meyer, que sitúan el mensaje de Jesús en el contexto de la disputa sectaria del Segundo Templo sobre qué constituía el verdadero Israel. El concepto central en esta discusión es la idea de un remanente, lo que presupone una distinción entre el Israel étnico y el religioso. Este punto de vista ha sido propuesto recientemente por S. Bryan, quien sostiene que al llamar a los pecadores al *arrepentimiento, *Juan el Bautista estableció un remanente fiel, que Jesús, mediante la selección de los doce discípulos, transformó en un remanente escatológico. Por lo tanto, los doce discípulos no simbolizan la futura restauración de las doce tribus de Israel, sino que representan más bien la restauración ya realizada de un remanente, que sin embargo sigue abierto para se adhieran a él nuevas personas hasta que se produzca el juicio final del Israel desobediente.

Cuál de estos dos enfoques es más persuasivo depende, en su mayor parte, de la perspectiva que uno tenga. Si tenemos en cuenta el limitado alcance del ministerio de Jesús, su llamada al arrepentimiento, y el anuncio del juicio de Dios sobre un impenitente Israel, podría describirse a Jesús como un defensor de la teología del remanente. Pero si tenemos en cuenta el carácter abierto del grupo de Jesús y la representación de un Israel reconstituido en los discursos escatológicos, el carácter del mensaje de Jesús como un mensaje de largo alcance tendrá más peso.

Véase también ABRAHAM, ISAAC Y JACOB; ANTISEMITISMO; EXILIO Y RESTAURACIÓN; GENTILES; JUDAÍSMO COMÚN; GENTE,

MULTITUD.

BIBLIOGRAFÍA. **R. E. Brown**, *The Gospel According to John: Introduction, Translation, and Notes* (2 vols.; AB 29, 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1966–1970) - existe edición castellana: El Evangelio según Juan (2 vols.; Madrid: Cristiandad, 1999); **S. M. Bryan**, *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration* (SNTSMS 117; Cambridge: Cambridge University Press, 2002); **A. Y. Collins**, *Mark: A Commentary*, ed. H. W. Attridge (Hermeneia; Mineápolis: Fortress, 2007); **H. Conzelmann**, *The Theology of St. Luke*, trad. G. Buswell (Filadelfia: Fortress, 1982); **J. A. Dennis**, *Jesus' Death and the Gathering of True Israel: The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11.47–52* (WUNT 2/217; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **D. R. A. Hare**, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew* (SNTSMS 6; Cambridge: Cambridge University Press, 1967); **J. Jervell**, *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts* (Mineápolis: Augsburg, 1972); **M. Konradt**, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium* (WUNT 215; Tubinga: Mohr Siebeck, 2007); **R. Maddox**, *The Purpose of Luke-Acts* (FRLANT 126; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982); **J. L. Martyn**, *History and Theology in the Fourth Gospel* (3ª ed.; Louisville: Westminster John Knox, 2003); **S. McKnight**, *A New Vision for Israel: The Teaching of Jesus in National Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); **J. P. Meier**, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (4 vols.; ABRL; Nueva York: Doubleday, 1991–2009) - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico (5 vols.; Estella: Verbo Divino, 1997–2010); **B. F. Meyer**, *The Aims of Jesus* (Londres: SCM, 1979); **H. Räisänen**, «The Redemption of Israel», en *Luke-Acts: Scandinavian Perspectives*, ed. P. Luomanen (PFES 54; Helsinki: Finnish Exegetical Society; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991); **B. Repschinski**, *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew: Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism* (FRLANT 189; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000); **E. P. Sanders**, *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); **J. T. Sanders**, *The Jews in Luke-Acts* (Filadelfia: Fortress, 1987); **G. N. Stanton**, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Edinburgh: T&T Clark, 1992); **R. C. Tannehill**, «The Story of Israel within the Lukan Narrative», en *Jesus and the Heritage of*

Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy, ed. D. P. Moessner (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999) 325–39; **W. Trilling**, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (3ª ed.; SANT 10; Múnich: Kösel, 1964); **M. Wolter**, «Israel's Future and the Delay of the Parousia, According to Luke», en *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, ed. D. P. Moessner (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999) 307–24; **N. T. Wright**, *Jesus and the Victory of God* (COQG 2; Londres: SPCK, 1996).

L. Novakovic

J

JACOB. *Véase* ABRAHAM, ISAAC Y JACOB.

JERICÓ. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

JERUSALÉN

La ciudad de Jerusalén ha estado habitada desde hace más de cinco mil años, y era la ciudad más grande e importante de Israel en tiempos de Jesús. Aquí se encontraba el *templo, centro del judaísmo; aquí tenía su corte el rey David; aquí era donde el pueblo judío esperaba que apareciera el Mesías; aquí tuvieron lugar los últimos días de Jesús, su muerte y resurrección; y aquí comenzó la iglesia. La importancia de Jerusalén en tiempos de Jesús difícilmente puede exagerarse.

1. Historia, geografía y economía
2. Importancia de la ciudad
3. La revuelta judía y la destrucción de la ciudad
4. Lugares de la ciudad que encontramos en los Evangelios
5. Importancia de la ciudad y su destrucción para los Evangelios y Jesús

1. Historia, geografía y economía.

El nombre «Jerusalén» se encuentra en textos egipcios que datan de 1900–1800 a. C. y tal vez en tablillas de Ebla del 2600–2300 a. C. Los orígenes del nombre son oscuros, pero generalmente se entiende que significa «fundamento de paz». El nombre tiene dos grafías griegas en el Nuevo Testamento y en otros lugares: *Hierosolyma* y *Ierousalēm*; no hay ninguna razón mayoritariamente reconocida para el uso de una ortografía sobre la otra (BDAG 471).

Las evidencias basadas en fragmentos de cerámica encontrados en la ciudad sugieren que el sitio fue ocupado en el período Calcolítico (ca. 3500 a. C.). Fue tomada por los israelitas bajo el rey David (2 Sm 5:6–9) de manos de los jebuseos (ca. 1000 a. C.) y creció considerablemente. Después del regreso del exilio en Babilonia (siglo VI a. C.), la ciudad y el templo fueron reconstruidos. En tiempos de Jesús, la ciudad abarcaba unas 93 hectáreas (230 acres) y tenía una población estimada de entre veinticinco mil y ochenta mil personas (Jeremias; Wilkinson; Broshi). La población aumentaba enormemente con los visitantes en la época de las fiestas de peregrinación (Jeremias estima que entre seis y siete veces).

La ciudad se asienta sobre dos colinas, el Monte del Templo (u Ofel) y la Colina Occidental (o Monte Sión; véase 2 Sm 5:7; Sal 9:11, 14; 48:2, 11), que a su vez se asientan sobre una meseta de piedra caliza que está a unos 800 m sobre el nivel del mar (cf. Sal 48:2). Estas colinas están rodeadas de valles escarpados en tres de sus lados; entre ellas se encuentra el Valle del Tiropeón, algo menos profundo (Josefo, *Bell.* 5.140: *hē tōn tyropoiōn pharanx*, que significa «el valle de los queseros» [véase LSJ, s.v.]). El Monte de los Olivos es el punto más alto de la ciudad, al este del Monte del Templo cruzando el Valle de Cedrón (Zac 14:4; Mc 13:3; Lc 19:37).

Herodes el Grande (m. 4 a. C.) (véase DINASTÍA HERODIANA) alteró significativamente el aspecto de la ciudad gracias a un enorme programa de construcción que incluyó la reconstrucción y ampliación del templo (comenzado 19/18 a. C. [Josefo, *Bell.* 1.401]), una ingente tarea que no hacía mucho que se había completado cuando el templo fue destruido en la revuelta judía en el año 70 (repárese en la admiración del discípulo ante el tamaño del templo en Mc 13:1; cf. Josefo, *Ant.* 15.412). Herodes también construyó un palacio para él (Josefo, *Bell.* 1.402), un mercado cerrado por un muro, un acueducto importante de unos 44,5 kilómetros de largo (Josefo, *Bell.* 2.175), la fortaleza Antonia, que daba al templo (Josefo, *Ant.* 18.91 [«la fortaleza» en Hch 21:31–40]), un teatro y un hipódromo. El uso que hizo Herodes del impuesto del templo llamado *qorbān* para las obras de construcción provocó la protesta de la población judía, que Herodes aplacó por la fuerza (Josefo, *Bell.* 2.176–77). Herodes también parece haber introducido un sistema de calles cuadriculadas (en ángulo recto entre unas y otras) en la ciudad (Wilkinson). Esta era la ciudad de la época de Jesús.

La *economía de la ciudad era variada. La ganadería ovina, el aceite de oliva y la fruta eran importantes, y el «valle de los queseros» también sugiere la existencia de una industria láctea. El templo generaba ingresos y comercio, por la necesidad de contar con piedras para su construcción, por los artesanos que se requerían para construir y mantener sus estructuras, por los peregrinos que lo visitaban tres veces al año y por el impuesto del templo que pagaba todo judío que vivía en la tierra y también en la Diáspora.

2. Importancia de la ciudad.

La antigua promesa de Dios de que le daría a Abraham la tierra (Gn 12:1; 15:18–21), renovada durante la época del éxodo (Ex 3:8), era fundamental para la fe y la manera de actuar de los judíos. Jerusalén se concebía como el corazón de la tierra, y el templo, en el que Dios había puesto su «nombre», como el corazón de la ciudad (Is 18:7). Esta era la razón por la que el exilio babilónico de 587 a. C. había sido tan devastador para los israelitas; puesto que tanto la ciudad como el templo habían sido arrasados, parecía que Dios los había abandonado (1 Re 8:48; 9:3; Sal 137; Mt 23:21).

Jerusalén era un lugar controvertido en la época de Jesús, ya que estaba ocupada por los romanos, y esto, en combinación con la colaboración de los grupos sacerdotales y *saduceos, hizo que a ojos de algunos judíos hubiera sido profanada. En particular, la secta de los esenios de Qumrán considerada la ciudad y el templo como corruptos, y por lo tanto se retiraron al Mar Muerto para practicar su fe con una mayor pureza (véase Josefo, *Ant.* 18.19). Sin embargo, la gran mayoría de los judíos, tanto los que habitaban el país como los que se encontraban en la Diáspora, aspiraba a ir a los tres grandes festivales de peregrinación a Jerusalén (Pascua, Pentecostés, Tabernáculos), al menos en algunas ocasiones (*véase* FIESTAS). La mayoría también pagaba el impuesto anual del templo (cf. Mt 17:24). Jesús y sus primeros seguidores, todos ellos judíos, habrían compartido este punto de vista.

3. La revuelta judía y la destrucción de la ciudad.

En los años posteriores a Jesús, el resentimiento judío contra los ocupantes *romanos fue creciendo, y culminó con de 66–73 A. D., para el que *Josefo es nuestra principal fuente (esp. *Bell.* 2–7) (véase MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS). Las políticas del procurador romano Floro (64–66) precipitaron la revuelta: tomó partido con los griegos en contra de los judíos en los conflictos sobre derechos civiles en Cesarea y después tomó diecisiete talentos de oro del tesoro del templo para pagar los gastos del gobierno romano (Josefo, *Bell.* 2.293). Floro utilizó la fuerza militar para reprimir las protestas (Josefo, *Bell.* 2.296–308), aumentando así la ofensa que había causado. En respuesta, los judíos dejaron de ofrecer los sacrificios dos veces al día por la salud del emperador (Josefo, *Bell.* 2.409), que eran una concesión romana a la sensibilidad judía sobre la adoración del emperador: los romanos

aceptaron que los judíos oraran a su Dios por el emperador, aunque no oraran al emperador (Josefo, *Bell.* 2.415–416). La revuelta se extendió, comenzando en Jerusalén con la toma de la fortaleza Antonia y la masacre de la guarnición romana en agosto del año 66 (Josefo, *Bell.* 2.430–440) y luego por toda la tierra (Josefo, *Bell.* 2.408, 484–486).

Los romanos respondieron a esta revuelta con una gran fuerza militar, aunque con algunos errores inexplicables al comienzo de la campaña y comprensibles retrasos más tarde a causa de las incertidumbres del año de los tres emperadores en el 69 A. D. (*véase* DNTB, Destrucción de Jerusalén). Vespasiano, que había estado supervisando las fuerzas romanas en la guerra, fue declarado emperador en julio del año 69 (Josefo, *Bell.* 4.601, 616–621). A su vez, nombró a su hijo Tito para que supervisara la toma de Jerusalén (Josefo, *Bell.* 4.658–659).

Mientras los romanos pasaban por años de incertidumbre, también había división entre el pueblo judío, que se debatía entre los extremistas (que a su vez tampoco estaban unidos) y los moderados. Después de la primera campaña fallida de los romanos en noviembre del año 66, dirigida por Cestio Galo (Josefo, *Bell.* 2.510–558), los judíos moderados tomaron el control, dirigido por el ex sumo sacerdote Ananías (Josefo, *Bell.* 2.563, 648, 651). Sin embargo, a finales de 67 los extremistas dirigidos por Eleazar y los «zelotes» (Josefo, *Bell.* 2.651; 4.160) atacaron a los moderados y se apoderaron del templo, colocando a un sumo sacerdote elegido por sorteo (Josefo, *Bell.* 4.138–150, 155). A partir de ahí se desencadenó una sangrienta batalla, lo que dio como resultado que los extremistas, en alianza con Juan de Giscala y una gran fuerza de idumeos, tomaran la ciudad (Josefo, *Bell.* 4.158–161, 193–355).

Tabla 1. Cronología de los acontecimientos que desembocaron en la destrucción de Jerusalén (66–70 d.C.)

Agosto del 66	Insurgentes judíos capturan la fortaleza Antonia; Cestio, legado de Siria, ataca Jerusalén y se retira.
Primavera-otoño del 67	El ejército romano, bajo el mando de Vespasiano, somete Galilea.
Invierno del 67–68	El partido zelote formado bajo Eleazar controla Jerusalén.

Primavera del 68	Vespasiano somete Judea.
Junio	La muerte de Nerón y la consiguiente agitación en el liderazgo retrasan el sitio de Jerusalén.
Primavera del 69	Confusión dentro de Jerusalén, donde tres partidos compiten por hacerse con el poder.
Junio	Vespasiano reanuda la campaña.
Julio	Vespasiano es proclamado emperador y se marcha.
Primavera del 70	El mando recae en Tito, hijo de Vespasiano.
Mayo	Tito atraviesa el muro de Agripa.
Agosto	Tito toma el templo y lo quema.
Septiembre	Jerusalén es saqueada y quemada.

Al año siguiente, Juan y Eleazar se dividieron porque ambos querían el poder absoluto (Josefo, *Bell.* 4.389; 5.5–8). Esta división finalmente abrió el camino para que Simón bar Giora de Gerasa entrara en la ciudad con el apoyo de los moderados y, finalmente, se convirtiera en «maestro de Jerusalén» (Josefo, *Bell.* 4.503–577) en el año 69. El ejército de Simón, compuesto por quince mil hombres, controlaba la mayor parte de la ciudad; los seis mil soldados de Juan guardaban los atrios exteriores del templo y partes de la ciudad baja, mientras que los 2400 zelotes bajo el mando de Eleazar guardaban los atrios interiores del templo (Josefo, *Bell.* 5.248–254). Este conflicto interno dividió a quienes defendía la ciudad frente a Tito, y se destruyeron almacenes vitales de grano que les habrían permitido resistir el asedio romano durante más tiempo (Josefo, *Bell.* 5.22–28). La posterior hambruna provocó un gran número de muertes (Josefo, *Bell.* 5.569).

Tito comenzó el sitio en la Pascua (abril) del año 70 e inicialmente atacó desde el norte, atravesando la muralla después de dos semanas, usando para ello una combinación de máquinas de asedio y torres (Josefo, *Bell.* 5.275–302). Tito estableció un cordón de 7,85 kilómetros de longitud alrededor de la ciudad para evitar que nadie entrara o saliera (Josefo, *Bell.* 5.491–511). En el mes de julio Tito atravesó el muro interior (la muralla de Agripa) y la fortaleza Antonia, y en agosto tomó los atrios interiores del templo. Sus tropas se llevaron los tesoros del templo y le prendieron fuego, al parecer en contra de sus órdenes

(Josefo, *Bell.* 6.249–285). Los romanos profanaron el templo ofreciendo sacrificios a sus patrones en aquel lugar (Josefo, *Bell.* 6.316). En septiembre, el resto de la ciudad fue quemada y saqueada (Josefo, *Bell.* 6.354). Tito entró triunfante en Roma en el año 71 con casi cien mil prisioneros, entre ellos Simón y Juan, y muchos de los tesoros del templo (Josefo, *Bell.* 7.116–157).

Aunque la resistencia judía fuera de Jerusalén continuó durante algún tiempo, la caída de la ciudad fue la batalla decisiva. La caída del último bastión en Masada en el 73, por el suicidio en masa de sus defensores judíos, fue el acto final del drama (Josefo, *Bell.* 7.304–406).

4. Lugares de la ciudad que encontramos en los Evangelios.

Varios lugares en Jerusalén se nombran en los Evangelios (Murphy-O'Connor 2008; Mackowski; Wilkinson), aunque es interesante lo escaso de las descripciones que ofrecen los evangelistas como marcos de sus historias. Solamente aportan a los lectores el mínimo indispensable para comprender los acontecimientos y palabras que son el centro de atención de las historias del Evangelio; ¡ni siquiera sabríamos que había mesas en el *templo si Jesús no las hubiera volcado (Mc 11:15)!

Juan 5:2 menciona que Betesda tenía cinco pórticos. Esta ubicación ha sido identificada por peregrinos antiguos y arqueólogos modernos. Se compone de dos piscinas divididas por un muro, y se encuentra al norte de la plataforma del templo, cerca de la Puerta de las Ovejas; por lo tanto, las piscinas puede que se utilizaran para lavar las ovejas que se ofrecían como sacrificio en el templo. El *Rollo de Cobre* del Mar Muerto menciona un lugar llamado «Bet Eshdatain», que era una piscina y que parece ser el mismo lugar (3Q15 XI, 12).

Juan 9:7, 11 menciona el Estanque de Siloé, donde Jesús envió al ciego para que se lavara, y unas excavaciones realizadas en 1880 condujeron a su identificación. Se alimentaba del manantial de Guijón. Su agua se derramaba en el templo con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos, y los rabinos concebían este derramamiento como la celebración de las esperanzas escatológicas (Str-B 2:799–805).

El aposento alto, donde tuvo lugar la *Última Cena (Mc 14:15; Lc 22:12) parece ser identificado por Lucas como el lugar en que también se reunían los primeros creyentes (Hch 1:13). Esta ubicación podría ser el Cenáculo del Monte Sion (Murphy-O'Connor, 1995), y parece ser una

habitación grande cerca de un probable barrio esenio de la ciudad (Capper; Riesner; cf. Josefo, *Bell.* 5.145). Si esto fuera así, es posible que hubiera una influencia esenia sobre Jesús y sus seguidores.

El Monte de los Olivos, sobre la base de Zacarías 14:4–5, se entendía que era el lugar en que Dios iba a intervenir en la batalla con los gentiles. Se extendía al otro lado del empinado Valle de Cedrón, frente al Monte del Templo, y era visitado por Jesús y sus seguidores (Lc 21:37). La entrada de Jesús a la ciudad comenzó allí (Mc 11:1 par.), y su *ascensión tuvo lugar en ese lugar (Hch 1:12). La casa de Lázaro, Marta y María en Betania probablemente estaba cerca de allí (Mt 21:17; Mc 11:11; Jn 11:1, 18; 12:1).

*Getsemaní (cuyo nombre significa «prensa de aceite»), el huerto donde Jesús oró (Mt 26:36; Mc 14:32; Lc 22:39; Jn 18, 1–2), se encontraba en la ladera occidental del Monte de los Olivos, aunque su ubicación no se puede identificar con certeza. Es interesante notar que si Jesús hubiera querido hacerlo, podría haber huido de sus posibles captores en Getsemaní caminando rápidamente durante unos diez minutos hasta el otro lado del Monte de los Olivos.

La casa del sumo sacerdote, donde tuvo lugar la primera audiencia del juicio judío de Jesús (Mt 26:58; Mc 14:54; Lc 22:54; Jn 18:13), puede que estuviera situada al oeste de la ciudad, sobre el Monte Sión. Josefo sitúa allí la casa de Ananías, sumo sacerdote durante los años 47–55 (Josefo, *Bell.* 2.426). Es poco probable que sea en el actual emplazamiento de la moderna iglesia de San Pedro en Gallicantu. El Sanedrín en sí se reunía cerca del templo, en un lugar llamado el «Xystus» (Josefo, *Bell.* 5.144).

El pretorio donde *Pilato recibió a Jesús (Mt 27:27; Mc 15:16; Jn 18:28, 33; 19:9) era la sede del gobernador, y podría haber sido la fortaleza Antonia o el palacio de Herodes. Algunos identifican un pavimento que se encuentra en la fortaleza como Gabata, donde Pilato emitió su juicio (Jn 19:13). Sin embargo, parece más probable que Jesús fuera llevado al palacio de Herodes, pues allí era donde Pilato residía durante las fiestas judías para garantizar que se mantuviera el orden (cf. Filón, *De Leg.* 38.299). La vista ante Pilato parece haber tenido lugar al aire libre (cf. Mt 27:19; Lc 23:4) y en una colina (ya que las multitudes «se acercaron» a ella [Mc 15:8]). El palacio de Herodes había sido construido a partir del 20 a. C. (Josefo, *Bell.* 5.156–183) y estaba en una

parte occidental elevada de Jerusalén.

Acéldama, el lugar de la muerte de Judas (Hch 1:19), identificado como «el campo del alfarero» o el «campo de sangre» (Mt 27:7–10), probablemente estaba situada en el extremo del valle de Hinom, al sur de la ciudad. Desde el siglo IV, la tradición la ubica sistemáticamente en los terrenos del Monasterio de San Onofre.

El propio Valle de Hinom, llamado «Gehena» (gr. *geenna*.) por Jesús (Mt 5:22, 29–30; Mc 9:43, 45, 47; Lc 12:5), era un barranco situado al sur de la ciudad, donde, el judaísmo popular pensaba (probablemente más adelante) que iba a tener lugar el juicio final (OrSib 1:100–103; 2:283–312; *AscIs* 4:14–18.). Jesús habló de este lugar como metáfora de un lugar de castigo.

Gólgota (el nombre significa «Lugar de la Calavera»), el lugar de la crucifixión de Jesús (Mt 27:33; Mc 15:22; Jn 19:7) (véase MUERTE DE JESÚS), era una formación rocosa y es probable que hoy día esté en el sitio que ocupa la Iglesia del Santo Sepulcro. En ese lugar los arqueólogos han encontrado restos de un templo dedicado a Afrodita que fue construido en el año 135 para reemplazar a un lugar de culto cristiano. Esta ubicación es mucho más probable que la de la moderna Tumba del Jardín, al norte de la Puerta de Damasco. Juan registra que el Gólgota estaba cerca de la ciudad (Jn 19:20), y que el lugar del entierro de Jesús estaba cerca en un jardín (Jn 19:41–42).

Las primeras comunidades cristianas preservaron el conocimiento de estos sitios, aunque no parece que se convirtieran en lugares de peregrinación hasta unos cuantos siglos más tarde.

5. Importancia de la ciudad y su destrucción para los Evangelios y Jesús.

5.1. Marcos. Marcos comienza su evangelio con sendas citas de Isaías 40:3 y Malaquías 3:1 (Mc 1:2–3), ambas extraídas de pasajes veterotestamentarios sobre la venida del Señor a Jerusalén, y toda su historia se centra en gran medida en Jesús camino de Jerusalén, donde va a morir y resucitar, porque Jesús es «el Señor» que viene a la ciudad (Mc 11:3). También es el rey davídico (véase HIJO DE DAVID), reconocido por la voz divina en su * bautismo como «Hijo» de Dios (Mc 1:11), una designación regia inspirada en el Salmo 2:7, que es un salmo de coronación centrado en Sion (Sal 2:6) (véase HIJO DE DIOS). Él entra

en Jerusalén entre gritos que reconocen su condición de rey (Mc 11:9–10) (véase ENTRADA TRIUNFAL), un estatus subrayado, irónicamente, por la inscripción de Pilato y las burlas de la multitud en la crucifixión de Jesús (Mc 15:26, 32).

Aunque el foco de Marcos 1–8, que transcurre en el norte de Israel, se pone sobre la identidad de Jesús, que culmina con el reconocimiento de Pedro cerca de Cesarea de Filipo (Mc 8:29), la segunda mitad conduce la historia hacia el sur, hacia Jerusalén, y se centra en la muerte de Jesús (Mc 10:32; 11:1, 11, 15, 27). Por tres veces Jesús predice su arresto, muerte y resurrección, y en la última de ellas dice explícitamente que los eventos ocurrirán en Jerusalén (Mc 8:31; 9:31; 10:33–34). Marcos 11–16 tiene lugar en Jerusalén, una ciudad dividida en su reacción ante Jesús: es recibido como rey (Mc 11:8–10) y la multitud escucha con atención sus enseñanzas (Mc 11:18b; 12:37), pero los líderes conspiran contra él, lo cuestionan y se muestran muy críticos con su persona (Mc 11:18a, 27–33; 12:12a, 13–17) (obsérvese que los oponentes anteriores venían de Jerusalén [Mc 3:22; 7:1]). En última instancia, Jesús está solo, con la multitud, probablemente una turba de partidarios de los líderes que piden su muerte y se burlan de él en la cruz (Mc 15:11, 14, 29).

Y, sin embargo, irónicamente, es allí, en el lugar de su muerte, que un gentil lo reconoce (Mc 15:39; cf. Mc 1:1) al rasgarse el velo del templo, demostrando así que Yahvé no puede quedar confinado en el templo, sino que más bien se está moviendo en el mundo para atraer a la gente a sí mismo a través del cuerpo martirizado de Jesús (Mc 15:38). Al resucitar a Jesús, Dios anula el veredicto de la ciudad contra Jesús (el pasivo «ha sido resucitado» [*ēgerthē*] implica que Dios resucitó a Jesús [Mc 16:6]). El breve relato marcano de la resurrección de Jesús se centra en *Galilea, no en Jerusalén, como lugar donde Jesús se reunirá con sus discípulos (Mc 16:7); la situación privilegiada de la ciudad se ha acabado, ya que no supo reconocer a su rey cuando este la visitó.

Deberíamos considerar las predicciones del discurso *apocalíptico de Marcos 13 dentro de este contexto más general. Aquí Jesús advierte sobre la destrucción de la ciudad y el templo en términos gráficos, incluyendo la «abominación desoladora» de Daniel (Mc 13:14; cf. Dn 9:27; 12:11) puesta en el templo. Los intérpretes debaten cuánto de este capítulo se refiere específicamente a la caída de Jerusalén en el año 70 y cuánto versa sobre un futuro regreso de Jesús. Un punto de vista

considera que Marcos 13:24–27 se centra en la reivindicación de Jesús en su *resurrección (como el *»Hijo del Hombre» que va a Yahvé para ser vindicado [véase Dn 7:13–14]) y la caída de la ciudad; así pues, el lenguaje cósmico habla de eventos «estremecedores» (Wright 1996). Otro enfoque interpreta que el capítulo se refiere en parte a la caída de la ciudad, pero Marcos 13:24–27 tiene en mente acontecimientos futuros, incluido el regreso de Jesús a la tierra (Adams) (véase el apartado 5.5).

5.2. Mateo. Mateo es el más positivo y el más negativo de los evangelistas en su presentación de Jerusalén. Nombra a Jerusalén positivamente como «la ciudad santa» (Mt 4:5; 27:53) y el templo como «el lugar santo» (Mt 24:15 [compárese con Mc 13:14]). La ciudad es «la ciudad del gran Rey» (Mt 5:35), es decir, el Señor, y Dios habita en el templo (Mt 23:21). El prestigio de la ciudad comienza siendo elevado.

Sin embargo, Jesús es mayor que el templo (Mt 12:6 [en Mateo solamente]); el rey de la parábola va a incendiar la «ciudad» de aquellos que rechazan su invitación a la boda (Mt 22:7 [solo en Mateo]), haciendo alusión a la destrucción de Jerusalén; Jerusalén es una ciudad que mata a los profetas y a quienes son enviados a ella, y su casa queda desolada (Mt 23:37–39); y Mateo incluye y amplía el discurso apocalíptico de Marcos prediciendo la caída de la ciudad (Mt 24).

Jesús divide a la gente de la ciudad. Las multitudes reunidas para celebrar la Pascua dan la bienvenida a Jesús como rey (Mt 21:1–9; cf. Zac 9:9, citado en Mt 21:5) y como profeta (Mt 21:11). Sin embargo, la ciudad se ve inmersa en la confusión por su causa (Mt 21:10); esta es la misma ciudad que tenía miedo y se unió a Herodes en el intento de matar al niño Jesús (Mt 2:2–3, 16). Son los líderes de Jerusalén los que traman la muerte de Jesús (Mt 26:3–4).

Hay otras insinuaciones sobre el papel de Jerusalén en la oposición a Jesús, lo que lleva al rechazo de la ciudad. En una parábola, el hijo del dueño es primeramente expulsado de la viña y luego asesinado (Mt 21:39 [compárese con Mc 12:8]), lo que puede connotar la crucifixión de Jesús fuera de la ciudad. Jesús se compara a Jeremías (Mt 16:14), un profeta mencionado únicamente por Mateo, cuyo mensaje condenó a Jerusalén (por ejemplo, Jr 4; 7; 36:31) y que fue encarcelado (por ejemplo, Jr 33:1; 32:2) y rechazado por la ciudad (por ejemplo, la destrucción del rollo con sus palabras [Jr 36]). La Gran Comisión se

produce en Galilea (Mt 28:16; cf. Mt 28:10), se hace eco del poder universal de Jesús (Mt 28:18) y especifica que los discípulos de Jesús deben hacer discípulos a «todas las naciones» (Mt 28:19) (véase MISIÓN). El único papel en la historia que se le reserva a Jerusalén después de la resurrección de Jesús es el de convertirse en un lugar donde se extienden los rumores y las mentiras (Mt 28:11–15).

5.3. Lucas. Lucas es quien tiene el mayor número de referencias a Jerusalén entre los Evangelios sinópticos (alrededor del 60 por ciento de ellas). Su historia comienza (Lc 1:8–22) y acaba (Lc 24:53) en el templo. Jesús visita el templo dos veces siendo niño (Lc 2:22–24, 41–51) y es reconocido en ambas ocasiones como alguien notable (Lc 2:25–38, 47). Si lo comparamos con Marcos, Lucas pone más el acento en el viaje de Jesús a Jerusalén, tanto por el espacio que le dedica a ello (de Lc 9:51 a Lc 19:29) como por las repetidas declaraciones de que Jesús se dirige a la ciudad (Lc 9:53; 13:22, 33; 17:11; 18:31; 19:28). Mientras viaja, Jesús le está dando una nueva forma al pueblo de Dios en torno a sí mismo, advirtiendo de la división que trae (Lc 12:49–53) y, sin embargo, asegurando que Dios provee para los que siguen y confiesan a Jesús (Lc 12:11–12). A medida que Jesús se acerca a la ciudad, va aclarando que su llegada no precipitará la llegada visible inmediata del reino (Lc 17:20–37; 19:11–27), sino que va a sufrir, morir y resucitar (Lc 18:31–34) como el Mesías de Israel, reconocido irónicamente como tal («hijo de David») por un hombre ciego (Lc 18:35–43).

Al principio Lucas presenta la ciudad con cierta benevolencia: los personajes de Lucas 1–2 esperan su redención (Lc 1:46–55, 67–79; 2:25–32, 36–38). Sin embargo también incluye cuatro oráculos contra Jerusalén, solo uno de los cuales (Lc 13:32–35) es compartido con Mateo (los otros son Lc 19:41–44; 21:20–24; 23:27–31), poniendo así de relieve que el juicio vendrá sobre la ciudad. Jerusalén es la ciudad que mata a los profetas, cuyos hijos solamente pueden encontrar protección bajo las alas de Jesús, no en la ciudad; y sin embargo, la ciudad lo rechazará y quedará desolada (Lc 13:32–35). Jerusalén se enfrenta al juicio de Dios: el templo (la «casa» de Lc 13:35) será abandonado; los enemigos de la ciudad la aplastarán porque no reconoció que Dios la estaba visitando en la persona de Jesús (Lc 19:42–44); los gentiles arrasarán la ciudad (Lc 21:20, 24); los habitantes de Jerusalén pedirán a las montañas que caigan sobre ellos (Lc 23:30); Dios traerá venganza e ira sobre la ciudad

(Lc 21:22, 23); y a los creyentes se les invita a huir de ella (Lc 21:21). ¿Por qué? Principalmente porque la ciudad rechaza a Jesús: Jesús habla de una forma un tanto enigmática de lo que «ellos» —los romanos— están haciendo y compara el hecho de ser crucificado por los romanos con la madera verde nueva, y a Jerusalén con la madera seca que está lista para ser quemada y destruida (Lc 23:27–31, donde se hace eco de las advertencias del AT a la ciudad [Jr 9:17–21; Os 10:8; cf. Lc 19:42–44]). La muerte de Jesús es tanto la consecuencia del rechazo de la ciudad hacia él como el anticipo de lo que la propia ciudad deberá afrontar.

El discurso apocalíptico de Lucas (Lc 21) a veces se ha entendido que mostraba signos de haber sido escrito después de los acontecimientos cataclísmicos del año 70. Lucas no incluye el episodio en que Jesús insta a sus discípulos a orar para que los eventos no sucedan en invierno (cf. Mc 13:18; Mt 24:20); si Lucas estuviera escribiendo después del 70, sabría que el asedio de la ciudad tuvo lugar durante la primavera y el verano. Sin embargo, C. H. Dodd argumenta convincentemente que la presentación de Lucas se hace eco conscientemente de la caída de la ciudad ante Babilonia en el año 587 a. C., y que «no hay ni una sola señal en la predicción que no pueda documentarse directamente del Antiguo Testamento» (Dodd, 79) . Por lo tanto, este capítulo por sí solo no proporciona argumentos para afirmar que Lucas esté escribiendo después del año 70.

Sin embargo, Lucas también presenta a Jerusalén como la ciudad de un nuevo comienzo, ya que todas las apariciones del Jesús resucitado se producen en los alrededores de la ciudad (Lc 24:13–53), y el Evangelio de Lucas termina con la escena en la que a los discípulos se les dice que permanezcan en Jerusalén y esperen (Lc 24:49). El Espíritu viene en la ciudad (véase ESPÍRITU SANTO), y el primer anuncio del Evangelio y la primera comunidad de creyentes están allí (Hch 2). Sin embargo, que el libro de Hechos termine en Roma (Hch 28) después de múltiples visitas de vuelta a Jerusalén (Hch 1–7; 8:25; 9:26; 22:2, 22, 30; 15:2; 18:22; 19:21; 21:17), demuestra que el centro de la actividad de Dios ya no es geográfico ni recae en Jerusalén, sino en la persona de Jesús (Walton).

5.4. Juan. La presentación de Juan es bastante diferente a la que encontramos en los sinópticos, ya que Jesús visita Jerusalén tres veces siendo ya un adulto (Jn 2:13, 23; 5:1; 12:12). Gran parte de Juan tiene

lugar en la ciudad (quizás el 80 por ciento), con mucho menos énfasis que en los sinópticos sobre el ministerio de Jesús en Galilea (por ejemplo, el 30 por ciento de la narración de Mateo se sitúa en Jerusalén). Juan hace mayor hincapié en la ciudad y el templo, aunque presenta a Jesús reemplazando el templo como medio de acceder a Dios (por ejemplo, Jn 2:18–22; 14:6–7); por lo tanto, en Juan no encontramos ningún respaldo al carácter «santo» de la ciudad (compárese con Mateo).

Al igual que en los sinópticos, Jerusalén se muestra dividida en su respuesta a Jesús. Algunos creen (Jn 2:23; 7:40–41; 8:31; 9:36–38; 11:45; 12:11), incluso entre las autoridades (Jn 11:42; 19:38–39), aunque su fe puede ser del tipo equivocado (Jn 2:24; 8:31–59), insuficiente (Jn 7:40–41) o voluble (Jn 11:45; 12:11). Sin embargo, las autoridades judías con sede en Jerusalén se oponen a Jesús y quienes le acompañan (Jn 7:13, 25, 32, 45–52; 8:13; 9:13–34 [esp. v. 22]; 11:42, 47–53; 12:10), y en última instancia sus planes dan fruto con el arresto, juicio y muerte de Jesús (Jn 18:19). Jesús muere finalmente reconocido (lo cual no deja de ser irónico) como el rey de los judíos (Jn 19:19; Jn 18:33, 37; 19:3, 12, 21), al mismo tiempo que los principales sacerdotes están secularizando el estado judío al aseverar que su único rey es el César (Jn 19:14–15): una admisión asombrosa para los líderes de una nación que afirmaba ser el pueblo de Dios. «Jerusalén se convirtió para Juan en una ventana que dejaba ver el corazón del judaísmo» (Walker) como un peldaño en lo que sería el ministerio universal de salvación de Jesús. Sin embargo, desde el principio del Evangelio de Juan se identifica la condición de Jesús como rey de Israel como un tema clave de la respuesta que le da Natanael (Jn 1:49), y también por la respuesta de los peregrinos que acuden a la Pascua (Jn 12:12–15, citando Zac 9:9). Así Juan, en una línea similar a los sinópticos, presenta a Jesús como aquel que viene como rey a la ciudad real de Jerusalén y es rechazado, lo cual significa que la propia Jerusalén no es más que una ciudad secular igual que las demás (Walker).

Esta valoración de la ciudad y sus líderes no debe llevar a la conclusión apresurada de que Juan es *antisemita; más bien, Juan, que probablemente era judío y tal vez natural de Jerusalén, apela al mundo, incluido el pueblo judío, y lo invita a responder a Jesús, que es el cumplimiento de todo lo que Jerusalén y su templo representan como medio para acceder al único Dios verdadero. Juan deja claro que no

puede haber vuelta atrás a la forma en que era el mundo antes de la venida de Jesús; ahora su venida ha cambiado el universo de manera irrevocable, y de este modo ha relativizado tanto la ciudad como el templo.

¿Cómo encaja la imagen de Juan con la de los sinópticos? Por resumir, de la misma forma que Marcos y Mateo no informan sobre algunas de las visitas del niño Jesús a la ciudad que Lucas sí narra, así también los sinópticos no dicen nada respecto a algunas de las visitas de Jesús como adulto mencionadas por Juan. Sin embargo, Juan ofrece la explicación de la última visita de Jesús a la ciudad que no aparece en los sinópticos: la muerte de Lázaro (Jn 11). Dodd y otros autores han abogado de manera convincente por la existencia de una tradición histórica en Juan independiente de la de los sinópticos, y por lo tanto no existe ninguna razón a primera vista para rechazar los acontecimientos que relata Juan simplemente porque no se encuentren en los sinópticos (véase SINÓPTICOS Y JUAN).

5.5. Jesús y Jerusalén. Jesús no fue el único en advertir contra el templo y la ciudad. Antes de él, Jeremías había criticado la dependencia irreflexiva en el templo (Jr 7:1–15; obsérvese Jr 7:11, citado por Jesús en el templo [Mc 11:17 par.]), y Ezequiel había descrito cómo la gloria de Yahvé abandonaba el templo (Ez 10). Pocos años después de Jesús, su tocayo Jesús ben Ananus advirtió de la destrucción de la ciudad (Josefo, *Bell.* 6.300–309), como hizo también Josefo (Josefo, *Bell.* 5.361–420). M. J. Borg identifica una «tradición de amenaza» en la enseñanza de Jesús en sesenta y siete dichos independientes de los sinópticos, repartidos a lo largo de diferentes formas literarias y presuntas fuentes. Sugerir que todo esto se dijo a posteriori y que se compuso tras la caída de Jerusalén en el año 70, a la luz de ese acontecimiento, parece altamente improbable; bajo todo ese humo es probable que se encuentre el fuego de las palabras del propio Jesús.

El juicio venidero sobre Jerusalén anunciado por Jesús encaja bien con las acciones de Jesús al entrar en la ciudad en su visita final. Al entrar a la ciudad cabalgando, a Jesús se le presenta como el verdadero rey de Jerusalén (Mc 11:10 par.). Sin embargo, en lugar de montar un caballo de guerra, entra montando un burro; la alusión a Zacarías 9:9 (Mt 21:5; Jn 12:15) interpreta el burro como símbolo de que la entrada de Jesús es humilde: él es un tipo diferente de rey. Cada uno de los

Evangelios sinópticos presenta posteriormente a Jesús visitando el templo (Mt 21:12–13; Mc 11:11, 15–17; Lc 19:45–46) en lo que parece ser una «gira de inspección» en la que se encuentra con un templo deficiente (este es el simbolismo de la maldición de la higuera estéril [Mc 11:12–14]). Las acusaciones contra Jesús durante su juicio, diciendo que había amenazado con destruir el templo (Mt 26:61; Mc 14:58) encajan bien con esta conexión de temas, ya que reflejan un malentendido sobre su declaración de que el templo sería destruido, tal vez unido a su enigma sobre su cuerpo como verdadero templo (Jn 2:19–22).

La confianza en estos temas —Jesús como el verdadero rey de Jerusalén que viene a inspeccionar la ciudad y su advertencia del desastre que se avecina debido a que la ciudad se había apartado del camino escogido por Yahvé para ella—, nos lleva a tener una mayor confianza en que otros temas relacionados con Jesús y la ciudad que aparecen en los Evangelios tienen su origen en la vida, ministerio y enseñanza de Jesús.

Véase también ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA; ECONOMÍA; FIESTAS; HELENISMO; DINASTÍA HERODIANA; JUDAÍSMO COMÚN; PONCIO PILATO; SACERDOTES Y SACERDOCIO; MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS; ROMA; SADUCEOS; ESCRIBAS; TEMPLO; SEÑAL DEL TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **E. Adams,** *The Stars Will Fall from Heaven: Cosmic Catastrophe in the New Testament and Its World* (LNTS 347; Londres: T & T Clark, 2007); **M. Avi-Yonah,** *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (4 vols.; Londres: Oxford University Press, 1975) 2:579–647; **D. Bahat y C. T. Rubinstein,** *The Illustrated Atlas of Jerusalem* (2ª ed.; Jerusalén: Carta, 1996); **M. J. Borg,** *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (ed. rev.; Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998); **M. Broshi,** «Estimating the Population of Ancient Jerusalem», en *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, ed. M. Broshi (JSPSup 36; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) 110–20; **B. J. Capper,** «The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods», en *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, ed. R. Bauckham (BAFS 4; Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 323–56; **W. D. Davies,** *The Gospel and the Land: Early Christian and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: University of California Press, 1974); **C. H. Dodd,** «The Fall of Jerusalem

and the “Abomination of Desolation,”» en *More New Testament Studies* (Manchester: Manchester University Press, 1968) 69–83; **L. K. Fuller Dow,** *Images of Zion: Biblical Antecedents of the New Jerusalem* (NTM 26; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010) 140–65; **J. Jeremias,** *Jerusalem in the Time of Jesus* (Londres: SCM, 1969) - existe edición castellana: Jerusalén en tiempos de Jesús (Madrid: Cristiandad, 2000); **R. M. Mackowski y G. Nalbandian,** *Jerusalem, City of Jesus: An Exploration of the Traditions, Writings, and Remains of the Holy City from the Time of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); **W. H. Mare,** *The Archaeology of the Jerusalem Area* (Grand Rapids: Baker, 1987); **J. Murphy-O’Connor,** «The Cenacle: Topographical Setting for Acts 2:44–45», en *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, ed. R. Bauckham (BAFS 4; Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 303–21; ídem, *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700* (5ª ed.; Oxford: Oxford University Press, 2008); **R. Riesner,** «Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem», en *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, ed. J. H. Charlesworth (Nueva York: Doubleday, 1992) 198–234; **L. Ritmeyer y K. Ritmeyer,** *Jerusalem in the Year 30 A.D.* (Jerusalén: Carta, 2004); **P. W. L. Walker,** *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); **S. Walton,** «A Tale of Two Perspectives? The Temple in Acts», en *Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology*, ed. T. D. Alexander y S. J. Gathercole (Carlisle: Paternoster, 2004) 135–49; **J. Wilkinson,** *Jerusalem as Jesus Knew It: Archaeology as Evidence* (Londres: Thames & Hudson, 1978); **N. T. Wright,** «Jerusalem in the New Testament», en *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, ed. P. W. L. Walker (ed. rev.; Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 53–77; ídem, *Jesus and the Victory of God* (Mineápolis: Fortress, 1996).

S. Walton

JESÚS EN LAS FUENTES NO CRISTIANAS

En la literatura antigua no cristiana aparecen tradiciones acerca de Jesús. Estas tradiciones tienen valor principalmente porque ofrecen datos de autores que generalmente se oponían al cristianismo y que vienen a corroborar u, ocasionalmente, clarificar el testimonio histórico de los Evangelios.

1. Josefo

2. Historiadores romanos y otros autores
3. Escritos judíos rabínicos y de otro tipo
4. El Corán

1. Josefo.

Flavio *Josefo (ca. 37–100 A. D.) fue un líder militar en la desastrosa guerra de Israel contra *Roma (66–70), en la que se pasó al bando romano. Bajo el patrocinio imperial romano, escribió un relato del conflicto titulado *Guerras de los judíos*. También escribió *Antigüedades de los judíos* y otras obras. Estas fueron escritas en griego, pero más tarde fueron traducidos a otros idiomas, incluyendo el eslavo.

1.1. Griego. Josefo se refiere a Jesús en dos ocasiones en *Antigüedades de los judíos*. «Y así él [Ananus el sumo sacerdote, hijo de Anás; cf. Lc 3:2] convocó a los jueces del Sanedrín y trajo ante ellos a un hombre llamado Santiago [cf. Hch 15:13], el hermano de Jesús que fue llamado el Cristo, y a algunos otros. Los acusó de haber transgredido la ley y mandó que fueran lapidados» (*Ant.* 20.200–203).

La autenticidad de este pasaje es ampliamente aceptada debido a su redacción neutral en cuanto a Jesús. Un pasaje más largo, conocido como el *Testimonium Flavianum* (o *Flavium*), sí es controvertido: «Por aquel tiempo existió un hombre sabio, llamado Jesús, si es lícito llamarlo hombre, porque realizó grandes milagros y fue maestro de aquellos hombres que aceptan con placer la verdad. Atrajo a muchos judíos y muchos gentiles. Era el Cristo. Delatado por los principales de los judíos, Pilato lo condenó a la crucifixión. Aquellos que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo, porque se les apareció al tercer día resucitado; los profetas habían anunciado este y mil otros hechos maravillosos acerca de él. Desde entonces hasta la actualidad existe la agrupación de los cristianos.» (*Ant.* 18.63–64). La autenticidad de este pasaje en su conjunto está en duda porque en ninguna otra parte Josefo trata sobre Jesús, lo cual sería muy difícil de explicar si él hubiese creído que era el Mesías (véase CRISTO). Además, Josefo consideraba a Vespasiano como el mesías de Judá (*Bell.* 3.392–408), una interpretación basada probablemente en Génesis 49:10, y que también coincidía con las opiniones de Tácito (*Hist.* 5.13) y Suetonio (*Vesp.* 4).

Aunque algunos estudiosos consideran el *Testimonium Flavianum* en su totalidad como una interpolación cristiana, la mayoría lo toman como

un adorno cristiano de un pasaje que o bien al principio se mostraba crítico con Jesús y sus seguidores o se mantenía neutral hacia ellos, en función de cómo reconstruyan su hipotética forma original. El hecho de que este pasaje aparentemente fuera desconocido para la mayoría de los padres de la iglesia, aun siendo un argumento basado en el silencio, convence a muchos especialistas de la inautenticidad de su forma actual. De haber existido en esta forma a finales del siglo I de nuestra era, es bastante probable que los apologetas cristianos lo hubieran citado a menudo. Aunque Eusebio (siglo IV) sabe de la existencia de este pasaje (véase *Hist. eccl.* 1.11.7–8; *Dem. ev.* 3.5), según Orígenes (siglo III) Josefo no consideraba a Jesús como el Mesías (véase *Comm. Matt.* 10.50.17; *Cels.* 1.47). Esto sugiere que el pasaje, tal como lo tenemos ahora, surgió entre los tiempos de Orígenes y Eusebio.

La versión árabe del *Testimonium Flavianum* (tomado de Agapio, *Libro del Título*) dice lo siguiente: «Del mismo modo Josefo el hebreo. Pues dice en los tratados que estaba escribiendo sobre… los judíos: "Por este tiempo vivió un hombre sabio llamado Jesús, y su conducta era buena, y era sabido que era virtuoso. Muchos de entre los judíos y de las otras naciones se hicieron discípulos suyos. Pilato lo condenó a ser crucificado y a morir. Pero los que habían venido a ser sus discípulos no abandonaron el discipulado. Informaron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo. Por ello, quizá fue el Mesías, acerca de quien los profetas han dicho maravillas"» (Pines, 16) (Klausner, 55–56, restaura el pasaje en una línea parecida). La versión árabe podría muy bien preservar una forma del pasaje más cercana al original de la que ahora encontramos en los manuscritos griegos, pero también es poco probable que representara el punto de vista de Josefo.

Es el contexto del *Testimonium Flavianum* el que va en contra de cualquier forma positiva o incluso neutral del pasaje. El *Testimonium Flavianum* aparece en medio de *Antigüedades de los judíos* 18.35–95 (desde el nombramiento de Caifás hasta la sustitución de Caifás y Pilato), una sección que se muestra muy negativa y crítica con la severidad y la insensibilidad romana, así como con el comportamiento insensato e imprudente de varios grupos judíos en Palestina. Es mucho más probable que la forma original del pasaje describiera a Jesús y sus seguidores como una «perturbación» más provocada por las aspiraciones mesiánicas desencaminadas (véase MOVIMIENTOS

REVOLUCIONARIOS).

Sin embargo, el *Testimonium Flavianum* no carece de importancia. Incluso si la forma original del pasaje fuese negativa, el hecho de que Josefo aparentemente considerara a Jesús como un pretendiente mesiánico resulta sugerente. Esto podría decirnos algo acerca de la naturaleza del ministerio de Jesús, posiblemente algo sobre su autocomprensión, y algo acerca de los factores políticos que llevaron a su arresto y crucifixión.

1.2. Eslavo. En la versión eslava (ruso antiguo) de las *Guerras de los judíos* de Josefo aparecen varios pasajes que hacen referencia a *Juan el Bautista, Jesús y los primeros cristianos (pasajes sin paralelos en los manuscritos griegos). Un pasaje extenso describe a Jesús como «más que un hombre», pero sin ser «un ángel», que «realizó obras increíbles y maravillosas» por su «palabra y mandato» (*Bell.* 2.9.3, entre §174 y §175, según las divisiones en capítulos de la tradición griega). El pasaje continúa diciendo que muchos le instaron a liderar una revuelta contra los romanos, y que por temor a que tal cosa pudiera suceder los líderes judíos sobornaron a Pilato para que mandara ejecutar a Jesús.

De interés es el pasaje (dentro de *Bell.* 5.5.2 §195) que informa de la redacción de una tabla, escrita en caracteres griegos, romanos y judíos, que colgaba de una de las puertas que conducían al templo: «Jesús no ha reinado como rey. Ha sido crucificado por los judíos porque proclamó la destrucción de la ciudad y el arrasamiento del templo». Esta declaración evidentemente refleja la acusación que los judíos (pero aparentemente no los romanos) trajeron contra Jesús cuando fue acusado de haber amenazado con destruir el templo (cf. Mc 14:58; Hch 6:14).

La opinión de los expertos varía considerablemente sobre la cuestión de la autenticidad y el valor de estas adiciones. La falta de una simpatía manifiesta por Jesús y sus seguidores juega a favor de su autenticidad, ya que resulta difícil de entender por qué un cristiano añadiría tantos pasajes que no promueven los puntos de vista cristianos. Es igualmente difícil imaginar por qué un no cristiano añadiría pasajes relacionados con un personaje que de otro modo no juega ningún papel en las *Guerras de los judíos* y para el que la vida de Jesús es de poca o ninguna importancia. Por supuesto, la ausencia de estos pasajes en los manuscritos griegos cuenta en contra de su autenticidad. Incluso si estos pasajes eslavos se aceptaran como auténticos, el valor histórico de los

mismos ya es otra cuestión.

2. Historiadores romanos y otros autores.

Los escritores paganos dijeron poco acerca de Jesús, y lo que dijeron varía en su valor histórico e interés. En una carta a su hijo, Mara bar Serapión (ca. 73 A. D.) pregunta: «Porque ¿qué ventaja… [obtuvieron] los judíos de la muerte de su rey sabio?» Esta alusión indirecta a Jesús puede que sea la única referencia positiva a su persona en los autores clásicos. Tácito (ca. 110 A. D.) nos dice que el nombre «cristiano» «tiene su origen en "Cristus", que fue condenado a muerte por el gobernador Poncio Pilato durante el reinado de Tiberio» (*Ann*. 15.44). En una carta a Trajano, Plinio el Joven (110 A. D.) explica que los cristianos se congregan regularmente para recitar «un himno antifonal a Cristo como Dios» y «participar en una comida.» (*Ep*. 10.96).

En su *Vida del emperador Claudio*, Suetonio (ca. 120 A. D.) dice lo siguiente: «Claudio expulsó a los judíos de Roma [49 A. D.; cf. Hch 18:2], quienes, instigados por Cresto, nunca dejaron de causar disturbios» (*Claud.* 25.4). Al parecer, Suetonio y probablemente sus fuentes han confundido «Cresto», un nombre común entre los esclavos, con «Cristus», título con el que probablemente no estaba familiarizado.

Celso (ca. 179 A. D.), según Orígenes (ca. 248 A. D.), afirmó que Jesús era el hijo ilegítimo de un soldado romano (*Cels*. 1.32–33) y que había hecho milagros a través del poder de la magia: «Fue criado en secreto y consiguió empleo como obrero en Egipto, y después de haber probado suerte con ciertos poderes mágicos regresó de allí, y a causa de esos poderes se dio a sí mismo el título de Dios» (*Cels*. 1.38; cf. *Cels*. 1.6, 68, 71).

Según Julio Africano (ca. 230 A. D.), el cronista samaritano Talo sugirió que la oscuridad en el momento de la muerte de Jesús fue causada por un eclipse de sol (*Frag*. 18).

Tomados en conjunto, los testigos romanos del Jesús histórico lo ven a través del prisma de su conocimiento del cristianismo. Están mucho más interesados en el cristianismo que en su Cristo. El tratamiento que recibe Jesús es muy superficial, y por lo general lo tildan de alborotador que fundó y lideró un movimiento supersticioso y posiblemente sedicioso.

3. Escritos judíos rabínicos y de otro tipo.

Hay relativamente pocas referencias a Jesús en el Talmud (véase TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS) y los midrasim. Aunque el nombre «Yeshu», o «Yeshu ha Notzri» («el nazareno»), a veces sí aparece, algunos de los pasajes relevantes se refieren a él como «Balaam», «ben Pandira», «ben Pantera», «cierta persona» y, posiblemente, «ben Stada» (aunque la mayoría de las referencias a Balaam y ben Stada no son a Jesús). En la Edad Media muchas de estas tradiciones se fueron desarrollando todavía más y compilando en un pequeño anti-Evangelio conocido como el *Toledot Yeshu* («Historia de Jesús») (las primeras referencias a este escrito datan del siglo IX; para una versión editada, véase Goldstein, 148–54).

3.1. Sobre los padres y el nacimiento de Jesús. En lo que podría ser una referencia a la afirmación que hacen los Evangelios sobre la concepción virginal de Jesús, se nos dice que María, «que era descendiente de los príncipes y gobernadores, se prostituyó con carpinteros» (*b. Sanh.* 106a). «Príncipes y gobernadores» probablemente aluda a algunos de los nombres de la genealogía de Lucas, que algunos padres de la iglesia pensaban era la genealogía de María. La segunda parte de la declaración es una evidente alusión a José el carpintero. «¿No era… su madre Stada? Su madre era Miriam, una peluquera de mujeres [*megaddela*]. Como se suele decir… "*Stath da* [es decir, 'esta se desvió'] de su marido"» (*b. Šabb.* 104b) (María «la *megaddela*» se confunde a veces con María Magdalena [cf. *b. Ḥag.* 4b]). En otro lugar se nos dice que «Jesús… estaba cerca de la realeza «(*b. Sanh.* 43a) (o «cerca del reino», posiblemente como sátira en torno al anuncio de Jesús de que «el reino de Dios está cerca» [Mc 1:15]). El rabino Simeón ben Azai (finales del siglo I, principios del II) afirma que «encontró un rollo de registros genealógicos en Jerusalén, en el que estaba escrito: «Cierta persona fue hijo ilegítimo de una mujer casada» (*m. Yebam.* 4:13 [cf. *b. Yebam.* 49a]).

3.2. Sobre la vida de Jesús. Se cuentan historias de que Jesús fue rechazado por varios rabinos: «Cuando el rey Janeo [104–78 a. C.] mató a nuestro rabinos [ca. 87 a. C.], el rabino Josué [ben Perahia] y Jesús huyeron a Alejandría de Egipto», donde Jesús fue más tarde excomulgado y condenado por adorar a un ídolo (*b. Sanh.* 107b [cf. *b. Soṭah.* 47a; cf. *y. Ḥag.* 2:2; *y. Sanh.* 6:6]). Es posible que la relación de Jesús con una huida a Egipto se haya basado en Mateo 2:13–15. La

desubicación cronológica de Jesús en esta tradición es evidente, pero hay buenas razones para identificar a este «Jesús» con Jesús de Nazaret.

3.3. Sobre el ministerio de Jesús. Se nos dice que «Jesús tenía cinco discípulos: Matai, Nakai, Nezer, Buni y Toda» (*b. Sanh.* 107b). Aunque el primer nombre se parece a «Mateo», y el último posiblemente a «Tadeo», estos nombres solo tienen el propósito de servir como juego de palabras. Esto se ve en el párrafo siguiente del tratado *Sanedrín*, donde se profieren calumnias contra Jesús y sus discípulos y se justifican sus muertes. El punto de vista rabínico sobre el ministerio de *milagros de Jesús es parecido al que ya hemos visto en Celso: «Jesús el nazareno practicaba la magia e hizo descarriar a Israel» (*b. Sanh.* 107b [cf. *t. Šabb.* 11:15; *b. Sanh.* 43a; *b. Šabb.* 104b; *b. Soṭah.* 47a]). La acusación de practicar la magia tiene paralelismos con la acusación que aparece en los Evangelios de que Jesús echaba fuera demonios por el poder de Satanás (cf. Mc 3:22).

3.4. Sobre la enseñanza de Jesús. Los rabinos confían en «no tener un hijo o un discípulo que queme la comida en público [es decir, que enseñe herejías], como Jesús el nazareno» (*b. Sanh.* 103a [cf. *b. Ber.* 17b]). «Uno de los discípulos de Jesús… me dijo: "Esto es lo que me enseñó Jesús el nazareno: por la paga de una ramera los ha reunido, y a la paga de una ramera volverán" [cf. Dt 23:18]» (*b. ʻAbod. Zar.* 16b-17a [cf. *t. Hul.* 2:24: «Jesús ben Pantera»; *Eccles. Rab.* 1:8 § 3; *Yalqut Shimoni* sobre Miq 1; Prov 5:8]). «Los discípulos de Balaam el perverso heredarán Gehena y bajarán al pozo de la destrucción» (*m. ʻAbod.* 5:19). «Él [un juez] les dijo: "Miré el final del libro, donde está escrito: 'No he venido a quitar la ley de Moisés y yo no he venido a añadir a la Ley de Moisés' [cf. Mt 5:17], y está escrito: "Donde hay un hijo, una hija no hereda" [cf. Nm 27:8]. Ella le dijo: "Deja que tu luz brille como una lámpara" [cf. Mt 5:16]. El rabino Gamaliel le dijo: "El asno llegó y le dio una coz a la lámpara"» (*b. Šabb.* 116b).

Procedente de la misma tradición encontramos una declaración en forma de proverbio que probablemente resume muy bien el punto de vista rabínico sobre la enseñanza de Jesús: «Desde el día que fuiste exiliado de tu tierra [es decir, la destrucción de Jerusalén en el año 70] la ley de Moisés ha sido abrogada, y la ley del *euangelion* ha sido entregada» (*b. Šabb.* 116b). De hecho, jugando con la palabra griega *euangelion*, los rabinos a veces se refiere a él como ʿ*awen gillayon* («la

falsedad del rollo») o la ʿ*awon gillayon* («la perversión del rollo»).

Lo más ofensivo para los rabinos era la afirmación evangélica de que Jesús era *Dios y el *Hijo del hombre (cf. Mc 14:61–62; Jn 19:7), que ascendería al cielo (cf. Jn 20:17). Se cuenta que el rabino Abahu (siglo III) afirmó en cierta ocasión: «Si un hombre te dice: "Yo soy Dios", es un mentiroso; [o] "Yo soy el hijo del hombre", al final lo lamentará; [o] "Ascenderé al cielo", el que diga tal cosa no lo hará» (*y. Taʿan.* 2:1). Nuevamente Abahu dice: «[Dios] dice… "Yo soy el primero", no tengo padre; "Yo soy el último", no tengo hijo» (*Ex. Rab.* 29:5 sobre Ex 20:2). Del mismo modo, el rabino Aha (siglo IV) declara: «Hay Uno que es único y no tiene un segundo; de hecho, no tiene hijo ni hermano, pero: "Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor uno es"». (*Deut. Rab.* 2:33 sobre Dt 6:4). «Hubo un hombre, hijo de una mujer, que se levantaría y buscaría hacerse a sí mismo Dios y llevar al error al mundo entero… Si dice que es Dios, miente; y en el futuro hará errar (que se marcha y al final regresa). Dice, pero no lo hará… ¡Ay! ¿Quiénes vivirán de esas personas que escuchan a ese hombre que se hace a sí mismo Dios?» (*Yalqut Shimoni* sobre Nm 23:7).

En otro lugar se nos dice que Moisés advierte a Israel que no debe esperar a «otro Moisés» que «vaya a levantarse y traer otra Ley del cielo» (*Deut. Rab.* 8:6 sobre Dt 30:11–12). Los rabinos predicen que «el "siervo" [es decir, Jesús] se inclinarán ante el [verdadero] Mesías» (*b. Sanh.* 61b). Detrás de esta afirmación se encuentra la visión cristiana de Jesús como siervo del Señor.

3.5. Sobre la crucifixión de Jesús. «En la víspera de la Pascua colgaron a Jesús el nazareno. Y un heraldo salió delante de él durante cuarenta días, diciendo: "va a ser apedreado, porque practicaba la hechicería y ha seducido y descarriado a Israel. Cualquiera que sepa algo a su favor, que venga y abogue en su nombre". Pero al no encontrar nada a su favor, lo colgaron en la víspera de la Pascua» (*b. Sanh.* 43a [cf. *t. Sanh.* 10:11; *y. Sanh.* 7:12; *Tg. Est.* 7:9]). «Lo llevaron al Bet Din [es decir, la Cámara de Juicio, tal vez el Sanedrín] y lo apedrearon… y lo colgaron en la víspera de la Pascua» (*b. Sanh.* 67a [cf. *y. Sanh.* 7:16]). La ejecución de Jesús «en la víspera de la Pascua» concuerda con la cronología de Juan (cf. Jn 18–19). «Balaam el cojo tenía treinta y tres años cuando Fineas el ladrón lo mató» (*b. Sanh.* 106b). Pese a que es algo que se cuestiona, «Fineas el ladrón» podría referirse a Poncio Pilato.

Si esto es así, el «Balaam» de treinta y tres años debe ser Jesús. «El ladrón fue capturado y lo colgaron en el patíbulo, y todos los que pasan dicen: "Parece que el gobernante ha sido colgado". Por lo tanto, se dice: "El que es colgado es una afrenta a Dios" [cf. Dt 21:23]» (*t. Sanh.* 9:7). Excluido del «mundo venidero» (*m. Sanh.* 10:2), Jesús hervirá en la inmundicia en la Gehena (*b. Giṭ.* 56b-57a).

3.6. Sobre la resurrección de Jesús. «Entonces fue y levantó a Jesús mediante encantamientos» (*b. Giṭ.* 57a, MS M). «¡Ay de aquel que es revivido por el nombre de Dios» (*b. Sanh.* 106a). Estas declaraciones forman parte de la acusación general de que Jesús era un mago. La acusación judía, registrada en Mateo 28:11–15, de que los discípulos de Jesús robaron su cadáver de la tumba y luego proclamaron que Jesús estaba vivo, no aparece en los escritos rabínicos, aunque Mateo refiere que estaba extendida entre los círculos judíos en el momento de escribirse el Evangelio («Este dicho se ha divulgado entre los judíos hasta el día de hoy». [Mt 28:15]).

3.7. Sobre la sanidad en el nombre de Jesús. «Sucedió en cierta ocasión que [Eliezer] ben Dama, el hijo de la hermana del rabino Ismael, fue mordido por una serpiente; y Jacob [¿Santiago?], natural de Kefar Sekania, vino a él en el nombre de Jesús ben Pantera. Pero el rabino Ismael no se lo permitió». Ismael continúa diciendo que es mejor morir en paz que ser sanado en el nombre de Jesús (*t. Ḥul.* 2:22–23 [cf. *y. Šabb.* 14:4; *y. 'Abod Zar.* 2:2; *b. 'Abod Zar*. 27b; *Eccles. Rab.* 10:5 § 1]).

En general, las tradiciones judías acerca de Jesús tienen un cierto valor histórico limitado para nuestro conocimiento acerca de Jesús, sobre todo a la hora de documentar que la oposición a Jesús durante su ministerio se basaba en la acusación de que era un mago, coaligado con Satanás, o que era un engañador de Israel. Arrojan más luz sobre las antiguas actitudes judías hacia el cristianismo que hacia el mismo Jesús. Los rabinos se preocupaban de advertir a los judíos de que se apartaran del cristianismo, al que consideraron como una amenaza persistente. Para ello, construyeron una polémica anticristiana que parodia los relatos del NT.

4. El Corán.

Jesús, su madre María, y sus discípulos son mencionados con frecuencia en el Corán (ca. ¿620–630? A. D.). La tradición árabe parece depender

de los Evangelios del NT, especialmente de Lucas (cf. Corán 3:37–41 con Lc 1:5–25, 57–79), y, posiblemente, algunas de las ideas que vinieron a expresarse en los escritos rabínicos. Un pasaje del Corán se refiere a la concepción virginal y el nacimiento de Jesús: «Y recuerda en el Libro a María, cuando se alejó a un lugar oriental y tomó, lejos de ellos, un velo. Le enviamos nuestro Espíritu, y este tomó ante ella la forma acabada de un mortal… Ella dijo: "¿Cómo tendré un muchacho si no me ha tocado un moral y no soy ligera?"… Ella quedó encinta y se retiró con el niño a un lugar apartado. Le llegaron los dolores del parto junto al tronco de la palmera. Exclamó: "¡Ojalá hubiese muerto antes de esto y estuviese completamente olvidada!" Pero Gabriel, desde abajo, le gritó: "¡No te entristezcas! A tus pies ha puesto tu Señor un arroyuelo"». (Corán 19:16–17, 20, 22–24 [véase también 66:12]).

Otro pasaje se refiere a la alimentación de los cinco mil: «Acordaos de cuando dijeron los Apóstoles: "¡Jesús, hijo de María! ¿Puede hacer descender tu Señor una mesa servida desde el cielo?". Respondió: "Temed a Dios, si sois creyentes". Dijeron: "Desearíamos comer de ella; nuestros corazones se tranquilizarían, sabríamos que nos has dicho la verdad y estaríamos entre los testimonios". Jesús, hijo de María, dijo: "¡Dios mío! ¡Señor! ¡Haznos descender una mesa servida desde el cielo que para el primero y el último de nosotros sea una fiesta y un prodigio procedente de Ti! ¡Provéenos, pues Tú eres el mejor de los proveedores!". Dios dijo: "Os la hago descender, pero a quien de entre vosotros no crea después, le castigaré con un tormento tal, que no volveré a castigar con él a nadie de los mundos"» (Corán 5:112–115 [cf. Jn 6:31–65]).

En otra parte Jesús niega la filiación divina: «Acordados de cuando Dios dijo: "Jesús, hijo de María, ¿has dicho acaso a los hombres 'Tomadme, junto a mi madre, como dos dioses, prescindiendo de Dios'?". Respondió: "¡Loor a Ti! No me incumbe decir lo que no es verdad; si lo hubiese dicho, lo sabrías; Tú sabes lo que hay en mi alma, pero yo no sé lo que hay en tu alma. Tú, Tú conoces perfectamente lo oculto"» (Corán 5:116 [véase también 4:171; 5:71, 75]).

Por último, el Corán describe la muerte y ascensión de Jesús: «Dios los ha marcado por su incredulidad; pocos son los que creen. Ellos no han creído, y han dicho, contra María, una calumnia enorme. Ellos dicen: "Ciertamente, nosotros hemos matado al Mesías, Jesús, hijo de

María, Enviado de Dios", pero no le mataron ni le crucificaron, pero a ellos se lo pareció. Quienes discuten y están en duda acerca de Jesús, no tienen conocimiento directo de él: siguen una opinión, pues, con certitud, no le mataron, al contrario, Dios le elevó hacia Él» (Corán 4:155–58). Según Ireneo, a Basílides se le atribuye una idea parecida: «Él [Cristo] apareció entonces sobre la tierra como un hombre, a las naciones de estos poderes, y obró milagros. Por lo cual él mismo no sufrió la muerte, pero Simón, un hombre de Cirene, siendo obligado, llevó la cruz en su lugar; de modo que este último siendo transfigurado por él, de tal manera que todos pensaran que era Jesús, fue crucificado, mientras el propio Jesús recibía la forma de Simón y allí, de pie, se reía de ellos» (*Haer.* 1.24.4). En suma, el Corán es importante para comprender la primitiva actitud musulmana hacia el cristianismo, pero debido a su distancia en el tiempo con Jesús y a su propósito de encajar a Jesús dentro de la línea de profetas musulmanes que culminó en Mahoma, tiene poco o ningún valor para nuestra conocimiento acerca del Jesús histórico.

En resumen, las referencias literarias antiguas a Jesús por parte de los autores no cristianos en general sirven para corroborar, pero no para complementar, elementos clave del retrato que de él se hace en los Evangelios canónicos. También son importantes a la hora de evaluar la hipótesis de la no historicidad, una opinión radical que surgió en la década de los 1800 que sostenía que Jesús no existió. De esta hipótesis no se ocupa el grueso principal de los estudios académicos, pero está muy extendida en los libros populares y en Internet, y forma una parte importante de la polémica anticristiana actual. Los testimonios sobre Jesús de autores antiguos no cristianos indican que Jesús de hecho existió, fundó un movimiento que continúa hasta el día de hoy, desarrolló un ministerio que desencadenó su crucifixión y es proclamado por la Iglesia como resucitado de entre los muertos.

Véase también EVANGELIOS APÓCRIFOS; JOSEFO; BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO; TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS.

BIBLIOGRAFÍA. **J. N. Birdsall,** «The Continuing Enigma of Josephus' Testimony about Jesus», *BJRL* 67 (1985) 609–22; **F. F. Bruce,** *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); **S. Byrskog,** «The Historicity of Jesus: How Do We Know That Jesus Existed?» en *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 3: *The*

Historical Jesus, ed. T. Holmén y S. E. Porter (Leiden: E. J. Brill, 2011) 2202–6; **J. H. Charlesworth,** *Jesus Within Judaism: New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (Nueva York: Doubleday, 1988); **J. M. Creed,** «The Slavonic Version of Josephus' History of the Jewish War», *HTR* 25 (1932) 277–319; **G. H. Dalman y H. Laible,** *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar, and the Liturgy of the Synagogue* (reimpr., Nueva York: Arno, 1973 [1893]); **R. Dunkerley,** *Beyond the Gospels* (Baltimore: Penguin, 1957); **C. A. Evans,** *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography* (NTTS 13; Leiden: E. J. Brill, 1989) 168–87; **L. H. Feldman,** «The Testimonium Flavium: The State of the Question», en *Christological Perspectives: Essays in Honor of Harvey K. McArthur*, ed. R. F. Berkey y S. A. Edwards (Nueva York: Pilgrim, 1982) 179–99, 288–93; **R. T. France,** *The Evidence for Jesus* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986); **M. Goldstein,** *Jesus in the Jewish Tradition* (Nueva York: Macmillan, 1950); **M. Harris,** «References to Jesus in Classical Authors», en *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, ed. D. Wenham (GP 5; Sheffield: JSOT Press, 1982) 275–324; ídem, *Three Crucial Questions About Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1994) parte 1; **R. T. Herford,** *Christianity in Talmud and Midrash* (reimpr., Nueva York: Ktav, 1975 [1903]); **J. Klausner,** *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*, trad. H. Danby (Nueva York: Macmillan, 1925) 18–56; **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 1: *The Roots of the Problem and the Person* (ABRL; Nueva York: Doubleday, 1991) 56–111 - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, 1: Las raíces del problema y de la persona (Estella: Verbo Divino, 1997); **S. Pines,** *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications* (Jerusalén: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971); **P. Schäfer,** *Jesus in the Talmud* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007); **G. N. Stanton,** «Jesus of Nazareth: A Magician and a False Prophet Who Deceived God's People?» en *Jesus of Nazareth, Lord and Christ*, ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 159–75; **G. Vermes,** «The Jesus-Notice of Josephus Re-examined», *JJS* 38 (1987) 1–10; **R. E. Van Voorst,** *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

C. A. Evans y R. E. Van Voorst

JESÚS HISTÓRICO. *Véase* BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO.

JONÁS, SEÑAL DE. *Véase* SEÑAL DE JONÁS.

JOSEFO

La importancia de los escritos de Josefo para el estudio de Jesús y los Evangelios difícilmente se puede exagerar. Josefo (nacido el 37 A. D.) nos ofrece una visión muy valiosa sobre instituciones como el templo, grupos como los *fariseos e individuos clave como *Herodes el Grande, *Pilato y Caifás. De hecho, gran parte de lo que sabemos sobre el llamado trasfondo del NT procede de Josefo. Sus escritos también son consultados habitualmente por estudiantes de arqueología, el judaísmo del Segundo Templo*, la Guerra judía y la historia romana en el imperio oriental. Sin embargo, los escritos de Josefo no están exentos de dificultades. Con los años, los estudiosos han cuestionado la confiabilidad de Josefo como historiador en parte debido a su tendencia a exagerar, sus aparentes sesgos, y sus actos moralmente cuestionables durante la revuelta judía contra Roma; y los pocos pasajes en los que se refiere a personajes relacionados con el cristianismo primitivo (incluido Jesús) muestran signos de haber sido manipulado por copistas posteriores.

1. Josefo: el hombre
2. Obras
3. Recepción
4. Estudios académicos
5. Relevancia para Jesús y los Evangelios

1. Josefo: el hombre.

Si bien la importancia de las obras de Josefo es innegable, su carácter sigue siendo controvertido por diversas razones. La descripción que hace de sí mismo como un niño prodigio con una gran educación que creció en los círculos aristocráticos y sacerdotales de *Jerusalén (*Vit.* 1–9) quizás solo resulte ligeramente desagradable para los lectores modernos. El relato autocomplaciente de sus hazañas como líder militar en *Galilea durante las primeras fases de la rebelión contra Roma (*Vit.* 284–286; *Bell.* 2.569–3.288; *Apion.* 1.48) podrían tomarse como poco más que un ejercicio de machismo, salvo por el hecho de que más tarde fue acusado por escrito, y al parecer con razón, de tiranía y brutalidad por cierto Justo de Tiberíades. Lo más preocupante es su relato de cómo llegó a entregarle a los romanos la ciudad galilea de Jotapata (*Bell.* 3.316–391) después de permitir que sus hombres lucharan hasta la muerte y de

alentar posteriormente a los últimos aristócratas que quedaban en la ciudad a cometer un suicidio colectivo bajo el pretexto de que él mismo seguiría inmediatamente su ejemplo. Más tarde declararía que había recibido la encomienda divina de informar a Vespasiano, el general romano contra quien luchaba, de que pronto sería elevada al rango de emperador (*Bell.* 3.400–402). Es discutible si esto es lo que sucedió en realidad, pero evidentemente los romanos estaban más que dispuestos a difundir la idea de que un profeta oriental había predicho el surgimiento de la casa de Flaviano (por ejemplo, Suetonio, *Vesp*. 5; Dion Casio, *Hist.* 66.1).

Para empeorar las cosas en cuanto a su reputación actual, Josefo aceptó entonces trabajar para los romanos como intérprete e informante (*Bell.* 5.325; 6.129; *Apion.* 1.49) y para tratar de persuadir a los insurgentes judíos de Jerusalén a que renunciaran a luchar antes de que fuera demasiado tarde (*Bell.* 5.114, 261, 361–419, 541; 6.94–110.365). Fue durante el desempeño de esa labor que más tarde afirmaría que llegó a asumir, basándose en el libro de Daniel, que Dios le había concedido el poder del imperio a los romanos, y que al resistirse a ellos los rebeldes estaban luchando, de hecho, contra la voluntad divina. Al concluir la guerra, cuando la inmensa mayoría de los supervivientes judíos se vio forzada a soportar las cargas más difíciles, incluidos la esclavitud y los impuestos elevados, Josefo fue recompensado con una extensión de tierra en Judea (*Vit.* 422, 425), la ciudadanía romana (de ahí su nombre «Flavio» Josefo), la antigua casa de Vespasiano en Roma para que viviera en ella y una pensión (*Vit.* 422–423). Más adelante también disfrutó del patrocinio de un cierto Epafrodito en Roma (*Ant.* 1.8–9; *Vit.* 430).

Fue durante este período que escribió las cuatro obras por las que es conocido en la actualidad, en las que se mostraba particularmente interesado en explicar la historia, religión y costumbres judías (lo que Josefo llama la *politeia* o «constitución» judía) de un modo que despertara los elogios de un público romano que, sobre todo después de la Primera Revuelta Judía, tendía a tener una concepción un tanto estrecha y llena de prejuicios sobre todo lo relacionado con los judíos. Actualmente resulta imposible determinar qué contacto pudo tener Josefo (si es que tuvo) con los círculos literarios e intelectuales de la *Roma flaviana, aunque es interesante observar que las obras de Josefo

se publicaron durante un período en que la sospecha imperial y el antagonismo hacia esos círculos estaban en su punto más álgido (por ejemplo, Suetonio, *Dom.* 10; Tácito, *Agr.* 2). Esta también fue una época de intensa hostilidad por parte de ciertos individuos judíos residentes en Roma que se mostraban resentidos por la evidente prosperidad de Josefo (*Vit.* 423–425, 428–429). En este contexto es posible entender la obra de Josefo como un intento permanente tanto de responder a sus críticos como de volver a definir su propia identidad como judío que vivía en Roma. No se conoce la fecha de la muerte de Josefo, aunque debe de haberse producido cerca del final del primer siglo de nuestra era.

2. Obras.

2.1. La Guerra de los Judíos. Esta obra (completado a mediados de los años 80) se compone de siete libros que abarcan los momentos previos a la rebelión contra Roma, comenzando ya en el siglo II a. C., el desarrollo de la guerra en sí, que culminó con la destrucción de Jerusalén, la quema del * templo y la supresión del último foco de resistencia en la fortaleza de Masada, en pleno desierto de Judea. En su relato de las causas y el curso de la guerra, Josefo desplaza la culpa del pueblo judíos en su conjunto e intenta colocarla sobre los hombros de un grupo pequeño y poco representativo de radicales (*Bell.* 1.9–12), cuyos crímenes atroces, dice, habían enajenado a Dios y le habían hecho abandonar el templo y la causa judía (*Bell.* 5.412). Josefo también exonera a Tito de cualquier responsabilidad directa de la destrucción del templo. Una versión más breve de la obra, compuesta originalmente en arameo (*Bell.* 1.3), había sido escrito como un medio de propaganda romana para desalentar la rebelión entre los habitantes de Partia, Babilonia y Arabia (*Bell.* 1.3, 6). La versión griega existente, basada al menos parcialmente en los registros de guerra imperiales (*Vit.* 342, 358), fue compuesta por Josefo con la ayuda de asistentes literarios (*Apion.* 1.50) en un estilo adecuado a los gustos cultivados de una audiencia grecorromana.

2.2. Las Antigüedades de los judíos. La segunda y más extensa obra de Josefo (completada alrededor del año 93) abarca toda la historia del pueblo judío, desde la creación del mundo hasta el estallido de la guerra en el año 66. Los once primeros libros de las *Antigüedades de los judíos* vuelvan a contar la historia de la Biblia Hebrea en forma de paráfrasis

helenizante ampliada. A pesar de sus muchos adornos de la narrativa bíblica con materiales tradicionales judíos y sus propias adiciones creativas, Josefo presenta el trabajo como una escrupulosa traducción de las Escrituras que sigue el modelo de la Septuaginta (*Ant.* 1.10–17). El resto de los veinte libros que componen la obra trata sobre la historia de los judíos hasta la propia época de Josefo. Este material se solapa con una parte importante de los dos primeros libros de la *Guerra de los judíos*, aunque Josefo parece haber cambiado de opinión sobre acerca de una serie de personas y grupos en el período comprendido entre la publicación de la *Guerra de los judíos* y las *Antigüedades de los judíos*. Herodes el Grande y algunos de los gobernantes asmoneos, por ejemplo, se presentan de forma mucho más sombría en esta última obra que en la primera. Este material también contiene la única referencia de Josefo a algunos de los personajes más importantes relacionados con los orígenes cristianos, entre ellos Jesús, *Juan el Bautista y Santiago, el hermano de Jesús (véase el apartado 5).

2.3. Vida. Esta breve obra autobiográfica fue publicada como un apéndice de las *Antigüedades de los judíos* en los años 90 del siglo I, pero sobre todo tiene que ver con el papel de Josefo como comandante de las fuerzas judías en Galilea, durante un período de cuatro o cinco meses, en la primera etapa de la guerra contra Roma. La obra es una respuesta a las acusaciones de Justo de Tiberíades de que Josefo se había comportado como un tirano cruel y despótico durante este período.

2.4. Contra Apión. Esta obra en dos volúmenes (acabada a mediados de los 90) es una defensa del judaísmo contra varias acusaciones calumniosas que parecen haber sido generalizadas en los círculos literarios de la Roma de finales del siglo I. Josefo defiende el relato publicado anteriormente en las *Antigüedades de los judíos* sobre la larga historia de los judíos, sus leyes y costumbres (*Apion.* 1.1–5), y replica a una serie de versiones salaces sobre los orígenes judíos, especialmente las propagadas por un erudito egipcio llamado «Apión». La obra culmina con un resumen de las leyes y prácticas judía y un elogio del legislador Moisés. El trabajo resulta particularmente valioso por las antiguas fuentes que cita Josefo, muchas de las cuales ya no existen en ningún otro lugar, y como ejemplo de la apologética antigua. Su retrato del judaísmo también es de alta calidad y gran utilidad para los estudiantes del judaísmo de este período.

3. Recepción.

Un hecho sobresaliente de los escritos de Josefo es que estos fueran preservados para la posteridad en su mayor parte no por eruditos judíos, sino por la iglesia. Las razones para ello tal vez no sean tan difíciles de entender. En el lado judío, a Josefo se le percibía como un traidor a la nación que había ido tan lejos que había llegado a sugerir la aprobación divina, e incluso el apoyo, al Imperio Romano y a la destrucción de Jerusalén por parte de este. A excepción de una paráfrasis hebrea de la *Guerra de los judíos* y parte de las *Antigüedades de los judíos* en el siglo X, llamada *Josipón*, hay pocas pruebas de que los judíos se apropiaran de Josefo hasta los tiempos modernos. Sin embargo, desde el establecimiento del estado de Israel, y especialmente desde 1967, Josefo se ha convertido en una ayuda importante para la renaciente *arqueología en la región. En el bando cristiano se ha hecho un gran uso de Josefo desde la antigüedad hasta nuestros días. Varios padres de la iglesia, especialmente Orígenes y Eusebio en los siglos III y IV, respectivamente, citaron ampliamente sus obras, y esto, junto con una adaptación latina de Hegesipo a finales del siglo IV, aseguró el perenne prestigio de sus obras. Es fácil comprender el interés cristiano en Josefo, sobre todo debido a la mención que hace de Jesús, Juan Bautista y otros muchos aspectos de los relatos bíblicos. No obstante, la apropiación cristiana de Josefo resulta muy problemática, ya que a menudo distorsiona el mensaje de sus escritos de manera significativa. El ejemplo más palmario de ello es el modo en que los eruditos cristianos tendieron a utilizar los escritos de Josefo, especialmente la *Guerra de los judíos*, para argumentar que Dios le había dado la espalda a los judíos como castigo por la muerte de Jesús. El propio Josefo no tenía nada que decir sobre este tema, por supuesto, e interpretó la destrucción del templo como una tragedia de la que se podía culpar en gran medida a un pequeño y poco representativo grupo de militantes equivocados. El hecho de que Josefo fuera un judío devoto que siguió defendiendo la antigüedad, nobleza y legitimidad de la fe judía fue algo que por lo general simplemente se ignoró.

4. Estudios académicos.

Desde el florecimiento moderno de los estudios bíblicos, y sobre todo del método histórico-crítico en la Europa del siglo XIX, Josefo ha pasado a

un primer plano como fuente destacada de información histórica. Por desgracia, muchos estudiosos han pretendido extraer «hechos» de Josefo en lugar de leer sus obras como un conjunto coherente. Esto ha llevado a una situación en la que una vez más la propia comprensión e interpretación de la historia por parte de Josefo han sido consideradas irrelevantes. Además, frecuentemente se ha malentendido o incorporado de forma ingenua la *Tendenz* o parcialidad de las obras de Josefo a las reconstrucciones del mundo del primer siglo. Sin embargo, quizás el acontecimiento más importante en la erudición más reciente sobre Josefo haya sido la creciente comprensión de Josefo como un historiador complejo y lleno de matices cuyos escritos, en no menor medida que los mismos Evangelios, necesitan ser entendidos en sus propios términos y no solo como un fuente de materia prima para beneficio de los interesados en los antecedentes históricos. La publicación de la *Concordancia Completa de Flavio Josefo* por K. Rengstorff (1973–1983) ha sido de particular importancia para la comprensión de Josefo como un autor con su propio uso particular de la lengua griega. La información derivada del estudio de la retórica y teorías críticas como el poscolonialismo también han permitido que los estudios académicos recientes apreciaran mejor la tarea en la que el propio Josefo se vio comprometido, y las considerables limitaciones bajo las que se vio forzado a trabajar como judío en Roma.

5. Relevancia para Jesús y los Evangelios.

Las obras de Josefo son importantes para el estudio de Jesús y los Evangelios por muchos motivos, aunque en todos los casos los estudiosos deben tener cuidado para comprender los aspectos narrativos, retóricos e ideológicos del proyecto de Josefo. Uno de los usos más habituales de Josefo es emplearlo para establecer el marco cronológico para todo el período comprendido entre el siglo II a. C. y la segunda mitad del siglo I A. D. (véase CRONOLOGÍA). La importancia de esto para el análisis del nacimiento del cristianismo es evidente, aunque hay una serie de lugares en los que la cronología de Josefo está en desacuerdo con los Evangelios. La más notoria de estas discrepancias, que hace poco probable que Lucas conociera los escritos de Josefo, se refiere a la datación del nacimiento de Jesús en relación con el censo de Quirino y la muerte de Herodes el Grande (véase NACIMIENTO DE JESÚS).

Otro uso importante de Josefo tiene que ver con nuestra comprensión del contexto cultural y religioso en el que tienen lugar las historias del Evangelio. Josefo es quien nos proporciona el relato más extenso de las estructuras e instituciones sociales del judaísmo del Segundo Templo tardío. Sus escritos dan una idea de cómo funcionaban el culto del templo, el sacerdocio, los festivales de peregrinación y el lugar de la ley en la vida judía. La relevancia de todo esto para comprender la relación de Jesús con el judaísmo de su época es evidente (véase JUDAÍSMO COMÚN).

Los escritos de Josefo también nos ayudan a desentrañar las complejas interrelaciones entre las diferentes clases y sectores de la sociedad judía, incluidos la familia de Herodes, los asmoneos, los sumos sacerdotes y las diferentes sectas (*fariseos, *saduceos, *esenios), así como la relación de todos ellos con los romanos que gobernaban en ese momento. El relato de los Evangelios del juicio y la ejecución de Jesús es uno solo de los ejemplos de cómo varios de estos grupos se unen de una manera que estaría mucho menos clara si no fuera por la orientación general que proporciona Josefo sobre cuestiones tales como la relación entre el templo, con sus sumos sacerdotes y gobernadores romanos como *Poncio Pilato (véase JUICIO DE JESÚS). Josefo también ofrece información sobre el clima político del primer siglo, las tensiones que iban aumentando y disminuyendo durante ese período y las actitudes de los diversos grupos frente a los romanos. Es en este sentido que Josefo describe también varias figuras *revolucionarias, algunas de las cuales podrían ser tomadas como ilustrativas de las expectativas que podían haber formado parte del movimiento de Jesús.

Los lectores cristianos de Josefo siempre se han sentido especialmente atraídos hacia determinados personajes de la época que aparecen tanto en Josefo como en los Evangelios. Entre esas personas están Herodes el Grande y gran parte de sus descendientes, Poncio Pilato y Anás y Caifás, pero sin duda el lugar de honor lo ocupan los pasajes mucho más breves que mencionan a Santiago, el hermano de Jesús (*Ant.* 20.200–202), Juan el Bautista (*Ant.* 18.116–119) y al propio Jesús (*Ant.* 18.63–64) (véase JESÚS EN LAS FUENTES NO CRISTIANAS). Este último pasaje, conocido como el *Testimonium Flavianum*, desgraciadamente ha sido manipulado por antiguos copistas cristianos que parecen haber adornado el relato para que sonara más cristiano. Sea

como fuere, el *Testimonium Flavianum* es importante porque es nuestra primera referencia extrabíblico y no cristiana a la persona y carrera de Jesús.

Véase también HELENISMO; DINASTÍA HERODIANA; JESÚS EN LAS FUENTES NO CRISTIANAS; JUDAÍSMO COMÚN; FARISEOS; PONCIO PILATO; MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS; ROMA; SADUCEOS.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Edmondson, S. Mason y J. Rives,** eds., *Flavius Josephus and Flavian Rome* (Oxford: Oxford University Press, 2005); **S. Mason,** ed., *Understanding Josephus: Seven Perspectives* (JSPSup 32; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); ídem, *Josephus and the New Testament* (2ª ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003); ídem, ed., *Flavius Josephus: Translation and Commentary* (10 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2000–2008); **J. S. McLaren,** *Turbulent Times? Josephus and Scholarship on Judea in the First Century CE* (JSPSup 29; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); **B. Niese,** *Flavii Josephi Opera* (7 vols.; Berlín: Weidmann, 1885–1895); **T. Rajak,** *Josephus: The Historian and His Society* (2ª ed.; Londres: Duckworth, 2007); **K. H. Rengstorf,** ed., *A Complete Concordance to Flavius Josephus* (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 1973–1983); **J. Sievers y G. Lembi,** eds., *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (JSJSup 104; Leiden: E. J. Brill 2005); **H. St. J. Thackeray et al.,** eds. y trad., *Josephus* (10 vols.; LCL; Cambridge, MA: Harvard University Press; Londres: Heinemann, 1926–1965).

P. Spilsbury

JUAN EL BAUTISTA

Juan el Bautista ocupa un papel programático como *profeta, bautizador y precursor de Jesús. Este artículo comienza con unas observaciones iniciales sobre las fuentes y los estudios, seguidas de un exposición del contexto judío de Juan. Posteriormente se ofrece un análisis de Juan tal como se le presenta en los Evangelios canónicos, complementado en algunos puntos por el breve relato de *Josefo en *Antigüedades de los judíos* 18.116–19.

1. Fuentes y estudios
2. El contexto judío y Juan
3. Juan en Mateo, Marcos y Lucas: textos, temas, trayectoria
4. Juan en el cuarto Evangelio: testigo de la Palabra

1. Fuentes y Estudios.

Las principales fuentes sobre Juan son los Evangelios canónicos, Hechos y *Antigüedades de los judíos* de Josefo (*Ant.* 18.116–19). Hay algunos breves referencias secundarias en obras apócrifas extracanónicas (por ejemplo, el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de los ebionitas*, el *Evangelio de los nazarenos* y el *Protoevangelio de Santiago*, todos ellos del siglo II). Juan es mencionado en los escritos de Justino Mártir, Tertuliano, Hipólito, Orígenes y otros padres de la iglesia, que siguen los relatos evangélicos. Hay breves referencias en las *Homilías pseudo-Clementinas* y *Reconocimientos* (escritas, como muy tarde, en el siglo IV) y en tradiciones posteriores en la literatura mandea. (Al citar fuentes bíblicas, este artículo sigue la NVI).

Los estudiosos suelen considerar a los principales textos y tradiciones como generalmente fiables, si bien observan y proponen ciertos desarrollos, tendencias y tensiones. Algunos sugieren que en algunos puntos la iglesia primitiva pudo haber modificado los materiales para subordinar a Juan a Jesús y para «cristianizarlo», con el fin de contrarrestar las incómodas y embarazosas evidencias de que su ministerio y el de sus discípulos fueron más extensos e independientes de lo que a los Evangelios les gustaría admitir (Tatum, 148–49). (Para una gráfica muy útil con todas las referencias a Juan en las fuentes primarias de los siglos I y II, véase Webb 1994, 185–86; entre los análisis relativamente sucintos de las fuentes, consúltese Scobie, 13–31; Hollenbach, ABD 3:887–90; Murphy, 3–13). No obstante, se ha observado que los respectivos retratos que hacen los Evangelios sinópticos de Juan no muestran señales evidentes de ser una invención de la iglesia primitiva. Los relatos encajan bien dentro del contexto judío del Segundo Templo, son corroborados por el breve relato de Josefo y se basan en tradiciones que eran verificables o por el contrario falseables por parte de quienes se sintieron atraídos por el ministerio de Juan (véase 1991b Webb, 87–88). Por consenso general, la representación de Juan en el cuarto Evangelio es muy peculiar, sobre todo porque está teológicamente más desarrollada; sin embargo, su valor histórico es importante, ya que ofrece un uso propio y notable de tradiciones relacionadas con Juan.

En los últimos veinte años, la literatura académica sobre Juan ha seguido creciendo a un ritmo considerable, como bien atestiguan las notas y la bibliografía de la selección de entradas de la bibliografía de

este artículo. Uno se encuentra con estudios variados y a menudo solapados sobre el Juan histórico (Ernst, 265–346; Meier, 17–233; Tatum 105–68; Webb 1991b, 1994, 2000; Theissen y Merz, 196–213; Keener 2009, 165–77, 482–88), aspectos del contexto judío de Juan (Webb 1991b; Chilton 1997, 2002; Taylor) y análisis detallados de Juan en los Evangelios y otras fuentes (Wink; Ernst, 1–263; Webb 1991b, 29–91; Lupieri; Tatum, 25–104; Müller, 100–197; Murphy). G. Yamasaki ofrece una breve historia de la investigación (Yamasaki, 12–32).

2. El contexto judío y Juan.

2.1. La inmersión judía y el bautismo de Juan. Juan predicó y practicó el *bautismo en agua tras el *arrepentimiento. Se han establecido comparaciones que han resultado ser muy útiles con las abluciones judías (lavamientos), incluidas las inmersiones, y entre las obras más completas y útiles sigue estando la monografía de R. L. Webb publicada en 1991 *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historial Study (*Juan el bautizador y profeta: estudio socio-histórico). En ella señala que en el período del judaísmo del Segundo Templo las abluciones autoadministradas y recurrentes, tales como el lavamiento de manos, el lavamiento de pies y los bañarse funcionaban principalmente para limpiar y restaurar de la impureza, y también para mantener la pureza, y que tenían distintos grados de importancia para el sacerdocio del templo de Jerusalén, los fariseos, los esenios y los seguidores de una figura profética llamada Banus (véase PURO E IMPURO). La inmersión en especial podía relacionarse con el arrepentimiento, el perdón y la conversión; podía llevarse a cabo en los ríos (por ejemplo, OrSib 4:162–70), incluido el Jordán, y en algunos casos es posible que llevara implícita una crítica al culto y las autoridades del *templo (por ejemplo, por parte de los esenios) (Webb 1991b, 108–32). En Qumrán la inmersión se realizaba en primer lugar para purificar de la contaminación causada por el *pecado, que demostraba su eficacia mediante la vida virtuosa, y en segundo lugar como iniciación y permanencia dentro del *Israel verdadero/puro (1991b Webb, 133–62). (Para más información sobre las inmersiones judías y Juan, véase Ferguson, 84–89, que incluye el bautismo de prosélitos, cuya existencia antes del año 70 resulta incierta).

El bautismo de Juan (véase el apartado 3.3) consistía en la inmersión

realizada por el mismo Juan (en lugar de ser autoadministrada) en el río Jordán. En ella se tiene presente el arrepentimiento en relación con (1) el perdón de Dios por mediación del bautismo de Juan (que tal vez llevaba implícita una crítica al sistema de sacrificios y el establecimiento del templo); (2) la purificación de la inmundicia; (3) una vida nueva y justa delante de Dios; y (4) la iniciación en un grupo distintivo reunido en torno a Juan, cuyas prácticas incluían el *ayuno, la *oración y el bautismo (Mc 2:18; Lc 11:1; cf. Hch 18:24–28; 19:1–7). El bautismo de Juan también prefiguraba y se preparaba para un bautismo más importante todavía de un personaje poderoso que completaría el rito del Bautista mediante el bautismo «con el Espíritu Santo y fuego» (Mt 3:11; Lc 3:16). El bautismo de Juan separaba a los arrepentidos de los impenitentes; y los primeros, preparados para recibir el ministerio de restauración de ese personaje, componen el verdadero Israel (sobre lo anterior, véase Webb 1991b, 163–216; 1994, 187–97; 2000; Ferguson, 89–96). Por tanto, si bien mantiene cierta continuidad con las abluciones judías, el bautismo de Juan invitaba al arrepentimiento colectivo y a la disposición a entrar en el nuevo reino y comunidad venideros.

No todo el mundo mantiene este punto de vista del bautismo de Juan como profético, iniciático y escatológico. B. Chilton (1997; 2002, 26–39) es uno de los que rechazan diversos aspectos de esta valoración, tales como que el bautismo de Juan fuera para la conversión o la purificación permanente, y defiende que se trataba de una inmersión ritual para la purificación que podía repetirse tras volver a la senda de la justicia (véase Josefo, *Ant.* 18.117) (véase también Taylor, 49–100). Una posición intermedia es la que describe C. Evans, quien argumenta que la práctica bautismal de Juan podía haber sido escatológica y profética e incluir también abluciones para la purificación que no tuvieran tales dimensiones.

2.2. Profetas judíos, figuras de restauración y juicio y Juan. En el centro del perfil popular de Juan como profeta (por ejemplo, Mt 21:26; Mc 11:32; Lc 20:6) encontramos un aspecto sociopolítico y religioso, en particular, la proclamación de una figura inminente, y estos elementos pueden verse en relación con su contexto judío en general. Basándose en gran medida en Josefo, Webb propone que había tres tipos principales de figuras proféticas en el judaísmo del Segundo Templo: (1) los profetas clericales, que eran sacerdotales y pertenecían a la clase alta; (2) los

profetas sapienciales, salidos de entre los intelectuales (por ejemplo, los esenios y quizás también los fariseos); (3) los profetas populares de orientación escatológica, ya fueran (a) profetas que encabezaban los movimientos y a menudo recordaban el pasado de Israel (por ejemplo, una invocación basada en el desierto del éxodo y la conquista), que hacían una crítica sociopolítica y predecían la liberación divina inminente, o (b) profetas populares más solitarios, que a menudo tenían que ver con manifestaciones en contra de Jerusalén y su templo y que predecían una liberación más militar (Webb 1991b, 307–48) (véase MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS).

El hecho de que Josefo describa a los profetas populares «mandando», «persuadiendo» y «prometedores» a sus seguidores y que utilice «mandando» en su breve relato de Juan el Bautista le sugiere a Webb que Juan podría clasificarse dentro de este grupo, y específicamente entre los profetas líderes (Webb 1991b, 349–78; pero cf. Meier, 98–99n188; Chilton 2002, 26–39). Por otra parte, diversos aspectos de las actividades bautismales de Juan, como por ejemplo que se llevaran a cabo en el desierto, la presencia de multitudes, el rito de iniciación y entrada a un Israel puro/verdadero, la esperanza en la purificación, restauración y discípulos de Israel, conllevaban unas implicaciones sociopolíticas muy vivas. De hecho, Juan fue objeto de la oposición coordinada de Herodes Antipas (Mt 14:3–12; Mc 6:17–29), seguramente también del *establishment* del templo y, en consecuencia, de los supervisores romanos (sobre el perfil profético de Juan, véanse también los antecedentes tipológicos y escriturales examinados en Evans, 46–61).

Además, los Evangelios sinópticos indican que el foco de la predicación de Juan recaía en uno que vendría detrás de él y traería restauración y juicio. La identidad exacta, la actividad y la comprensión que tenía Juan de esta figura han sido objeto de muchos estudios académicos. Entre los antecedentes de figuras veterotestamentarias y del judaísmo del Segundo Templo con las que se podría correlacionar se encuentran Yahvé, el mesías davídico, el mesías aarónico, Miguel/ Melquisedec, el hijo del hombre, y Elías redivivo (Webb 1991b, 219–60) (véase CRISTO; HIJO DE DAVID).

2.3. Los esenios/Qumrán y Juan. Se le ha dado mucha importancia a las posibles conexiones entre Juan y la comunidad *esenia de Qumrán

(véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO). Se ha llegado incluso a sugerir que Juan fue en tiempos un novicio esenio (Steinmann, 58–61); pero esto es especulativo y poco probable. Hasta cierto punto se pueden hacer comparaciones sobre la base de ciertas similitudes generales, por ejemplo, el contexto general del sectarismo dentro del judaísmo del Segundo Templo; la proximidad entre el desierto y la ubicación del Jordán; la perspectiva escatológica, como una visión del juicio divino y de la división entre justos e injustos. Otras características comunes incluyen Isaías 40:3 como un texto que informa sobre la identidad y el destino (cf. Mt 3:3; Mc 1:2–3; Lc 3:4, y 1QS VIII, 14); la práctica de la inmersión; tal vez un ascetismo compartido (CD-A XII, 12–14 menciona miel y langostas); y posiblemente lazos con y crítica del culto del templo de Jerusalén y el sacerdocio. Sin embargo, en muchos de estos casos un examen más detenido revela diferencias considerables en los detalles. Por otra parte, en varios aspectos sustanciales se puede diferenciar a Juan de la comunidad de Qumrán. Por ejemplo, él mantenía un perfil muy público como figura profética, y su bautismo tenía unas dimensiones diferentes a las inmersiones en Qumrán. (Véanse también las evaluaciones críticas en Kazmierski, 25–30; Taylor, 15–48; Stegemann, 221–25;. McDonald, 54–61)

2.4. Josefo y Juan. En general se acepta que el breve relato que hace *Josefo de las actividades de Juan y su destino bajo el gobierno de Herodes Antipas, tetrarca de *Galilea y Perea (*Ant.* 18:116–19), es auténtico y fiable (Webb 1991b, 31–45, 165–68; Lupieri, 449–55; Meier, 56–62) (véase DINASTÍA HERODIANA). Sin embargo, a Juan se le describe más como «un filósofo moral popular al estilo grecorromano» (Meier, 61) que como la figura profética judía de los Evangelios, lo que estaría en consonancia con la forma en que Josefo minimiza los elementos apocalípticos y sociopolíticos en su presentación de los asuntos judíos ante Roma. Tampoco se conecta nunca a Juan con Jesús, a quien Josefo menciona brevemente en un pasaje anterior sobre el que existe no poca polémica (*Ant.* 18.63–64). El relato se relaciona con un conflicto más amplio entre el rey nabateo Aretas IV y Herodes Antipas (*Ant.* 18.109–15), precipitado en parte por una disputa fronteriza y por la decisión de Herodes para despedir a su esposa, que era hija de Aretas, con el fin de casarse con la esposa de su hermano, Herodías (cf. Mt 14:3–13; Mc 6:17–29) (véase el apartado 3.7).

Según Josefo (*Ant.* 18.116–19), Juan, llamado el Bautista, era «un buen hombre» que mandó a los judíos que vivieran una vida virtuosa, practicaran la justicia hacia los demás y la piedad hacia Dios, y los congregó en el bautismo. El bautismo era aceptable para Dios, no como una búsqueda del perdón por los pecados cometidos, sino como una purificación del cuerpo después de que el alma ya hubiera sido limpiada al responder al llamamiento de Juan a una vida justa. Cuando otros (sin que se aclare su identidad) se unieron a la multitud de Juan, y la gente fue movida por sus palabras, Herodes temió una lucha y consideró prudente actuar de manera preventiva antes de que se produjera un levantamiento. Así pues, Juan fue llevado a Maqueronte, la fortaleza de Herodes y su residencia al este del Mar Muerto, al sur de Perea, y allí fue ejecutado. Josefo cuenta que el pueblo consideró la posterior derrota del ejército de Herodes a manos de las huestes de Aretas como una reivindicación divina de Juan (*Ant.* 18.116), una indicación de la consideración con la que lo recordaban.

3. Juan en Mateo, Marcos y Lucas: textos, temas, trayectoria.

Juan ocupa un lugar destacado en Mateo, Marcos y Lucas (los Evangelios sinópticos) tanto en un sentido corriente como distintivo. El objetivo de lo que sigue a continuación es tener en cuenta los diversos aspectos de la representación de Juan en los Evangelios sinópticos en cuanto a los textos, temas principales y trayectoria que se tienen presentes (cf. Murphy, 41–84).

3.1. Orígenes de Juan (Lc 2:1). Solo Lucas 1 narra los asombrosos orígenes de Juan, incluidos la anunciación angélica y su concepción (Lc 1:8–25), nacimiento, circuncisión, nombre, profecía de su padre Zacarías y juventud (Lc 1:57–80). Esto tiene su paralelo en la recitación de los espectaculares orígenes terrenales del propio Jesús (Lc 1:26–38; 2:1–52), y los dos se conectan gracias al encuentro de sus madres y parientas, Elisabet y María (Lc 1:39–56) (véase Murphy, 42–49). La secuencia, longitud y ciertos detalles de los respectivos relatos señalan claramente que Juan desempeñará un papel formativo, aunque de apoyo, en el despliegue del drama divino centrado en Jesús. Así, por ejemplo, Juan procede de una familia *sacerdotal, está lleno del Espíritu Santo, y es «profeta del Altísimo» (Lc 1:5, 15, 76); sin embargo, Jesús es de linaje real, concebido por el *Espíritu Santo e «Hijo del Altísimo» e *»Hijo de

Dios» (Lc 1:32, 35).

La escena que se contempla abarca y yuxtapone la esfera celestial (por ejemplo, Gabriel es enviado desde «la presencia de Dios» [Lc 1:19]) y la esfera terrenal (por ejemplo, el contexto del templo de Jerusalén «en los días de Herodes, rey de Judea», y del emperador romano Augusto [Lc 1:5, 8–20; 2:1–2]), que ya da a entender la del statu quo político y religioso (Lc 1:51–53; 2:1–2). En el centro se encuentran un temeroso Zacarías y una estéril Elisabet, atrapados en la enormidad de todo cuanto acontece (Lc 1:6–7). Y saliendo de ellos está el inesperado hijo que se llamará «Juan» (Lc 1:13, 59–63), de quien se predice que será «grande delante del Señor», lleno del «espíritu y el poder de Elías» y equipado para su papel como alguien que «hará que muchos israelitas se vuelvan al Señor su Dios… [y] preparará un pueblo bien dispuesto para recibir al Señor» (Lc 1:15–17 [cf. Mal 2:6–7; 3:1; 4:5–6; Eclo 48:1, 10]). La descripción de Juan también evoca conexiones con el sacerdocio del templo, los nazareos, Sansón y Samuel (Lc 1:15; 7:33; cf. Lv 10:8–9; Nm 6:1–21; Jue 13:2–7; 1 Sm 1:11) y por lo tanto pone de relieve su papel divinamente sancionado en el avance del reino de Dios.

En respuesta al temor popular y a la especulación sobre Juan (Lc 1:65–66), la profecía de Zacarías (Lc 1:67–79) evoca el éxodo y otras imágenes al ensalzar a Dios como cumplidor de las promesas, la fidelidad a la alianza y la redención a través de un salvador davídico, al tiempo que reitera el papel preparatorio y de apoyo de su hijo en todo esto (Lc 1:15–17, 31–38; 3:4–6; véase Is 40:3–6; Mal 3:1). El niño Juan, como Jesús, seguirá siendo fortalecido por el Espíritu para su vocación, y se queda en el desierto hasta el momento de su revelación pública a Israel (Lc 1:80; cf. Lc 2:40–52; véase también Gn 21:20–21; Jue 13:24–25; 1 Sm 2:26).

3.2. Aparición de Juan en el desierto (Mt 3:1–6; Mc 1:2–6; Lc 3:1–6). Los Evangelios sinópticos narran vívidamente la llegada de Juan y su actividad «en el desierto» (véase MONTAÑA Y DESIERTO). El hecho de que Mateo pueda concretar que se trata del «desierto de Judea» (Mt 3:1), que Lucas dé a entender una zona más amplia (Lc 3:1), y que de hecho el cuarto Evangelio mencione «Betania, al otro lado del río Jordán» en Perea (Jn 1:28; cf. Jn 3:26; 10:40) y «Enón cerca de Salín» (Jn 3:23) sugiere que Juan estaba muy activo por todo el territorio alrededor del Jordán. (Sobre los lugares relacionados con Juan, véase Murphy-

O’Connor.)

A Juan se le identifica como «el Bautista» (Mt 3:1) o «el Bautizador» (Mc 1:4) y también como «hijo de Zacarías» (Lc 3:2). En esencia, está «predicando el bautismo de arrepentimiento para el perdón de pecados» (así lo indica Mc 1:4; Lc 3:3), e instando a la gente con estas palabras: «Arrepentíos, porque el reino de los cielos está cerca [o “por llegar”]» (Mt 3:2 [cf. las palabras de Jesús en Mt 4:17]). Como tal, se le considera como la persona que había anticipado Isaías al anunciar: «Preparad en el desierto un camino para el SEÑOR; enderezad en la estepa un sendero para nuestro Dios» (Mt 3:3; Mc 1:3; Lc 3:4; cf. Is 40:3).

De hecho, el Evangelio de Marcos se inicia con la dramática declaración de que con el «Comienzo del evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios» (Mc 1:1), lo que Isaías y, por extensión, todo el AT (cf. Ex 23:20; Is 40:3; Mal 3:1) habían previsto y Juan ahora anuncia, se cumple. En conjunto, las conexiones veterotestamentarias, el marco en el desierto y los consiguientes actos insinúan que el éxodo de Israel y su entrada, el *exilio y la restauración, encuentran su manifestación plena en la subsiguiente vida y ministerio de Jesús. Además, el impacto incluye a todo el Imperio Romano, tal como indica el marco geopolítico general de Lucas y la prolongada cita de Isaías (Lc 3:1–6; cf. Is 40:3–5).

Tanto Mateo como Marcos describen la apariencia ascética de Juan y también indican que la respuesta popular fue generalizada (Mt 3:4–6; Mc 1:5–6). La ropa de Juan, de pelo de camello y acompañado con un cinturón de cuero, evoca el modo de vestir característico de los profetas del AT (por ejemplo, Zac 13:4; Heb 11:37), quizás de Elías en particular (2 Re 1:8), e insinúa todavía más el rechazo profético al gobierno impío y un llamamiento al arrepentimiento y la restauración.

La dieta de langostas y miel silvestre probablemente subraya la austeridad y abnegación de Juan, y quizás sea comparable con la del profeta Banus (Josefo, *Vit.* 11) (Taylor, 34–35; sobre la dieta de Juan, véase Kelhoffer). Algunos han sugerido que el ascetismo de Juan en el desierto denota su alienación y oposición al *establishment* del templo (véase Kraeling, 15–27; Hollenbach 1979, 852–56). En cualquier caso, su apariencia y actividad en el desierto son un evento con una gran carga teológica y política.

3.3. La predicación de Juan (Mt 3:7–12; Mc 1:7–8; Lc 3:7–18). Juan predica el bautismo de arrepentimiento. De este modo, según

Mateo 3:7–10 y Lucas 3:7–9, identifica y reprende a la «camada de víboras», esto es, muchos *fariseos y *saduceos (Mt 3:7) y «las multitudes» (Lc 3:7), que buscaba el bautismo y la liberación de la ira venidera en virtud de su condición de hijos de *Abraham. Juan advierte que Dios puede levantar a otros como hijos de Abraham, y que «El hacha ya está puesta a la raíz de los árboles» (Mt 3:10; Lc 3:9 [cf. Is 10:33–34; 32:19; Sab 4:3–5; Eclo 6:3]), y que pende sobre ellos el juicio inminente (cf. Lc 13:6–9; también Mt 21:18–19; Mc 11:12–14). La tradición, la etnicidad e incluso formar parte de la alianza no son suficientes en sí mismo.

Solo Lucas capta la tensión y la confusión y delimita aún más a las personas implicadas al relatar las indagaciones de las multitudes, los publicanos y los soldados (Lc 3:10–14; Lc 7:29). La respuesta polémica de Juan, exigiendo que no abusen de sus posesiones, privilegios y poder, es un anticipo de la ética y la economía de la proclamación de Jesús sobre el reino y provoca preguntas respecto a si Juan pudiera ser el Mesías (Lc 3:15). (J. Meier correlaciona este pasaje con *Ant.* 18.118 de Josefo al especular sobre la posibilidad de que los publicanos y los soldados podían haber estado entre «los otros» mencionados por Josefo [Meier, 61–62]).

La predicación de Juan se centra en la inminente llegada de uno «más poderoso» que el propio Juan, de quien es indigno, y que bautizará no con agua sino con el Espíritu Santo (Mc 1:7–8) y fuego (Mt 3:11–12; Lc 3:16). Mateo y Lucas añaden inmediatamente la evocadora ilustración de una era (Mt 3:12; Lc 3:17). Como se ha señalado anteriormente (véase el apartado 2.2), se discute mucho sobre la identidad y actividad de este personaje en relación con diversas figuras judías precedentes. De estas, la más importante es Yahvé, muy por encima de todas las demás, pero obrando a través de ellas, sobre todo del mesías davídico y el *Hijo del Hombre, que recibe y posiblemente otorga el Espíritu Santo. Esto encaja bien con la dimensión fundamentalmente teocéntrica de la proclamación de Juan de un poderoso agente humano (como sugiere la imagen de desatar las sandalias) que bautizará con el Espíritu Santo y fuego.

Se discute si Juan prevé un único bautismo que purifica y empodera o un doble bautismo de restauración sobre los arrepentidos/justos y de juicio sobre los impenitentes/injustos (cf. Turner, 115–16; y Webb 1991a; 1991b, 289–300). En cualquier caso, la predicación de Juan de la

«buena noticia» (Lc 3:18) instó al arrepentimiento y señaló a una figura inminente a la que los Evangelios identifican con Jesús, y cuyo ministerio posterior establece una división en el destino de las personas.

3.4. El bautismo de Jesús por parte de Juan (Mt 3:13–17; Mc 1:9–11; Lc 3:21–22). Marcos y Mateo dan fe del trascendental momento en que Juan bautiza a Jesús; en Lucas su participación debe inferirse. Solo Mateo menciona el intento de Juan por invertir los papeles y ser bautizado por Jesús, y la insistencia de este en que su bautismo por Juan es para «cumplir toda justicia» (Mt 3:15; cf. Mt 21:32). Algunos ven aquí un intento torpe de parte de la iglesia primitiva de abordar la vergüenza de la subordinación de Jesús a Juan y cualquier implicación de que Jesús necesitaba arrepentirse de su pecado (por ejemplo, Tatum 148–49; Murphy, 59–60). Sin embargo, el relato da testimonio de sus respectivos papeles dentro del drama divino que se va desplegando: la fidelidad de Dios basada en la alianza (su justicia) encuentra su expresión en el bautismo de Juan, que es la unción divina y el inicio del ministerio de redención y restauración de Jesús.

Que Lucas relate el arresto de Juan inmediatamente antes de su relato del bautismo de Jesús (Lc 3:19–20) y, a continuación, afirme que Jesús «había sido bautizado», sin especificar a Juan como el agente (Lc 3:21), también se toma a veces como una prueba más de que la iglesia primitiva trataba de compensar su vergüenza distanciando a Jesús de Juan (Tatum, 148–49). Sin embargo, el relato bautismal de Lucas comienza reubicando el lector en un escenario que en sí precede al arresto de Juan, y del que razonablemente se podría inferir que Jesús estaba incluido en un bautismo administrado por Juan.

Algo fundamental en el bautismo de Jesús es la «experiencia reveladora» (Murphy, 27) que se produce al salir del del agua (Mt 3:16; Mc 1:10), mientras «oraba» (Lc 3:21). Con algunos matices sutiles, los Evangelios dan testimonio de un cielo abierto («desgarrado» [Mc 1:10]), del descenso del Espíritu y de una voz celestial que reafirma a Jesús de esta manera: «Este es mi Hijo amado; estoy muy complacido con él» (Mt 3:16–17; Mc 1:10–11; Lc 3:21–22) (alternativamente, «mi Hijo, el Amado»; Mt 3:17 tiene «con el cual»; cf. Mt 17:5; Mc 9:7; Lc 9:34–35; véase también el Sal 2:7; Is 42:1). Que en Mateo 3:17 la voz declare «este es» en lugar de «tú eres» puede implicar que no solo Jesús, sino también Juan y posiblemente otros, escucharon la declaración divina. Lo

que se contempla, pues, es una revelación divina y la afirmación de la filiación de Jesús; su unción y encomendación; y la interacción de Padre, Hijo y Espíritu. En conjunto, esto señala la enormidad teopolítica de la identidad e inminente *misión de Jesús.

3.5. Los discípulos de Juan y el ministerio de Jesús (Mt 9:14–17; Mc 2:18–22; Lc 5:33–39). Tanto Juan como Jesús tienen discípulos, y un problema que surge durante el ministerio de Jesús en Galilea es por qué ayunan los discípulos de Juan («ayunan y oran con frecuencia» [Lc 5:33]), y los discípulos de Jesús no lo hacen. Las sutiles variaciones sinópticas en cuanto a participantes y al alcance de la discusión dan a entender que había confusión, ya que los implicados intentan determinar y diferenciar las respectivas identidades y actividades de Juan y Jesús.

En respuesta, Jesús ofrece tres breves ilustraciones en la que aparece un novio, un vestido y unos odres. De esta forma, da a entender la naturaleza abundante, incontenible y de celebración del *reino de Dios, que fue anunciada por Juan y ahora es dado a conocer y se activa en su propia vida y ministerio. Visto así, el relato no tiene porqué ser interpretado como una orden de efecto retroactivo para un marcado cambio de la piedad y práctica judía (Juan) a la de los primeros cristianos. Por el contrario, en el movimiento de la edad antigua a la nueva, tanto Juan (el padrino del novio) como Jesús (el novio) juegan un papel importante dentro de la providencia de un Dios que guarda el pacto y se muestra inmensamente benéfico.

Desde este punto de vista, se puede afirmar que el ministerio de Juan supuso un importante y solapado contexto inicial para el de Jesús. Sin embargo, decir que Jesús era un discípulo de Juan, deduciendo esto de su aceptación del bautismo de Juan, la aprobación de su ministerio (véase el apartado 3.10) y la interacción con la actividad bautismal de Juan (véase el punto 4.4), y que luego se separó del movimiento del Bautista (véase Tatum, 151–53) requiere de una delimitación cuidadosa y matizada de términos y categorías que van evolucionando (por ejemplo, «discípulo» y «ministerio») y se arriesga a constreñir la dinámica economía divina en la que ambos, Juan y Jesús, se encuentran. (Sobre el tema de Jesús como discípulo de Juan, véase Badke; Meier, 116–30; sobre su relación en un sentido más amplio, véase Meier, 100–233; Webb 1994; Dapaah; Allison, 205–20, incluida la interacción con Theissen y Merz, 208–11.)

3.6. La pregunta de Juan, el testimonio de Jesús y su generación (Mt 11:2–19; Lc 7:18–35). Una sustancial sección tripartita tanto en Mateo como en Lucas comienza con un Juan encarcelado que responde a las noticias sobre las extraordinarias actividades de Jesús enviando a sus discípulos para que le pregunten: «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?» (Mt 11:3; dos veces en Lc 7:19–20; cf. Lc 3:15). En cualquier interpretación de esta pregunta, por ejemplo como conmovedora y angustiante por parte de Juan o como incómoda para los evangelistas y la iglesia primitiva al sugerir un Juan perplejo o más independiente, mucho depende de cómo se considere la situación, motivación y entonación Juan, y también la correlación de la pregunta con sus comentarios anteriores sobre la ira venidera (Mt 3:7–10; Lc 3:7–9) y el agente inminente de Dios (Mt 3:11–12; Mc 1:7–8; Lc 3:15–18). Una evaluación general razonable es que las expectativas de Juan de restauración, y especialmente de juicio, tienen que calibrarse nuevamente a medida que se va desarrollando la naturaleza asombrosa del acogedor e inclusivo ministerio de renovación de Jesús (por ejemplo, Lc 7:1–17).

Esto se ve corroborado por la respuesta contundente de Jesús, que evoca las buenas nuevas de Isaías sobre el rescate de Israel del exilio y la restauración (véase Is 29:18–19; 35:5–6; 42:7; 61:1–2; cf. Lc 4:16–20) al señalar sus propias obras portentosas (por ejemplo, la curación de los *ciegos, los cojos y los sordos y la resurrección de los muertos), y la predicación a los pobres como prueba de su identidad y su papel como Mesías (Mt 11:2). Las posterior bienaventuranza de Jesús, expresada en singular y por tanto dando a entender que puede tener en mente a Juan (Mt 11:6; Lc 7:23), exige una evaluación que evita tropezar con las nuevas realidades radicales de su misión.

El subsiguiente testimonio público de Jesús a Juan igualmente invita a la reflexión (Mt 11:7–15; Lc 7:24–30). Proclama a Juan como un profeta y más que un profeta. Juan es aquel que la Escritura anticipaba como la persona que prepararía el camino del Señor (cf. Ex 23:20; Mal 3:1), insuperable para cualquier otro ser humano; él es el punto y final de la ley y los profetas y también el punto de partida para el reino de los cielos/Dios; y, añade Mateo, él es el *Elías que había de venir (Mt 11:14; cf. Mal 3:1, 4:5).

El austero *testimonio de Juan en el desierto contrastaba y

polemizaba con los reyes finamente vestidos que vivían en un lujo interesado. Aquí la imagen de «una caña sacudida por el viento» (Mt 11:7; Lc 7:24) probablemente sea una crítica velada a Herodes Antipas, que utiliza la caña como su símbolo (Theissen, 26–42), encarceló y ejecutó a Juan (véase 3.7), y tipificaba a aquellos que de forma violenta y vana trataban de apoderarse del reino de Dios.

Tal como se deduce de las provocadoras parábolas posteriores de Jesús (Mt 11:16–19; Lc 7:31–35), esta generación equívoca reprocha la austeridad de Juan a la vez que demoniza el presunto despilfarro del Hijo del Hombre, y por lo tanto se encuentran en peligro de rechazar ciegamente el anuncio del desierto y su manifestación práctica en el reino de Dios que se va desplegando.

3.7. El encarcelamiento y la ejecución de Juan (Mt 14:1–12; Mc 6:14–29; Lc 9:7–9 [cf. Lc 3:19–20]). El encarcelamiento y la muerte de Juan han sido objeto de un extenso análisis académico desde el punto de vista histórico, de la crítica de las tradiciones, literario y desde otros ángulos (por ejemplo, Hoehner, 110–71; Meier, 171–76; Hartmann; Murphy, 69–73; Cummins). Muchos estudiosos afirman la existencia de un «núcleo histórico» común centrada en la condena pública de Juan por Herodes Antipas debido a su matrimonio ilegal con la esposa de su hermano, Herodías (Mt 14:3–4; Mc 6:17–18; Lc 3:19–20; cf. Lv 18:16; 20:21), sin dejar de reconocer las dimensiones teológicas y narrativas irreducibles que están en juego.

En los relatos de Mateo y Marcos (Mt 14:1–12; Mc 6:14–29) hay una interacción irónica entre Juan, Jesús y Herodes Antipas, un «rey» a sus propios ojos (Mc 6:14), aunque técnicamente solo era un «tetrarca» (Mt 14:1; Lc 9:7). Herodes se encuentra entre aquellos que confunden las identidades y roles de Jesús y Juan, el último de los cuales había decapitado con anterioridad, pero que ahora piensa que se ha levantado de entre los muertos (Mt 14:1–2; Mc 6:14–16; Lc 9:7–9). En el posterior relato de la muerte de Juan en el banquete de cumpleaños de Herodes, que en Marcos, y de manera significativa, está conformado por motivos reales inspirados en los relatos veterotestamentarios de Elías (1 Re 17–19; 21; 2 Re 1–2) y Ester (Cummins, 41–45), se contrasta al Bautista y al «rey» con efectos reveladores.

Juan es un profeta santo y justo que se enfrenta a un gobernante lleno de conflictos (Mt 14:5; Mc 6:19–20) y cuya ejecución y entierro

(Mt 14:10–12; Mc 6:27–29) presagia el posterior sino de Jesús. Herodes está atrapado por una mujer oportunista, una hija bailarina y unos huéspedes de la élite galilea (Mt 14:6–9; Mc 6:21–26). Que Herodes sea incapaz de manejar su casa, gobernar con eficacia en Galilea o comprender a Juan es representativo de la incapacidad de las autoridades judías y romanas para discernir el reino de Dios, centrado en Jesús, que opera en medio de ellos.

3.8. Juan y Jesús: identidad y misión (Mt 16:13–23; Mc 8:27–33; Lc 9:18–22). Otra prueba de la confusión reinante sobre los respectivos identidades, roles y relaciones entre Juan y Jesús se encuentra en la confesión de Pedro y la reveladora respuesta de Jesús. ¿Podía ser Jesús Juan, Elías u otro de los profetas? Jesús acepta implícitamente la declaración de Pedro de que él es en realidad el Mesías (y el Hijo del Dios vivo [añade Mt 16:16]), pero de inmediato explica esta designación apelando a un Hijo del Hombre sufriente (cf. Mt 16:21–23; Mc 8:31–33; Lc 9:22). Jesús refuerza así lo que se había sido prefigurado en la muerte de Juan bajo Herodes: el reino viene con un considerable coste (para Juan, Jesús y sus discípulos), a manos de aquellos que se posicionan en contra del gobierno redentor de Dios. Tal es la «generación adúltera y pecadora» (Mc 8:38), que será juzgada cuando regrese el Hijo del Hombre (Mt 16:27–28; Mc 8:38–9:1; Lc 9:26–27).

3.9. Juan, Jesús y Elías (Mt 17:10–13; Mc 9:11–13). Son varias las conexiones entre Juan y *Elías que pueden evocarse o que aparecen explícitamente. Aquí, por ejemplo, se puede pensar en la representación ascética de Juan en el Jordán (Mt 3:4; Mc 1:6; cf. 2 Re 1:8); la confusión popular al relacionar a Juan, Jesús y Elías (Mt 14:1–2; Mc 6:14–16; Lc 9:7–9); y el papel de Juan a lo Elías en el relato de Marcos sobre el banquete de cumpleaños de Herodes (Mc 6:17–29; cf. 1 Re 17–19; 21; 2 Re 1–2).

La correlación sigue. Después de la transfiguración de Jesús (Mt 17:1–9; Mc 9:2–10; Lc 9:28–36), que incluye una afirmación divina de la filiación de este y también una aparición de Elías, Jesús conecta a Juan el Bautista con el esperado Elías que vendría a «restaurar todas las cosas» (Mt 17:10–13; Mc 9:11–13; cf. Mal 4:5–6). Sus comentarios, algo indirectos en Marcos pero más claros en Mateo, indican que Juan es el precursor de Jesús, el Hijo del Hombre mesiánico, y ambos sufren y mueren a manos de aquellos que no reconocen sus respectivas funciones

como profeta y salvador dentro la restauración divina de todas las cosas (sobre Elías, Juan y Jesús, véase más información en Öhler 1997, 31–100; 1999; y Joynes 1998; 2005).

3.10. Juan, Jesús y la autoridad de Dios (Mt 21:23–27; Mc 11:27–33; Lc 20:1–8). A medida que el ministerio de Jesús va culminando en Jerusalén, vuelve a respaldar la comisión divina de Juan y su papel crucial en relación con la suya. La aguda pregunta de Jesús, «El bautismo de Juan, ¿de dónde procedía? ¿Del cielo o de la tierra?» (Mt 21:25; Mc 11:29; Lc 20:4) obliga a los líderes judíos, ya sea a reconocer su falta de fe en Juan (y por tanto en el propio Jesús) o a enfrentarse a la resistencia popular de aquellos que ven a Juan como un profeta de Dios. Su incómoda situación y respuesta calculada («No sabemos» [Mt 21:27; Mc 11:33]) hace que se alineen con Herodes Antipas, que igualmente no fue capaz de entender a Juan, y deja entrever su acción final en contra de Jesús.

Todo esto se ve reforzado por la parábola de Jesús de los dos hijos (solo en Mt 21:28–32), que condena a los líderes por no haber recibido a Juan, quien vino «en el camino de la justicia»; otro tanto sucede con la parábola de la viña (Mt 21:33–46; Mc 12:1–12; Lc 20:9–19), que condena el maltrato y asesinato de sucesivos siervos, los profetas, últimamente Juan, y el hijo del dueño, Jesús.

4. Juan en el cuarto Evangelio: testigo de la Palabra.

En el cuarto Evangelio las acciones de Juan como profeta y bautizador se incorporan dentro de su papel más fundamental como testigo de la Palabra encarnada, Jesús, que es el Mesías y el Hijo de Dios (cf. Jn 20:30–31). Su ministerio de amplio alcance se solapa con las primeras actividades de Jesús e incluye la permanente participación de sus propios discípulos. Algunos conjeturan que el cuarto Evangelio ha tratado de contrarrestar esta «cristianización» y limitado a Juan y sus seguidores (entendidos como un «movimiento» o «secta») con el fin de salvaguardar su característica *cristología elevada. Además, el perfil de Juan puede reflejar las tensiones posteriores entre la *sinagoga judía y la primitiva iglesia joánica a cuenta de Juan y Jesús (véase Webb 1991b, 76–77). Estas reconstrucciones históricas pueden ser útiles, pero a veces se exageran, lo que requiere una mayor consideración de las dimensiones narrativa y teológica del retrato de Juan.

4.1. El testimonio de Juan sobre la Palabra (Jn 1:1–18). En pasajes integrados en el prólogo (Jn 1:6–9, 15), Juan, a quien nunca se le llama «el Bautista» o «el Bautizador» en este Evangelio, es el enviado de Dios (Jn 1:6; cf. Jn 1:33; 3:28) como primer testigo humano de Jesús, para que todos puedan creer a través de él (Jn 1:6–7). Juan mismo no es la luz, sino más bien un testigo de la misma (Jn 1:8). Su papel en relación con el Verbo encarnado se confiesa de forma memorable: «El que viene después de mí es superior a mí, porque existía antes que yo» (Jn 1:15 [cf. Jn 1:30]). No es suficiente decir que aquí se describe a Juan como inferior (por ejemplo, Scobie, 14); más bien, se le representa como ejerciendo un papel inicial único y de apoyo en el drama divino centrado en Jesús que ahora está en marcha.

4.2. El testimonio de Juan sobre el Mesías (Jn 1:19–28). El testimonio público de Juan debe lidiar con las pesquisas oficiales de «los judíos» (Jn 1:19), un código para las autoridades judías con sede en Jerusalén (los fariseos se especifican en Jn 1:24), que envían a sacerdotes y levitas para preguntar insistentemente por su identidad en relación con ciertas figuras escatológicas cuya venida se esperaba. Juan da un testimonio enfático: «*Yo* no soy el Mesías» (dando a entender que otro lo es), ni es Elías (compárese el énfasis sinóptico en esta relación) o el profeta (Jn 1:20–22). Más bien, él es «la voz» que clama a Israel en el desierto para «enderezar el camino del Señor» (Jn 1:23 [donde el propio Juan cita Is 40:3]).

Al parecer la delegación, sin entender gran parte de lo que ello implica, le pregunta a Juan por qué bautiza si no es ninguno de los personajes que se esperaba (Jn 1:25). Al igual que en los Evangelios sinópticos, en su respuesta Juan delimita con deferencia su papel de apoyo al afirmar: «Yo bautizo con agua», y alude «al que viene detrás de mí», ante el cual él es indigno (Jn 1:26–27). Juan señala que este está aún ahora entre ellos sin ser reconocido (Jn 1:26), quizás reflejando la idea judía de que el Mesías estaría oculto hasta que fuera divinamente revelado (cf. Jn 1:31–33) (véase Brown, 1:53) o una crítica velada a la incredulidad de las autoridades (Wink, 90). Todo esto tiene lugar en «Betania, al otro lado del río Jordán» (Jn 1:28 [cf. Jn 3:26; 10:40]), aunque esto no es más que el punto focal actual de un escenario cósmico que abarca «todas las cosas» (Jn 1:3). Es una escena irónica en la que los buscadores ansiosos son enviados por las autoridades humanas a un Juan

enviado por Dios para dar testimonio del que viene, Jesús.

4.3. El bautismo de Jesús por parte de Juan (Jn 1:29–34); los discípulos de Juan y Jesús (Jn 1:35–51). Aquí el bautismo de Jesús a manos de Juan está implícito pero no se describe explícitamente. El escenario se describe principalmente en primera persona, desde la perspectiva y el papel de Juan como testigo: «Dije… vine… vi… Yo mismo he visto y he testificado» (Jn 1:30–34). El testimonio de Juan no es un testimonio de su propia fortaleza —«Yo ni siquiera lo conocía» (Jn 1:31, 33)—, sino más bien una revelación y directriz divinas que dan fe de la identidad y vocación de Jesús como «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1:29 [cf. Ex 12:1–28]), el preexistente y superior (Jn 1:30; cf. Jn 1:15) y el Hijo de Dios ungido por el Espíritu, quien a su vez bautiza con el Espíritu Santo (Jn 1:33 [no se hace mención alguna de «con fuego»]). Al igual que en los relatos sinópticos, el bautismo de Juan da testimonio de la interacción dinámica de Padre, Hijo y Espíritu. El testimonio de Juan apunta al menos a dos de sus seguidores hacia Jesús, seguido por el creciente reconocimiento de la sorprendente identidad de Jesús (Jn 1:35–51).

4.4. Juan mengua, Jesús crece (Jn 3:22–30, 31–36 [cf. Jn 4:1–2]). Mientras que los Evangelios sinópticos dan a entender que Jesús comenzó su ministerio después del arresto de Juan (Mt 4:12; Mc 1:14; Lc 4:14), el cuarto Evangelio describe ministerios superpuestos, con Jesús, Juan y sus discípulos activos en la región de Judea y en Enón, junto a Salim, respectivamente, y ambos bautizando (Jn 3:22–23; cf. Jn 4:1–2 [véase Keener 2003, 1:575–76, 587–88]). Aunque Juan sigue atrayendo multitudes, su papel es progresivamente menor, pese a que cada vez está más en riesgo (cf. Jn 3:24), mientras que el ministerio de Jesús está emergiendo. Este desarrollo, tal vez unido a discusiones sobre la purificación en relación con el bautismo administrado por Juan y Jesús, requería de un cuidadoso procesamiento por parte de los seguidores de Juan (Jn 3:26). Con este fin, Juan vuelve a diferenciar su propio papel de apoyo con relación a Jesús como el el enviado por delante del Mesías, y como el amigo del novio que se regocija en su ministerio (Jn 3:27–29). Si estas declaraciones en Juan 3:31–36 representan el último testimonio de Juan o son reflexiones hechas por el evangelista, lo cierto es que se pueden leer en relación con las respectivas identidades y roles de Juan y Jesús. Habiendo cumplido la misión encomendada, Juan da paso al Hijo

amado y autorizado, enviado de lo alto para dar testimonio de la esfera celestial, hablar las palabras de Dios, derramar el Espíritu y darles vida eterna a los fieles y traer juicio sobre los desobedientes (cf. Jn 1:29–34).

4.5. El testimonio de Juan (Jn 5:31–35; 10:40–42). Al convocar a una serie de testigos con respecto a su persona (Jn 5:30–47), Jesús hace la observación de que si las autoridades judías hubieran hecho caso del *testimonio sincero de Juan («una lámpara que arde y brilla» [Jn 5:35]), habrían aceptado el testimonio más prolongado de los propios hechos de Jesús, *Moisés y las Escrituras, y de hecho del mismo Padre. En la medida en que no lo hacen, son ellos, y no él, quienes son juzgados y sobre quienes pende el juicio. Más adelante, tras una acalorada discusión entre Jesús y «los judíos» (Jn 10:22–39), Jesús se retira cruzando el Jordán hasta donde Juan había bautizado, y los que vienen a él afirman el papel de Juan como testigo y creen en Jesús (Jn 10:40–42; cf. Jn 1:7; 20:30–31).

Véase también BAUTISMO; ELÍAS Y ELISEO; ESENIOS; EXILIO Y RESTAURACIÓN; ISRAEL; JUICIO; ARREPENTIMIENTO; MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS; TESTIMONIO.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison Jr.,** *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010); **W. B. Badke,** «Was Jesus a Disciple of John?» *EvQ* 62 (1990) 195–204; **R. E. Brown,** *The Gospel According to John: Introduction, Translation, and Notes* (2 vols.; AB 29, 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1966–1970) - existe edición castellana: El Evangelio según Juan (2 vols.; Madrid: Cristiandad, 2009); **B. Chilton,** «John the Purifier», en *Jesus in Context: Temple, Purity, and Restoration*, ed. B. Chilton y C. A. Evans (AGJU 39; Leiden: E. J. Brill, 1997) 203–20; ídem, «John the Baptist: His Immersion and His Death», en *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, ed. S. E. Porter y A. R. Cross (JSNTSup 234; Londres: Sheffield Academic Press, 2002) 25–44; **S. A. Cummins,** «Integrated Scripture, Embedded Empire: The Ironic Interplay of "King' Herod, John and Jesus in Mark 6.1–44», en *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels*, 1: *The Gospel of Mark*, ed. T. R. Hatina (LNTS 304; Londres: T & T Clark, 2006) 31–48; **D. S. Dapaah,** *The Relationship Between John the Baptist and Jesus of Nazareth: A Critical Study* (Lanham, MD: University Press of America, 2005); **J. Ernst,** *Johannes der Täufer: Interpretation-Geschichte-Wirkungsgeschichte* (BZNW 53; Berlín: de Gruyter, 1989); **C. A. Evans,**

«The Baptism of John in a Typological Context», en *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, ed. S. E. Porter y A. R. Cross (JSNTSup 234; Londres: Sheffield Academic Press, 2002) 45–71; **E. Ferguson,** *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **M. Hartmann,** *Der Tod Johannes des Täufers: Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller und kulturanthropologischer Zugänge* (SBB 45; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001); **H. W. Hoehner,** *Herod Antipas* (SNTSMS 17; Cambridge: Cambridge University Press, 1972); **P. W. Hollenbach,** «John the Baptist», *ABD* 3:887–99; ídem, «Social Aspects of John the Baptizer's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism», *ANRW* II.19.1 (1979) 850–75; **C. E. Joynes,** «A Question of Identity: "Who Do People Say That I Am?" Elijah, John the Baptist and Jesus in Mark's Gospel», en *Understanding, Studying and Reading: New Testament Essays in Honour of John Ashton*, ed. C. Rowland y C. H. T. Fletcher-Louis (JSNTSup 153; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 15–29; ídem, «The Returned Elijah? John the Baptist's Angelic Identity in the Gospel of Mark», *SJT* 58 (2005) 455–67; **C. R. Kazmierski,** *John the Baptist: Prophet and Evangelist* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996); **C. S. Keener,** *The Gospel of John: A Commentary* (2 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003); ídem, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **J. A. Kelhoffer,** The *Diet of John the Baptist: «Locusts and Wild Honey» in Synoptic and Patristic Interpretation* (WUNT 176; Mohr Siebeck, 2005); **C. H. Kraeling,** *John the Baptist* (Nueva York: Scribner, 1951); **E. F. Lupieri,** «John the Baptist in New Testament Traditions and History», *ANRW* II.26.1 (1993) 430–61; **J. I. H. McDonald,** «What Did You Go Out to See? John the Baptist, the Scrolls and Late Second Temple Judaism», en *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, ed. T. H. Lim, L. W. Hurtado, A. G. Auld y A. Jack (Edimburgo: T & T Clark, 2000) 53–64; **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 2: *Mentor, Message, and Miracles* (ABRL; Nueva York: Doubleday, 1994) - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, 2/1ª parte y 2/2ª parte (Estella: Verbo Divino, 1999–2000); **U. B. Müller,** *Johannes der Täufer: Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu* (BG 6: Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002); **C. M. Murphy,** *John the Baptist: Prophet of Purity*

for a New Age (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003); **J. Murphy-O'Connor,** «Sites Associated with John the Baptist», *RB* 112 (2005) 253–66; **M. Öhler,** *Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum* (BZNW 88; Berlín: de Gruyter, 1997); ídem, «The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God», *JBL* 118 (1999) 461–76; **C. H. H. Scobie,** *John the Baptist* **(**Londres: SCM, 1964); **H. Stegemann,** *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans; Leiden: E. J. Brill, 1998); **J. Steinmann,** *Saint John the Baptist and the Desert Tradition*, trad. M. Boyes (Nueva York: Harper; Londres: Longmans, 1958); **W. B. Tatum,** *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar* (Sonoma, CA: Polebridge Press, 1994); **J. E. Taylor,** *The Immerser: John the Baptist Within Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **G. Theissen,** *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, trad. L. M. Maloney (Mineápolis: Fortress, 1991); **G. Theissen y A. Merz,** *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, trad. J. Bowden (Mineápolis: Fortress, 1998); **D. L. Turner,** *Matthew* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2008); **R. L. Webb,** «The Activity of John the Baptist's Expected Figure at the Threshing Floor (Matthew 3.12 = Luke 3.17», *JSNT* 43 (1991a):103–11; ídem, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (JSNTSup 62; Sheffield: JSOT Press, 1991b); ídem, «John the Baptist and His Relationship to Jesus», en *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research,* ed. B. D. Chilton y C. A. Evans (NTTS 19; Leiden: E. J. Brill, 1994) 179–229; ídem, «Jesus' Baptism: Its Historicity and Implications», *BBR* 10 (2000) 261–309; **W. Wink,** *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7; Cambridge: Cambridge University Press, 1968); **G. Yamasaki,** *John the Baptist in Life and Death: Audience-Orientated Criticism of Matthew's Narrative* (JSNTSup 167; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

S. A. Cummins

JUAN Y LOS SINÓPTICOS. *Véase* SINÓPTICOS Y JUAN.

JUAN, EVANGELIO DE

Aunque cada uno de los cuatro Evangelios del siglo primero que han llegado hasta nosotros hace una contribución distintiva, el cuarto Evangelio ofrece un retrato de Jesús más distinto del resto. La mayoría

de sus temas destacados, tales como la deidad de Jesús, aparecen en los demás, pero el Evangelio de Juan los subraya de una manera singular. Este artículo aborda temas introductorios literarios, históricos y teológicos en el estudio de este Evangelio.

1. Cuestiones literarias
2. Cuestiones históricas
3. Teología joánica
4. Conclusión

1. Cuestiones literarias.

Aunque los estudiosos difieren en cuanto a los detalles de la estructura del Evangelio de Juan, existe un amplio consenso en torno a los elementos básicos. Algo que también suscita comentarios es el hecho de que Juan presenta unas características literarias distintivas que a menudo difieren de los sinópticos. Desde el punto de vista literario resulta de especial importancia la unidad narrativa de este Evangelio, que sienta las bases para la tercera sección de este artículo, que se ocupa de la teología joánica.

1.1. La estructura del Evangelio de Juan. El Evangelio de Juan en su totalidad funciona como una unidad narrativa en la que los nuevos elementos se basan en los anteriores y todo se encamina hacia el clímax de las apariciones del Jesús resucitado. En contraste con las perícopas y dichos más breves que dominan gran parte de los sinópticos, Juan contiene numerosas escenas largas y discursos. En un plano más detallado, Juan incluye una serie de narraciones largas divisible en perícopas más cortas (por ejemplo, las escenas en Jn 6:1–71; o, más extensa aún, Jesús en la fiesta de los Tabernáculos en Jn 7:1–10:21), mientras que otros relatos son breves (por ejemplo, Jn 4:46–54), y pueden leerse en relación con las narraciones circundantes (por ejemplo, Jn 4:1–45). A menudo, los discursos y diálogos corresponden a los relatos a los que siguen (por ejemplo, Jn 5:17–47 con Jn 5:1–16). La mayoría de los expertos está de acuerdo en la siguiente estructura general de este Evangelio.

1.1.1. Prólogo (Jn 1:1–18). Aunque algunos estudiosos han abogado recientemente por un prólogo más breve (Jn 1:1–5), la mayoría reconoce Juan 1:1–18 como el prólogo, con material sobre *Juan el Bautista (Juan 1:6–8, 15) que anticipa el comienzo de la narración en sí. (Si se omiten

estos pasajes acerca de Juan, el prólogo se podría dividir en tres estrofas de doce líneas cada uno. Aunque al prólogo le falta el ritmo preciso de un himno griego, en términos retóricos es, cuando menos, prosa exaltada). El reconocimiento de la deidad de Jesús y la unidad con el Padre enmarcan el prólogo (Jn 1:1, 18).

1.1.2. Cuerpo del Evangelio (Jn 1:19–20:31). El grueso de la acción narrativa transcurre entre Juan 1:19 y Juan 12:50 (o, posiblemente, en algún lugar de Jn 13). Gran parte de esta sección se estructura temporalmente en torno a festivales (véase FIESTAS), e incluye muchas más escenas en Judea que los sinópticos. Los eruditos a veces lo llaman el «Libro de las Señales» porque gran parte de la acción gira en torno a las señales de Jesús. Debido a que la primera de estas señales consiste en convertir el agua en vino y la última tiene que ver con la resurrección de *Lázaro, algunos sugieren una especie de eco invertido de las señales de *Moisés en el Éxodo (del agua que se convierte en sangre a la muerte de los primogénitos). En términos de desarrollo de la trama, la hostilidad hacia Jesús va creciendo entre las autoridades de Jerusalén a medida que avanza la narración y Jesús da a conocer más detalles acerca de su identidad. Tal como solían hacer a menudos las conclusiones de cada sección, Juan 12:44–50 recuerda muchas características de los relatos anteriores.

Desde Juan 13:1 hasta Juan 17:26 Jesús prepara a sus discípulos para su partida. Aquí Jesús lava los pies a sus discípulos y les enseña acerca de la venida del Espíritu y la forma en que deben continuar adelante después de su marcha de este mundo.

En Juan 18:1–20:31 Juan cuenta la historia de la *pasión y *resurrección de Jesús, con las que los primeros cristianos en general estaban familiarizados; en muchos puntos, sin embargo, sigue su propio camino. Incluso aquí, no obstante, a veces incluye características que explican de pasada detalles de los sinópticos o que concuerdan más de cerca con lo que sabemos de su entorno (por ejemplo, Jesús cargando su propia cruz).

1.1.3. Epílogo. Juan 21 es un epílogo que sigue a la conclusión culminante de Juan 20:30–31.

1.2. Algunas características literarias del Evangelio de Juan. Algunos rasgos del lenguaje de Juan, como conectar oraciones con conjunciones como «y» y «por lo tanto», tal vez sugieren un estilo

semítico, pero esta forma de conectar las frases estaba generalizada en el griego común de este período. El estilo del griego de Juan es relativamente simple y directo, aunque algunos han comparado elementos de su lenguaje cristológico (así como el de otros autores del NT) con «la retórica grandilocuente» que a menudo se aplicaba a temas sublimes.

En un plano puramente narrativo, Juan va aumentando el suspense a medida que se acerca al relato de la pasión, con conflictos que van apareciendo de Juan 2:18–20 en adelante. Una característica de este suspense la encontramos en el uso que hace Juan de la «hora» o el «tiempo» de Jesús, en referencia a su inminente muerte (Jn 2:4; 7:6, 30; 8:20; 12:23–24; 13:1; 16:32). Sin embargo, la gran mayoría de la audiencia de Juan sabría de la muerte y resurrección de Jesús antes de escuchar su historia, y Juan podía esperar que entre su audiencia hubiera no solo personas que lo escuchaban por primera vez, sino también otras que habían escuchado la historia en múltiples ocasiones.

Entre los personajes los hay «redondos» (multifacéticos), como Pedro, que sin embargo actúa muy en línea con lo encontramos sobre él en los Evangelios sinópticos. Por el contrario, el carácter compuesto de «los judíos» es «más plano», y por lo general se presentan siempre como confundidos u hostiles. No representan a todo el pueblo judío (de hecho, Juan presenta a Jesús y sus seguidores como israelitas ideales), sino sobre todo a la élite de Judea (véase el apartado 2.3.2).

El Evangelio de Juan está lleno de ironía (véase Duke; O'Day). Así, por ejemplo, los enemigos de Jesús admiten que «no saben nada en absoluto» (Jn 11:49) y no «hacen nada bueno» (Jn 12:19). Los juegos de palabras son frecuentes (por ejemplo, Jn 3:3, 8). Este Evangelio contiene muchas digresiones narrativas que orientan al oyente sobre cómo debe interpretar el relato. Por ejemplo, Juan explica términos (e.g., Jn 1:38, 41), costumbres (por ejemplo, Jn 2:6), y la relevancia de la Escritura (por ejemplo, Jn 2:17; 6:31, 45).

En una medida mucho mayor que los otros Evangelios canónicos, Juan emplea el simbolismo narrativo. Si bien Juan no lo hace hasta un punto que requiera de una interpretación alegórica al por mayor (*pace* Orígenes), a menudo hay conexiones ilustrativas entre su relato y las secciones del discurso. En el caso de dos ejemplos evidentes, la alimentación de los cinco mil apunta a la persona de Jesús como el *pan

de vida (Jn 6:35, 48), y como «*luz del mundo» (Jn 8:12; 9:5) Jesús abre los ojos de los ciegos. Del mismo modo, Jesús muere durante la Pascua como el *cordero que quita el pecado del mundo (Jn 1:29).

Hay ejemplos menos obvios que también resultan bastante probables. Así, posiblemente sea significativo que Juan especifique que Judas se marcha «de noche» (Jn 13:30; cf. Jn 9:4 y los otro simbolismos de luz/tinieblas de Juan) (sobre el simbolismo de Juan, véase Koester). Muy probablemente, incluso el hecho de que los discípulos pregunten dónde se está «quedando» Jesús (empleando el verbo griego *menō* [Jn 1:38]) y le sigan hasta la casa ilustra el principio posterior en el Jesús y el Espíritu vienen a «morar» (*menō*) con los creyentes y hacer su casa en ellos (Jn 14:17, 23; 15:5).

Puede ser que Juan también esté adaptando material en el bien conocido relato de la pasión. Compárense las siguientes características en la tabla 1. Estos rasgos no significan que Juan se haya intentado todas las diferencias, algunas de las cuales podrían reconciliarse con la versión sinóptica. Lo que sí dan a entender es el énfasis de Juan: nadie toma la vida de Jesús de él, sino que es él quien la entrega voluntariamente (Jn 10:18).

Una característica literaria importante de este Evangelio es su repetición y el desarrollo de los temas.

1.3. Unidad narrativa. En el apogeo de la *crítica de la redacción, los especialistas ofrecían reconstrucciones especulativas sobre cómo se había desarrollado la comunidad joánica, basándose en lecturas ingeniosas del Evangelio y las Epístolas de Juan. La más influyente de estas fue *The Community of the Beloved Disciple* (La comunidad del Discípulo Amado), de R. Brown (en la que abandonaba su anterior defensa de que el apóstol Juan había sido el autor de la obra), donde proponía cuatro etapas en el desarrollo de la comunidad. Hoy en día, cuando las reconstrucciones históricas detalladas que se esconden tras los textos han ido menguando en general en el campo de los estudios bíblicos, son pocos los estudiosos que siguen manteniendo un enfoque tan detallado como el de Brown, a pesar del respeto que sigue suscitando su comentario. (Hacia el final de su vida, el propio Brown puso en duda que los especialistas pudieran identificar qué detalles pertenecían a cada etapa). Incluso una obra de un solo autor antiguo podía pasar por múltiples etapas en la edición y posteriores revisiones tras la publicación

de la obra, pero la identificación de estas etapas a partir de una sola versión del trabajo era (aparte quizás de algunos elementos individuales) prácticamente imposible. Esto es aún más cierto en el caso del cuarto Evangelio, donde la mayoría de los estudiosos encuentran el estilo bastante constante en toda la obra (a menudo incluso en Jn 21).

Tabla 1. Características del relato de la Pasión de Juan comparación con Marcos

Marcos 14-15	**Juan 13-19**
Oración de Jesús de angustia y sumisión en Getsemaní (14:36)	Oración de Jesús de angustia y sumisión (12:27-28)
Judas y Jesús mojan pan en el cuenco (14:20-21)	Jesús le da el bocado a Judas (13:26)
La Última Cena interpreta la muerte de Jesús a la luz de la Pascua (14:12, 22-26)	Jesús muere como el cordero pascual (19:31, 36)
Simón de Cirene lleva la cruz de Jesús (15:21)	Jesús carga con su propia cruz (19:17)

En 1983 R. Culpepper, en su obra *Anatomy of the Fourth Gospel*, llamó la atención sobre la permanente unidad estilística de este Evangelio, trasladando así el foco de aquellos intentos, a menudo inútiles, que pretendían distinguir fuentes para comprender había construido Juan su relato con el propósito de comunicar su teología. El interés por la narración cohesiva de Juan domina los estudios actuales sobre el Evangelio de Juan, demostrando ser bastante más provechoso y menos especulativo que gran parte del tradicional interés por las fuentes de Juan.

En algunos puntos, las cuestiones de fuentes o desunión literaria siguen siendo frecuentes. Muchos estudiosos, por ejemplo, encuentran una ruptura en los «discursos finales» en Juan 14:31 («Levantaos, vámonos de aquí»), que creen que se puede explicar únicamente apelando a un encaje descuidado de las fuentes. Una minoría creciente de especialistas conviene en que Jesús simplemente sigue hablando después de señalar esta acción, o que realiza una función narrativa figurada.

Los estudios académicos sobre Juan también adolecen de una fuerte tradición de contemplar Juan 21 como un apéndice añadido por una mano posterior, a pesar de la falta de manuscritos que no lo incluyan. Muchos reconocen que el estilo y el vocabulario (aparte de términos distintivos del contexto) son de Juan; también se pueden identificar

conexiones literarias clave con el resto del Evangelio. Sin embargo, hasta hace poco la mayoría de los eruditos ha considerado la narración como demasiado decepcionante después de que Juan esencialmente concluyese el Evangelio con su declaración de propósito en Juan 20:30–31. Por el contrario, un creciente número de comentaristas (por ejemplo, Keener 2003, 1219–1224; Brant 2011, 278) defiende la unidad literaria incluso aquí, influenciado por el mayor énfasis que se hace hoy día en la unidad narrativa (la mayoría continúa considerando Jn 21:24–25 como una adición posterior). Las obras y discursos antiguos a menudo continuaban más allá de un clímax final (véase, por ejemplo, el libro 24 de la Ilíada de Homero). (Sin embargo, casi todos los estudiosos reconocen Jn 7:53–8:11 como una interpolación posterior; en ese caso, no solo interrumpe la narración sino que también carece del mejor apoyo textual).

La tendencia hoy es leer el Evangelio de Juan (o casi todo él) en su conjunto, sean cuales sean sus fuentes; estilística y temáticamente es una unidad. La unidad narrativa resulta ser una premisa especialmente útil para hacer un seguimiento de los temas a lo largo del libro.

1.4. Género. Los expertos han ofrecido varias propuestas sobre el género de los Evangelios canónicos, incluido Juan (véase EVANGELIO: GÉNERO). Algunos han argumentado que son «únicos»; si bien esto es verdad hasta cierto punto (porque el individuo al que presentan es único), esta descripción no resulta muy útil, ya que socava el objetivo de situar las obras dentro de categorías de géneros más amplios. Algunos los han comparado con dramas o poemas épicos, pero en la antigüedad estos eran géneros poéticos muy diferentes de los Evangelios, aunque pudieran haber tenido algunas influencias sobre determinados elementos de los Evangelios. Los evangelios apócrifos posteriores presentan todas las marcas de las novelas, y florecieron en pleno apogeo de las novelas (finales del siglo II hasta el siglo III de nuestra era). Nuestros Evangelios del siglo I, por el contrario, muestran claros indicios de tradiciones históricas.

Algunos los han comparado con los evangelios gnósticos, pero este último título es un nombre poco apropiado (véase EVANGELIOS APÓCRIFOS). Estas obras son principalmente colecciones de dichos, y si bien las colecciones de dichos seguramente circulaban en la época de los Evangelios (quizás *Q; antes, por ejemplo, Proverbios), nuestros Evangelios son narraciones, no meras colecciones de dichos. El género de

Juan, pues, no es comparable al de los evangelios gnósticos.

El género más probable para el Evangelio de Juan es la biografía antigua, que se asemeja al punto de vista mantenido hasta principios del siglo XX. Los eruditos de principios del siglo pasado observaron diferencias entre los Evangelios y la biografía moderna; más recientemente, los estudiosos han observado que los Evangelios encajan con la biografía antigua, que no necesitan seguir una secuencia cronológica (por ejemplo, Talbert; Shuler). R. Burridge es quien ha mantenido este punto de vista de forma más decidida (tanto para los sinópticos como para Juan), mostrando que los antiguos habrían leído como biografías obras sobre un solo individuo y dentro de este rango de extensión. Esta conclusión tiene implicaciones para las cuestiones históricas en Juan.

2. Cuestiones históricas.

Esta sección se ocupa de la fecha de Juan y el entorno, procedencia, antecedentes propuestos, autoría y valor histórico.

2.1. Fecha y entorno. A pesar de que hubo un tiempo en que estaba de moda que los críticos dataran Juan a finales del siglo II, un fragmento del Evangelio de principios del siglo II (P52, descubierto en 1935) le ha dado el golpe de gracia a ese tipo de especulación. Actualmente, la gran mayoría de los estudiosos le asigna a Juan una fecha en torno a la última década del siglo I, el mismo período del que habla la tradición cristiana primitiva.

Domiciano fue emperador en esta época, y cada vez más exigió la adoración de sus súbditos hacia el final de su reinado (véase ROMA). Muchos eruditos creen hoy que las fuentes antiguas calumnian injustamente a Domiciano, pero estas fuentes son prácticamente unánimes en la valoración negativa hacia su persona, y por tanto habría que dárseles la debida consideración. En cualquier caso, las ciudades de la provincia romana de Asia se habían tomado durante mucho tiempo el culto imperial muy en serio; si los enemigos de los cristianos en algunas ciudades (quizás Esmirna y Filadelfia [ver 2.2]) los acusaron ante las autoridades de rechazar la autoridad romana por su no participación, las consecuencias podían haber sido graves. Los judíos estaban exentos de participar, pero los cristianos, si eran expulsados de las sinagogas, podían perder dicha exención. Los cristianos posteriores creyeron que la

persecución se había producido durante este período (Tertuliano, *Apol.* 5.4; Ap 2:10, 13), aunque no afectó a todos los lugares (cf. Ap 3:17). Muchos eruditos sugieren que con su énfasis en la deidad de Jesús, Juan y Apocalipsis podrían estar contrarrestando las afirmaciones imperiales, así como las de aquellos miembros de la *sinagoga que podían tolerar puntos de vista menos exaltados sobre Jesús.

2.2. Procedencia. Las propuestas sobre la procedencia de este Evangelio varían. Algunos proponen un origen alejandrino. Una minoría más importante de estudiosos ha propuesto una procedencia palestina, especialmente de Galilea; otros proponen que el ambiente semita de Juan y la lengua griega encajan mejor con un entorno en la Siria urbana. Ninguna de estas conclusiones tiene porqué ser cierta, aunque son posibles. La mayoría acepta que el contenido de Juan refleja un ambiente palestino (por ejemplo, su profundo conocimiento de la topografía de la *Jerusalén anterior al año 70), pero esto no quiere decir necesariamente que su audiencia o lugar de escritura fueran también palestinas. Después de que la guerra en los años 66–73 devastara Judea, un gran número de judíos palestinos establecieron en Asia Menor (véase Josefo, *Ant.* 20.256). Juan da por sentado en su audiencia implícita el conocimiento de algunos lugares, pero muchos de estos ya aparecen en las tradiciones sinópticas que tal vez pudieron haber conocido.

En ausencia de evidencias firmes en sentido contrario, la mayoría de los especialistas sigue situando a Juan en Éfeso, siguiendo así la tradición cristiana primitiva sobre dónde se había establecido el apóstol Juan al final de su vida (Ireneo, *Haer.* 3.1.1; Eusebio, *Hist. eccl.* 3.23.6–19), presumiblemente junto a otros emigrantes de Judea. La mayoría de los estudiosos asocia esta obra con otros escritos joánicos, uno de los cuales, el libro del Apocalipsis (véase Ap 1:1), está claro que circuló por la provincia romana de Asia, de la que Éfeso era la ciudad más destacada (Ap 1:11; 2:1). Otros sugieren que Juan compuso su Evangelio (o al menos estaba predicando su contenido) en Palestina, pero que hizo circular una forma más acabada desde Éfeso.

Mientras Éfeso era tradicionalmente un centro de tradición joánica, y gran parte de Juan puede encajar en este contexto (van Tilborg), dos de las iglesias joánicas en el Apocalipsis se ajustan estrechamente al marco mismo que la investigación contemporánea ha reconstruido la mayoría de las veces para este Evangelio. Al parecer, sinagogas de Esmirna y

Filadelfia habían expulsado a los seguidores judíos de Jesús, incitando así al conflicto sobre la cuestión de quiénes eran realmente los herederos de las promesas del pacto de Dios (Ap 2:9, 3:9). A principios del siglo II Policarpo, discípulo de Juan, era obispo de Esmirna; según se dice fue acusado por los miembros de la comunidad judía y ejecutado por funcionarios romanos. (La arqueología muestra que los emigrados palestinos se establecieron en Asia Menor, incluida Esmirna).

Debido a la confluencia del trasfondo judío palestino y de un público de la Diáspora compuesto por seguidores de Jesús que habían pertenecido a las sinagogas, resulta útil recurrir a una serie de antecedentes mediterráneos antiguos para iluminar este Evangelio. Mientras que el judaísmo palestino arroja luz especialmente sobre las tradiciones que se encuentran tras el mismo, el judaísmo de la Diáspora también ayuda a iluminar el Evangelio de Juan tal como se dirigió y fue escuchado por sus primeras audiencias.

2.3. Antecedentes. Los estudiosos actuales suelen considerar que los antecedentes del cuarto Evangelio son ante todo judíos y que están en conflicto con las sinagogas. Si bien esto parece, de lejos, la opinión más plausible, no viene mal echar primero un vistazo a algunas de las alternativas.

2.3.1. Antecedentes propuestos. Solo hay algunos especialistas que piensen que los *samaritanos influyeron en la forma final del Evangelio de Juan (y prácticamente ninguno los considera como los destinatarios principales). Por el contrario, la opinión de que Juan abordó el gnosticismo ha tenido muchos seguidores, sobre todo Ireneo, padre de la iglesia del siglo II (que trató de liberar el Evangelio de Juan de los gnósticos que lo estaban explotando en apoyo de su teología). Sin embargo, la mayoría de los paralelos propuestos aparece fuera del gnosticismo. Por ejemplo, el dualismo joánico (vida/muerte, luz/tinieblas, arriba/abajo, etc.) encaja con el pensamiento apocalíptico y qumránico (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO). El supuesto mito del redentor gnóstico es una construcción elaborada a partir de distintos elementos que no guardan relación entre sí. Los paralelismos mandeos de Juan propuestos por R. Bultmann, que en gran medida influyeron en su lectura de este Evangelio, proceden de siglos después de que llegaran a ser ampliamente difundidos y probablemente reflejen la influencia del lenguaje de Juan y no a la inversa. (Sobre la falta de

pruebas sobre un gnosticismo en toda regla en el siglo I A. D., véase Yamauchi).

2.3.2. Judaísmo. Eruditos de principios del siglo XX tendían a considerar el marco del cuarto Evangelio como predominantemente griego. El descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto, sin embargo, reveló que los supuestos elementos griegos de Juan en realidad reflejaban fuertes paralelos judíos más que griegos (por ejemplo, su simbolismo de la luz/tinieblas y otro tipo de dualismo moral), lo que ha hecho que hoy en día exista un fuerte consenso sobre que el entorno de Juan es judío.

Esto puede llegar a exagerarse. Las iglesias de la Diáspora de Asia Menor sin duda incluían *gentiles, aunque estos gentiles se habrían considerado a sí mismos como convertidos a una forma de judaísmo (por ejemplo, 3 Jn 7; Ap 1:20; 2:9). Aunque algunos estudiosos consideran a los «griegos» de Juan (Jn 7:35; 12:20) como judíos de la Diáspora, es más probable que se les deba identificar como gentiles que podían ser injertados en el movimiento cristiano, que en sí era judío (cf. Jn 10, 16). Las afirmaciones de que las traducciones griegas de «mesías» y «rabino» dejan entrever la existencia de muchos gentiles entre la audiencia de Juan, sin embargo, están fuera de lugar; los judíos de la Diáspora generalmente hablaban griego, y Juan es conocido no por incluir la traducción griega, sino más bien por incluir términos semíticos que luego traduce.

Desde mediados del siglo XX, el reconocimiento del entorno judío del cuarto Evangelio se ha convertido en un fuerte consenso. La cultura griega influyó incluso al judaísmo palestino, por lo que algunos elementos griegos son de esperar en todo el NT; pero muchos de los elementos no son griegos y sí específicamente judío. Gran parte de este Evangelio es apenas inteligible para quienes no estén familiarizados con costumbres judías como la purificación (Jn 2:6), la Pascua (Jn 2:13, 23) o posturas prevalentes en ese momento sobre la circuncisión en sábado (Jn 7:22–23). Jesús es mayor que el *sábado (Jn 5:18–29), *Abraham (Jn 8:53), Jacob (Jn 4:12) y los profetas (Juan 8:53); él es el maná escatológico (Jn 6:32, 35 [enfatizado en la tradición judía]); él es el cumplimiento del río del nuevo templo de Ezequiel (Jn 7:37–39), la escalera de Jacob (Jn 1:51), la serpiente de Moisés (Jn 3:14); y así sucesivamente. Tanto si los líderes dominantes de su propio pueblo

aceptaron sus declaraciones como si no, Juan sostiene que Jesús es «el Rey de los judíos» (Jn 19:19–22). Muchos gentiles habían oído hablar del sábado judío, pero Jesús cumple las aspiraciones de las fiestas de Pascua (como el cordero), Tabernáculos (Jn 7:2, 37–39; posiblemente «luz» en 8:12) y, tal vez Jánuca (Jn 10:22, 36 [como uno consagrado]). Estas conexiones tendría poco sentido para los gentiles (excepto para los temerosos de Dios que asistían a las sinagogas locales).

Debemos reconocer que en el siglo I el *judaísmo era muy diverso, tal vez más aún en la Diáspora que en Palestina. Los eruditos a menudo han utilizado *literatura rabínica posterior para arrojar luz sobre el Evangelio de Juan, y este uso parece justificado por cuanto las fuentes rabínicas proporcionan el mayor corpus de material antiguo judío y, en ocasiones, la única fuente que ofrece datos sobre una determinada información (como los conflictos entre cristianos judíos y miembros de la élite judía). No obstante, habida cuenta del probable marco de Juan en la Diáspora, hacemos bien en echar mano del mayor abanico posible de fuentes (incluyendo a veces elementos de la cultura mediterránea más generales que también influyeron sobre el judaísmo primitivo).

2.3.3. Conflicto con sinagogas. Los predicadores antiguos, al igual que los modernos, se centraban en el material más relevante para la situación de su público. La mayor parte de los expertos reconoce que el tono polémico hacia los fariseos en el cuarto Evangelio refleja un mayor nivel de conflicto con ellos que en Marcos o incluso Mateo. Mientras que todas nuestras fuentes tempranas dejan claro que Jesús tenía un conflicto con los *fariseos, también son claras (incluso en Juan) en que fue la élite *sacerdotal de Jerusalén la que ideó su ejecución. Después de año 70, sin embargo, los herederos de fariseísmo se convirtieron en la voz cada vez más dominante en Judea; la destrucción del templo acabó con la hegemonía sacerdotal de los *saduceos. Los judíos que creían en Jesús y los fariseos no cristianos entraron en un conflicto cada vez mayor en las décadas siguientes, un conflicto que se refleja tanto en las fuentes rabínicas tempranas como en Mateo y Juan.

En 1968 J. Martyn propuso que un punto de ruptura crítico entre los seguidores judíos de Jesús y las autoridades de la sinagoga había sido el Birkat ha-Minim. Los líderes de la sinagoga añadieron esta maldición contra los cismáticos a sus oraciones diarias, y muchos piensan que iba dirigida especialmente contra los judíos cristianos. A pesar de los

debates posteriores sobre su naturaleza, parece probable que los cristianos judíos, dado su números, fueran los «cismáticos» más afectados por esta maldición. También parece plausible, a pesar de las objeciones, fechar la maldición en torno al año 85 (la época de Samuel el Pequeño). Los manuscritos de Qumrán demuestran, además, que la práctica de la expulsión de la comunidad ya existía en este período; sin embargo, los considerados como cismáticos, reacios a pronunciar una maldición contra sí mismos, podrían haberse retirado voluntariamente sin expulsión.

No obstante, hay pocas razones para creer que un cambio en la liturgia de la oración en Palestina podría haber sido adoptado de inmediato por las sinagogas de habla griega en la Diáspora mediterránea. Puede que sea mejor interpretar esta maldición como una ilustración más general del tipo de tensión existente entre las autoridades judías y los judíos seguidores de Jesús que surgió en algunos lugares. Las sinagogas estaban bien conectadas entre sí, y los acontecimientos en Palestina influían sobre lo que sucedía en otros lugares, pero no tenemos porqué suponer una expulsión universal de los cristianos de todas las sinagogas. Ahora bien, que fueran expulsados de algunas parece probable. Hoy la mayoría de los estudiosos, incluso aquellos que no siguen plenamente la tesis de Martyn, reconoce que el conflicto con la sinagoga es un problema importante en el entorno de Juan (cf. Ap 2:9, 3:9, como ya se señaló anteriormente). Juan aborda esta cuestión en repetidas ocasiones (Jn 9:22; 12:42), incluyendo una como advertencia de lo que está por venir (Jn 16:2). Al mismo tiempo, que Juan tenga razón para enfatizar un asunto no significa que se lo inventara; la advertencia concuerda con otras tradiciones existente sobre Jesús (cf. Mc 13:9; Lc 6:22).

A pesar de su abuso posterior por parte de los antisemitas, el cuarto Evangelio no es antijudío; Juan y su público eran seguidores judíos de Jesús, un movimiento judío que en realidad es anterior al movimiento rabínico posterior (véase ANTISEMITISMO). La polémica en este Evangelio es polémica intrajudía convencional (los MMM, por ejemplo, denuncian con más dureza al resto de Israel como la «congregación de Satanás» [1QHa X, 22]). Una cuestión clave que los investigadores plantean en este sentido es a qué se refiere Juan con «los judíos», una etiqueta que a veces se utiliza de manera positiva o neutral, pero a

menudo negativamente. Jesús mismo es reconocido como un «judío», pero solo por extraños (Jn 4:9; 18:35), lo que sugiere el rechazo de los dirigentes de su propio pueblo. Juan generalmente aplica el término a judíos de Judea (a menudo diferenciándolos de los galileos), una observación que también es coherente con la sede del poder fariseo en tiempos de Juan. Por otra parte, el término se aplica a menudo a la élite de Judea, distinta de la «gente común» (cf. Jn 7:49; 12:19). Teológicamente, Juan también utiliza estos «judíos» como la ilustración local del principio más general «del mundo», del que son solo una parte.

Más allá de estas observaciones, el título sirvió otra función polémica. Una cuestión clave en la polémica habría sido la verdadera identidad de los herederos del remanente de Israel (en las fuentes rabínicas, véase *b. Yebam.* 102b; *b. Sanh.* 39ab; *Pesiq. Rab.* 5:1; Herford, 247–51, 290–91). Al expulsar a los seguidores de Jesús, los líderes de la sinagoga se erigen en árbitros de la identidad judía; Juan, sin embargo, responde que Jesús define a su propio pueblo, aplicando imágenes bíblicas de Israel a los seguidores de Jesús (Jn 10:11–16, en el contexto de 9:34–41; 15:1–6).

Como se ha dicho anteriormente, el Evangelio de Juan está lleno de ironía. Si los líderes judíos afirmaban ser los verdaderos árbitros de la identidad judía, puede que Juan les conceda el título «judíos» irónicamente, al tiempo que socava su verdadero derecho a esa reclamación a lo largo de su relato (véase Keener 2003, 214–27), y que de hecho signifique lo contrario (Ap 2:9, 3:9). Esto se parecería a la sugerencia irónica de que la ley es «su ley» (Jn 8:17; 10:34; 15:25), cuando lo que pretende decir la narración es justo lo contrario.

2.4. Valor para el estudio del Jesús histórico. El género biográfico del Evangelio de Juan sugiere la existencia de un contenido histórico significativo y al mismo tiempo permite la clase de libertad que al parecer encontramos en el estilo joánico de los discursos. La investigación histórica también invita a debatir sobre las fuentes de Juan.

2.4.1. Las narraciones de Juan. El género de una obra, que se define dentro de un abanico de opciones específicas de la cultura, da forma a cómo los autores podían esperar que sus audiencias originales se aproximaran a su trabajo. Algunos géneros incluían la expectativa de encontrar elementos históricos, aunque incluso la historiografía se

escribía usando algunas convenciones que diferían del modo en que los historiadores normalmente escriben hoy (véase HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA). Las biografías antiguas variaban en cuanto a materia y método, por lo que si bien Juan aborda la figura de Jesús como un individuo, como hacen los sinópticos, no está obligado a seguir su enfoque. Aunque las biografías se diferenciaban de las historias en varios volúmenes, eran obras esencialmente históricas; los buenos biógrafos no se inventaban los acontecimientos, a pesar de que seleccionaban las tradiciones más útiles para ellos y podrían remodelarlas. Las biografías de personajes recientes (del último siglo o así, como en Tácito o Suetonio) tendían a ser más fiables que las que tenían que ver con personajes del pasado distante (como ocurría a menudo en Cornelio Nepote o Plutarco). Esta observación sugiere que los evangelistas del siglo I conservan la información sustancial sobre el Jesús histórico (véase Keener 2009a).

La cuestión de la historia en Juan sigue siendo un tema de debate (véase esp. Anderson, Just y Thatcher). Muchos estudiosos creen que Juan tenía acceso a una considerable cantidad de información que no se ha conservado en los sinópticos; él afirma haber sido testigo de la tradición a través del Discípulo Amado (Jn 19:35), a quien la mayoría de eruditos ven como una fuente de la tradición joánica (cf. Jn 21:24) (véase el apartado 2.5). En biografías e historias antiguas (en contraposición con los apocalipsis y novelas) las afirmaciones de haber estado presente en el momento de producirse los hechos casi siempre pretendían ser reivindicaciones históricas.

Por otra parte, Juan muestra con frecuencia su conocimiento de la topografía de Palestina (por ejemplo, Jn 3:23; 5:2; 9:7) y sus costumbres (por ejemplo, Jn 7:37–38; 8:12, 58) que pueden no haber sido entendidas por gran parte de su audiencia de la Diáspora, y por lo general se considera que esos datos reflejan la información histórica que hay detrás de su relato. Tales características raramente aparecen en las novelas (donde incluso generalmente los personajes son ficticios). A veces sus presentaciones coinciden más con lo que nosotros esperamos de las fuentes antiguas que las de los sinópticos (como cuando Jesús carga con su propia cruz), o proporcionan explicaciones especialmente plausibles sobre eventos que aparecen en los sinópticos, como la conspiración contra Jesús (Jn 11:47–53) o la reticencia de Pilato a

acusarlo de traición (Jesús encaja con la imagen de un sabio inofensivo en Jn 18:36–38 [véase Keener 2003, 1109–1114]).

2.4.2. Discursos y diálogos. Mientras que las narraciones de Juan se asemejan a las de los sinópticos, sus discursos (en contraposición con las colecciones de dichos) generalmente duran mucho más. Prácticamente todos los estudiosos reconocen que el estilo característico de Juan (que también se encuentra en gran medida en la Epístolas de Juan) impregna los discursos. Mientras que fuentes primitivas revelan que Jesús hablaba a veces de esta manera en privado (Mt 11:27 // Lc 10:22; Marcos 13:32), y tal enseñanza puede haberle dado forma al lenguaje propio de Juan, Juan ha desarrollado el discurso de Jesús con sus propias palabras a lo largo de toda la obra. Esta observación no debería sorprendernos; incluso los estudiantes de primaria parafraseaban habitualmente los dichos de sabios famosos.

Tal vez lo más sorprendente sea la longitud de muchos discursos, diálogos y debates que aparecen en este Evangelio, así como su contenido a menudo distintivamente joánico (especialmente en el sentido de la cristología de Juan). Juan parece haber ejercido más libertad literaria que los sinópticos, aunque al hacerlo así no estaba violando las expectativas del antiguo género biográfico. De hecho, los historiadores desarrollaron habitualmente discursos a partir de fuentes más breves (o, en caso necesario, incluso inferencias), tratando de convertir así una información más compacta en escenas más completas que resultaran adecuadas para los relatos antiguos. Aunque esta manera de ver la narración difiere de la forma en que escribimos la historia hoy en día, era una práctica aceptable en el siglo I (aunque de nuevo la gama de libertades que tomaban los autores variaba considerablemente de un escritor a otro). R. Bauckham, refiriéndose a los discursos de Juan, llega a comparar el género de Juan con la historiografía antigua (Bauckham, 106–12).

Los historiadores que desarrollaban discursos y diálogos, sin embargo, idealmente trataban de reconstruir este material en consonancia con lo que se conocía de los hablantes en la medida de lo posible. A menudo, esta reconstrucción incluía elementos del estilo que se conocía de la persona que hablaba, pero lo más importante es que incluía la sustancia de lo que se pensaba que ese orador habría podido ofrecer en tales ocasiones (en base a toda la información disponible), y

aquello que era coherente con los valores e ideas del mismo. De esta práctica podemos suponer que como mínimo Juan, que dispone del material de testigo oculares (véase el apartado 2.5), creía que estos discursos representaban fehacientemente el mensaje de Jesús y el tipo de ideas que Jesús habría comunicado en las ocasiones en cuestión. Teniendo en cuenta el contenido de sus discursos, Juan claramente no se siente limitado por los énfasis que conocían los primeros cristianos por Marcos (Juan tiene una especie de «secreto mesiánico» propio, pero es mucho menos discreto que en el Evangelio de Marcos, aunque, como en Marcos, la incomprensión de los compañeros de diálogo de Jesús contribuye a él).

Ahora bien, para no sobreestimar la creatividad de Juan en los discursos, deberíamos reparar en la presencia de algunos dichos que también recogen los sinópticos, aunque en el lenguaje propio de Juan (por ejemplo, Jn 1:26–33; 12:25; 13:16). Algunos de los argumentos de Jesús (como el argumento haláquico en Jn 7:22–23) se asemejan al estilo de argumentar de Jesús en los sinópticos. Que ese discurso esté escrito en el estilo distintivo de Juan no quiere decir que Juan no refleje un material anterior. Simplemente significa que no podemos distinguir fácilmente sus fuentes basándonos en el estilo (sobre los discursos de Juan, véase Keener 2003, 53–80).

2.4.3. Fuentes. Aunque los especialistas modernos hacen hincapié en la unidad literaria del cuarto Evangelio (véase el apartado 1.3), las cuestiones históricas nos invitan a considerar las posibles fuentes. A continuación se repasan otras teorías sobre las fuentes y la autoría, pero nuestra mejor «causa instrumental» son aquellos lugares en los que Juan se solapa con los sinópticos (por ejemplo, Jn 1:26–32; 6:10–13, 19–20; 12:3–8, 14). Los estudiosos difieren en cuanto a si Juan utiliza uno o más de los sinópticos (con mayor frecuencia Marcos), siendo la posición más habitual que no lo hizo (véase Smith 2001; entre los que favorecen el uso por parte de Juan de los sinópticos está especialmente la escuela de Lovaina). Estoy de acuerdo con esta posición dominante, pero difícilmente se puede inferir de ello que Juan (que utiliza la forma del Evangelio) no supiera nada de tales obras. No obstante, tanto si Juan conocía los relatos de los sinópticos como si no, los puntos en los que se solapa con ellos revelan que Juan no está simplemente componiendo una obra libremente sin respetar la información histórica anterior. Aunque

Juan usara los sinópticos en algunos puntos en lugar de simplemente acontecimientos o tradiciones que estuvieran detrás de ellos, ¿cabe suponer que Juan seguramente seleccionara solo aquellas fuentes que ahora tenemos disponibles, y que en otros lugares simplemente las compusiera libremente? Sabemos que había en circulación muchos relatos acerca de Jesús (Lc 1:1). Por tanto, es razonable suponer que Juan preserva la tradición histórica importante que no se encuentra en los sinópticos. En cualquier caso, parece que la relación de Juan con los sinópticos o su tradición puede ser compleja (véase SINÓPTICOS Y JUAN).

La gama de biografías antiguas permite una considerable adaptación en el extremo más libre del espectro. Así, por ejemplo, Filón alegoriza algunos de sus relatos de personajes bíblicos. Juan es considerablemente más conservador que Filón, y sin embargo todos los comentaristas coinciden en que Juan es más directamente interpretativo que los sinópticos. ¿Hasta dónde llega Juan con el elemento interpretativo? En general, los expertos observan que en la mayoría de los casos sus relatos son parecidos a los de los sinópticos; las cuestiones sobre la fiabilidad de Juan se centran más en los discursos que en sus narraciones (véase el apartado 2.4.2).

En vista del estilo bastante consistente de Juan, se hace difícil reconstruir fuentes concretas que no han llegado hasta nosotros. Algunos estudiosos (por ejemplo, R. Fortna) han tratado de distinguir fuentes de Juan, aunque son pocos los que han sido persuadidos por su detallada reconstrucción. (Los relatos de las señales, a menudo llamados el «Libro de la Gloria», difieren en textura de los discursos finales de Jesús, un contraste que a menudo se atribuye a diferentes fuentes. Antiguamente, los relatos de milagros y los discursos podían circular en diferentes fuentes; ahora bien, no siempre lo hacían así, y en este caso carecemos incluso de la certeza de que se emplearan varias fuentes distintas).

Más influyente fue la propuesta de J. Martyn, quien defendió la existencia de dos niveles en Juan: el plano de la tradición histórica de Juan y el de su exposición teológica para la comunidad joánica. Más recientemente, U. von Wahlde ha tomado el enfoque básico de Martyn y lo ha llevado a un nivel especialmente sofisticado, buscando identificar tanto la tradición como la redacción en el Evangelio de Juan. Este autor utiliza los datos arqueológicos y el análisis literario, señalando no solo

los elementos que se encajan en el diseño literario deliberado de Juan, sino también aquellos que no lo hacen. Si bien la mayoría de autores considera este tipo de reconstrucción de estratos tan detallada como demasiado hipotético, von Wahlde al menos ha identificado puntos de probable tradición histórica en el cuarto Evangelio.

Pese a estas cuestiones secundarias, los estudiosos reconocen la unidad literaria de la mayor parte del cuarto Evangelio. En vista de la unidad estilística del libro, la cuestión del uso que hace Juan de material anterior deberá decidirse apelando a motivos distintos del estilo; algunos autores antiguos escribieron todo su material en su propio estilo. Así que para evaluar las pretensiones históricas de este Evangelio resulta más relevante la posibilidad de que el propio autor fuera o dependiera de la fuente de un testigo presencial.

2.5. Autoría. Al preguntarnos sobre cuestiones relacionadas con la paternidad literaria, debemos tener en cuenta qué entendemos por ese término. Muchos han argumentado que el Evangelio y las Cartas de Juan reflejan un proyecto comunitario, creado por un círculo en torno a Juan. En su forma más sofisticada, esta tesis ha sido desarrollada por R. Culpepper, quien señala que las antiguas escuelas a menudo recogían y editaban las enseñanzas de sus fundadores (Culpepper 1975). Establecer esta posibilidad no prueba que la obra fuera compuesta por una «comunidad» en lugar de un autor, pero sí muestra la verosimilitud de tan enfoque. Incluso según esta hipótesis, sin embargo, una figura joánica concreta, la fuente de la tradición, está detrás de la comunidad que habla en su nombre.

Pocas personas en la antigüedad escribieron sus libros a mano; generalmente se dictaban a escribas. Además, muchos compusieron obras que utilizaban o incorporaban fuentes o tradiciones anteriores (en la forma en que algunos creen que el Evangelio de Juan utilizó el testimonio del Discípulo Amado). Los trabajos finales podían ser reeditados por los propios autores o por otros (en la forma en que algunos creen encontrar en Juan niveles de redacción). El Evangelio de Juan es un todo coherente; por lo tanto, por «autoría» me refiero a la responsabilidad de la historia como un todo (al menos en forma de material sermónico del testigo). Sin embargo, sigue siendo posible que luego los seguidores de este autor (quizás un «círculo» o una «escuela») le dieran otra forma o editaran la obra (muchos interpretan así Jn 21:24,

aunque «sabemos» es un giro lingüístico joánico frecuente). Como ya hemos señalado anteriormente, la forma del Evangelio de Juan tal como lo tenemos es una unidad narrativa; cualesquiera otras lecturas deben recurrir a un cierto grado de especulación.

Los especialistas proponen varios posibles autores del cuarto Evangelio. El más frecuente es Juan el Anciano; luego estarían Juan el apóstol, un discípulo, círculo o escuela en torno a cualquiera de estas personas; o tal vez otros que no podemos reconstruir a partir de la tradición. Aunque actualmente solo son una minoría los estudiosos que consideran al apóstol Juan como autor del Evangelio (el punto de vista tradicional, defendido brevemente más adelante), un gran número (por ejemplo, Kysar; O'Day; Smith) acepta la tradición de un testigo en este Evangelio (una tradición que en algunos aspectos podrían llevar este Evangelio más cerca del nivel de testigo ocular que Marcos o Lucas, aunque estos podrían preservar otras tradiciones de testigos de manera más exacta). Sin embargo, como preguntó F. F. Bruce, si el autor (o fuente) era un testigo ocular, ¿por qué no podría haber sido ser Juan, hijo de Zebedeo? (J. Charlesworth ha presentado un argumento razonable que aboga por la autoría de Tomás, aunque todavía no ha sido recibido favorablemente por muchos; algunos han sugerido que el Discípulo Amado era Lázaro, ofreciendo motivos razonables pero basados en una evidencia interna muy limitada).

Hoy son muchos los que sostienen sostienen que el *Discípulo Amado no debe de haber sido uno de los Doce, pero los argumentos para defender esta postura no se puede decir que sean decisivos. Así, por ejemplo, hay quienes sostienen que no era uno de los Doce porque la tradición de este Evangelio difiere de la de los sinópticos o porque este discípulo compite con Pedro. Sin embargo, en este período ¿quién sino uno de los Doce podía competir con Pedro o complementar radicalmente tradiciones que habían circulado ampliamente y que por entonces eran dominantes? (Ante algunas reconstrucciones de la comunidad joánica, uno también debería reparar en que la retórica antigua permitía formas de rivalidad amistosas además de las hostiles). La duda de Marcos sobre que los discípulos varones de Jesús estuvieran junto a la cruz (Mc 14:50) es una declaración general que (en vista del énfasis de Marcos sobre el fracaso del discipulado) no tiene porqué excluir genuinamente a todo individuo históricamente (Jn 19:26). Algunos se quejan de que el cuarto

Evangelio omite escenas donde los sinópticos dan fe de la presencia del hijo de Zebedeo; sin embargo, si Juan estuvo presente durante casi todos el ministerio de Jesús, no sentiría la compulsión de enfocar su narración simplemente en escenas donde Marcos señaló específicamente su presencia. Aunque su anonimato puede muy bien cumplir una función literaria (Beck), la comunidad de Juan sabía quién era este personaje literal y lo respetaba muchísimo (Jn 21:20–25). El Discípulo Amado aparece de forma muy destacada en el círculo de Jesús (Jn 13:23), lo que normalmente sugeriría que era uno de los Doce.

¿Cuál es la relación del Discípulo Amado con el autor? Algunos distinguen al autor real del Discípulo Amado como el narrador implícito, pero los textos sobre los que descansa esta distinción (Jn 19:35; 21:24) no dejan claro que esto sea así. Por otra parte, estas distinciones son raras en la biografía y la historiografía antigua (a diferencia de, digamos, algunas obras novelísticas).

Aunque muchos estudiosos desaprueban la visión académica minoritaria de que el apóstol Juan escribió el cuarto Evangelio, los puntos de vista de que él fue el autor o de que el autor se basó en su tradición cuentan con más partidarios que cualquier otra propuesta sola sobre la autoría. La evidencia interna apunta en gran medida al apóstol Juan, como afirmaba ya en el siglo XIX B. F. Westcott; los críticos se han dedicado más a descartar su argumento que a tratar de refutarlo. En resumen: la única figura que posiblemente sobrevivió en los sinópticos a la que se concede un papel tan destacado como el del Discípulo Amado en el cuarto Evangelio (Jn 13:23), aunque no se le nombre en este Evangelio (cf. Jn 21:2), es el apóstol Juan. La edad de Juan no sería un problema; dado que los discípulos generalmente eran adolescentes, Juan podría tener unos 80 años en la última década del primer siglo. Lo que sí sabemos es de algunos otros personajes antiguos (y modernos) cuyas mentes se mantuvieron claras a esta edad. Los antiguos a veces se apropiaban mediante seudónimos de los nombres de personajes anteriores para dar autoridad a sus obras; pero esta obra no nombra a su autor, y no sabemos de ninguna convención de seudonimia implícita.

Dicho más claramente, la evidencia externa favorece al apóstol Juan como autor. Los estudios clásicos dan una gran importancia a la evidencia externa en el caso de otros documentos antiguos; si los eruditos del Nuevo Testamento hicieron lo mismo con su propia

disciplina, harían bien en tratar a este apóstol como el probable autor. Tanto los autores cristianos gnósticos como los ortodoxos consideraban al hijo de Zebedeo como el autor. Algunos escritores posteriores (Eusebio y Dionisio) distinguieron entre Juan el apóstol de Juan el anciano (una distinción que no estaba tan clara en la propia fuente antigua de Eusebio, Papías). Sobre esta base, algunos estudiosos de hoy sostienen que Juan el anciano (es decir, un «Juan distinto») compuso este Evangelio. Este punto de vista, sin embargo, todavía se diferencia de la antigua tradición, que de vez en cuando atribuyó la autoría del libro del Apocalipsis al anciano pero que siempre le atribuyó la autoría de este Evangelio al apóstol.

El problema más difícil para la autoría apostólica es que los primeros escritores ortodoxos, a diferencia de los primitivos gnósticos, lo descuidaron (aunque está claro que formaba parte del canon de cuatro Evangelios canónicos establecidos a través de las iglesias ortodoxas alrededor de los años 170 a 180, como lo atestiguan Taciano en Siria e Ireneo en Francia). Puede que disfrutara al principio de una difusión limitada en Asia Menor, no comparable, de entrada, a las obras anteriores ya establecidas. Esta lenta recepción parecería inusual para el estatus de un apóstol prominente. Sin embargo, la aparición de un manuscrito de principios del siglo II en un lugar tan alejado como Egipto, y alusiones al lenguaje de Juan en Policarpo, sugieren que las obras joánicas gozaban de una circulación más amplia de lo que podría parecer si atendemos a nuestro corpus de fuentes ortodoxas de principios del siglo II (en particular Ignacio), que por otro lado se ha preservado de forma irregular.

Aunque se ha puesto de moda para resaltar las diferencias entre el Evangelio y las Epístolas de Juan con el fin de postular diferentes autores para cada uno, las diferencias son demasiado pequeñas, y las similitudes demasiado grandes, como para haber sugerido la existencia de diferentes autores a los especialistas en clásicas que estudian documentos antiguos comparables. De hecho, se encuentran algunas de las mismas diferencias de estilo o énfasis teológico en diferentes cartas indiscutibles de Pablo (digamos, por ejemplo, 1 Tesalonicenses y Gálatas); ¿cómo no iban a esperarse más diferencias entre un Evangelio (una obra literaria acabada y cuidadosamente editada) y una epístola de sermones o cartas breves? En cualquier caso, todos los estudiosos

atribuyen estas obras al mismo círculo, reconociendo un estilo comparable y la probabilidad de que 1 Juan dé por supuesto el conocimiento del cuarto Evangelio entre su audiencia.

3. Teología joánica.

Una cuestión preliminar clave es la del propósito o propósitos de Juan. Algunos leen la declaración del propósito que hace el propio Juan en Juan 20:30–31 como evangelístico: ha registrado las señales de Jesús (a menudo calculadas como siete en total) «para que creáis» y «tengáis vida» (Jn 20:31). Un mayor número de estudiosos, sin embargo, lee este pasaje como un llamado a los creyentes a perseverar en la fe (independientemente de la variante textual que aquí se elija). A lo largo del cuarto Evangelio las señales llaman a un nivel básico de fe, pero solo como una invitación a una fe más profunda y perseverante (cf. Jn 2:23–25; 8:30–32).

Por otra parte, el contenido de esta fe es crucial para Juan. El contexto inmediato consiste en la confesión culminante de la fe en este Evangelio: Jesús no solo es el cordero de Dios (Jn 1:29) y el santo (Jn 6:69), el rey de Israel (Jn 1:49; 12:13) y el salvador del mundo (Jn 4:42; cf. 1 Jn 4:14); es «mi Señor y mi Dios» (Jn 20:28). Juan elogia esta confesión, en especial en el caso de aquellos que creen basándose en el testimonio de otros (Jn 20:29), tal como invita a sus lectores a hacer (Jn 20:30–31). Independientemente de la oposición de la sinagoga (y tal vez del estado), la audiencia de Juan debe perseverar en confiar en Jesús como divino.

De principio a fin esta biografía de Jesús comunica teología (las obras históricas y biográficas antiguas, a diferencia de la mayoría de las novelas, trataban de comunicar perspectivas morales, teológicas o políticas). La cristología, la soteriología y la pneumatología son algunos de los rasgos centrales de su mensaje.

3.1. Cristología. Juan enmarca tanto su prólogo (Jn 1:1, 18) como el cuerpo principal de su Evangelio (Jn 1:18; 20:28) con las confesiones sobre la deidad de Jesús; por lo tanto, cabe esperar que en este Evangelio aparezca de manera destacada una elevada *cristología. El carácter exaltado de Jesús ya se hace explícito en el prólogo, que la mayoría de los estudiosos de hoy aceptan como parte original de este Evangelio. En este pasaje Jesús es el **logos*, que por lo general se traduce

como la «Palabra». En tiempos de Juan este título era rico en matices, desde la filosofía griega hasta la tradición judía; algunos, como el filósofo judío alejandrino Filón, combinaron ambos tipos de elementos. El trasfondo más importante que Juan compartió con su público, sin embargo, era la traducción griega de las anteriores Escrituras, donde la «palabra» de Dios incluía especialmente una revelación profética así como la Escritura misma, en particular la Torá. En la tradición judía la imagen de la Torá también se fundía con la *Sabiduría de Dios (por ejemplo, Bar 3:36–4:1).

La imagen de Juan va más allá de la Sabiduría o la Torá; en lugar de ser «creada» en el principio (como la Sabiduría [Prov 8:22]), la Palabra «era». Sin embargo, está claro que juega con esta línea de la tradición judía, que a menudo personificaba la Sabiduría como agente de Dios; la Sabiduría era la imagen judía más cercana que Juan tenía a su disposición para referirse a una entidad divina que, sin embargo, era distinta del Padre (cf. Jn 1:1–2, 18, que también hacen hincapié en la distinción). Al igual que la Sabiduría y la Torá, Jesús fue el agente de la creación en el principio (Juan 1:1–3), así como la vida y la luz (Juan 1:4–9; cf. Jn 8:12; 12:35–36, 46). Como la Sabiduría, Jesús es la imagen perfecta del Padre (Jn 1:18; 14:9; cf. Sab 7:26). Otros detalles de la representación que hace Juan de la Palabra también encajan con tradiciones judías sobre la Sabiduría y la Torá (como su rechazo entre las naciones [Jn 1:10]), aunque su observación sobre el rechazo de Israel es más característico (Jn 1:11).

Ahora bien, la comparación se hace más relevante en Juan 1:17–18. Aunque la gracia y la verdad estaban presentes en la ley (Ex 34:6), Jesús revela explícitamente estos aspectos del carácter de Dios de una manera más plena de lo que lo había hecho la ley de Moisés (Jn 1:17). Esto se debió a que la revelación de Moisés de la *gloria de Dios fue parcial y, por tanto, incompleta; incluso Moisés no pudo ver el rostro de Dios (Ex 33:20–23). Por lo tanto, dice Juan, nadie ha visto jamás a Dios (Jn 1:18; cf. Jn 6:46); pero ahora el Dios único, que está con el Padre, nos ha revelado plenamente al Padre (Jn 1:18). La ley revela el carácter de Dios parcialmente; Jesús lo ha revelado por completo. El relato posterior de este Evangelio describe cómo Jesús reveló esta gloria del carácter de Dios mediante diversos actos benéficos (por ejemplo, Jn 2:11; 11:4), pero sobre todo en la cruz (Jn 12:23–24).

Tras el prólogo, el relato continúa desarrollando temas cristológicos. Así, por ejemplo, Juan prepara el camino para Yahvé (Jn 1:23) y proclama la preexistencia de Jesús (Jn 1:30). Jesús desciende del cielo como la Sabiduría divina (Jn 3:13, 31); él es el pan de vida (Jn 6:48), una imagen que también se aplica a la Sabiduría divina. Jesús revela perfectamente al Padre (Jn 14:8–10), y compartió la gloria del Padre antes de la creación (Jn 17:5, 24). Jesús resucita y juzga a los muertos escatológicamente, lo cual es una prerrogativa divina (Jn 5:17–29 [aunque destacando su sumisión al Padre]).

A una distancia considerable, se muestra a Jesús como el «agente» que ha sido comisionado por el Padre, uno «enviado» por él (por ejemplo, Jn 3:17, 34; 4:34; 5:23–24, 30, 36–38). Los especialistas suelen comparar la institución judía del *šālîaḥ* (un «agente»); más allá de esta comparación, el principio de la agencia encarnado en el *šālîaḥ* estaba presente en todas partes en el mundo mediterráneo antiguo. Los agentes portaban toda la autoridad de aquel que les había enviado, hasta el punto de que representaban con exactitud su comisión; la respuesta que uno daba a los receptores revelaba la actitud hacia el remitente (cf. Jn 5:38; 6:29). Los judíos concibieron a los profetas bíblicos como agentes de Dios; los sinópticos también presentaron a Jesús en ese papel, aunque no de manera tan elaborada como Juan (Mc 12:2–6; Mt 10:40 // Lc 10:16).

Juan hace una exégesis de Jesús a la luz de los principios de la revelación bíblica anterior. Jesús es la escalera de Jacob (Jn 1:51) y el nuevo *templo (Jn 2:19–22; cf. Jn 14:2–6). En contra de lo que dicen algunos, en este Evangelio Jesús no es simplemente un nuevo Adán, un nuevo Jacob o un nuevo Moisés, sino el Dios que sopló en Adán (20:22) o reveló la gloria a Moisés y a otros (1:14). Él es mayor que Jacob (Jn 4:12), Abraham y los profetas (Jn 8:52–53), y, más importante aún, que *Moisés (cf. Jn 3:13 [en contra de la tradición judía acerca de Moisés]; 9:28–29). Los discípulos vieron su gloria como Moisés contempló la de Dios (Jn 1:14); Jesús también es un paralelismo de lo que dio Moisés (Jn 3:14; 6:32). Moisés sacó agua de la roca, pero Jesús es la roca misma, el fundamento del nuevo templo (Jn 7:37–39). Jesús es aquel de quien escribió Moisés (Jn 5:45–47). La primera señal de Jesús, la transformación del agua en vino (Jn 2:11), invierte la primera plaga de Moisés cuando el agua se convirtió en sangre, y su señal culminante, la

resurrección de Lázaro, puede que sea una inversión de la plaga final de la muerte de los primogénitos.

A lo largo del Evangelio de Juan otros confiesan la identidad de Jesús. Juan lo proclama como *cordero de Dios (Jn 1:29, 36) y el Hijo (o «el elegido», dependiendo de la variante de 1:34); Natanael lo confiesa como Hijo de Dios y Rey de Israel (Jn 1:49); Pedro lo confiesa como el «santo» de Dios (Jn 6:69); los samaritanos lo confiesan como el salvador del mundo (Jn 4:42); Marta lo confiesa como *Cristo e *Hijo de Dios (Jn 11:27). La confesión culminante en este Evangelio, sin embargo, pertenece a Tomás, quien se dirige a Jesús como «Señor mío y Dios mío» (Jn 20:28).

No solo los otros confiesan la identidad de Jesús; él confiesa su propia identidad. En una serie de declaraciones *»Yo soy» Jesús afirma ser el *pan de vida (Jn 6:35, 48, 51); la *luz del mundo (Jn 8:12); el pasaje de las ovejas (Jn 10:9) y el camino al Padre (Jn 14:6); el buen *pastor (Jn 10:11, 14); la resurrección y la *vida (Jn 11:25); y la vid auténtica (Jn 15:1, 5). La mayoría de estas afirmaciones evocan imágenes bíblicas: el pan de Moisés, la luz de Isaías, el pastor de Ezequiel (o de Jeremías) y el pueblo de Dios como una vid (véase Bell). Algunas imágenes invitan a responder, como las ovejas que siguen al pastor, o la gente que ve a causa de la luz o que pasa a través de la puerta. Algunas otras son más orgánicas: uno debe alimentarse de Jesús como el pan y empaparse de él como si lo bebiera; uno debe depender de él para toda la vida, como una rama que deriva su vida de la vid. Jesús es la propia vida de la persona ahora, así como la garantía de la resurrección en el último día. Debido a que Juan también hace hincapié en el Espíritu y en la íntima relación con Dios, puede que también piense en términos de la *experiencia* que el creyente tiene de Jesús como el vino, la vida y el pan (véase, por ejemplo, Jn 15:4–5).

Además, los «Yo soy» de Jesús sin un predicado (el ejemplo más claro es el de Jn 8:58) evocan las autorrevelaciones bíblicas de la deidad de Yahvé (en la versión griega común del AT, esp. Is 43:10). (Juan no es el primer Evangelio en usar esta declaración para evocar la deidad de Jesús [cf. Mc 6:50], pero parece interesante que, según una tradición judía registrada posteriormente, los sacerdotes recitaban el «Yo soy» de Isaías en la misma fiesta [Tabernáculos] donde Juan indica que Jesús pronunció estas palabras). La declaración de Jesús, «Yo soy», hace que

incluso sus enemigos se postren en Juan 18:6 (en una anterior tradición judía Faraón cae postrado cuando Moisés pronuncia el nombre divino).

Aunque la cristología de Juan es distintiva, no es del todo única. En contra de quienes opinan que los cristianos primitivos solamente articularon la deidad de Jesús hacia el final del primer siglo, ya encontramos indicios del estatus exaltado de Jesús en Q (Mt 3:11–12 // Lc 3:16–17; Mt 7:21–23 // Lc 13:25–27) y en cada uno de los autores sinópticos (por ejemplo, Mt 1:23; 18:20; 28:20; Mc 1:2–3, 8; Hch 2:20 con 2:38). De manera clara, Pablo utiliza imágenes y títulos divinos (como «Señor») para referirse a Cristo (por ejemplo, Rom 9:5; 10:9–13; 1 Cor 8:5–6; 2 Cor 5:10; Flp 2:6; 1 Tes 3:13), lo invoca en las oraciones (por ejemplo, Rom 1:7; 2 Cor 12:8), y le aplica textos bíblicos que hablan de Dios (Rom 10:9–13; Flp 2:10–11). El Evangelio de Juan y el Apocalipsis, sin embargo, hacen hincapié en este tema y lo desarrollan de manera más elaborada.

3.2. Revelación y salvación. En la teología de Juan, la revelación y la salvación conllevan la iniciativa divina, pero también exigen una respuesta humana. Jesús es el único camino al Padre (Jn 14:6), y debe ser aceptado a través de la fe perseverante.

3.2.1. Visión y conocimiento. La visión divina es un tema clave que recorre todo el Evangelio de Juan (por ejemplo, Jn 1:18, 34, 51; 5:37; 6:46; 14:7–9), y en pasajes clave Juan basa este tema en las Escrituras. Tanto Abraham (Jn 8:56) como Isaías (Jn 12:41) vieron la gloria de Cristo por adelantado; al comienzo de su Evangelio Juan utiliza la visión que tuvo Moisés de la gloria de Dios como una cuadrícula para comprender la experiencia de los discípulos de la gloria de Jesús (Jn 1:14–18). Los eruditos a menudo observan paralelismos con Moisés en el prólogo de Juan, como puede verse en la tabla 2. Debido a que las experiencias de Isaías y Moisés incluyeron teofanías, podemos reconocer que Juan basa su motivo de la visión divina en la narración bíblica de las teofanías. Sin embargo, a diferencia de los sinópticos, Juan no describe ninguna transfiguración específica de Jesús; teológicamente, todo el ministerio de Jesús fue una transfiguración, una revelación de la gloria de Dios.

Tabla 2. Paralelismos con Moisés en el prólogo de Juan

Éxodo 33-34	**Juan 1:14-18**

"La Ley"	"La Palabra"
Moisés suplicó por la continua presencia de Dios (Ex 33:15-16).	La palabra "habitó" entre nosotros (Jn 1:14).
Moisés contempló la gloria de Dios (Ex 33:18-19).	"Nosotros [los testigos] vimos su gloria" (Jn 1:14).
La gloria estaba "llena de amor del pacto y de verdad" (Éxodo 34:6).	La gloria estaba "llena de gracia y de verdad" (Jn 1:14).
La gracia y la verdad estuvieron presentes en la entrega de la ley (Ex 34:6), pero la revelación de Moisés fue parcial (Ex 33:20, 23).	La ley vino por medio de Moisés, pero "la gracia y la verdad" a través de Jesucristo (Jn 1:17).
Nadie puede ver a Dios, por lo que Moisés vio sólo una parte de la gloria de Dios (Ex 33:20, 23).	Nadie ha visto a Dios, pero Dios el Hijo único lo ha revelado (Jn 1:18).

Los filósofos griegos trataron de imaginarse lo divino meditando en la naturaleza divina estática; los místicos judíos trataron de inculcar visiones del carro del trono (contrástese con Jn 3:13). Por el contrario, para Juan, a Dios se le puede ver en la autorrevelación divina en el Cristo hecho carne. El punto culminante de esta gloriosa revelación encarnada es la muerte de Jesús (Jn 12:23–24); aquí la gracia y la verdad se revelan plenamente (Keener 2003, 247–51, 405–6, 421–23; 2009b).

De igual modo que algunos filósofos destacaron una visión de lo divino, también hicieron hincapié en el conocimiento de lo divino. El lenguaje de Juan, sin embargo, está más cerca (y, a veces se hace eco) del lenguaje bíblico del conocimiento, recordando a menudo la relación de alianza con Dios (e.g., Ex 6:7; Jr 24:7; 31:34; Os 2:20; cf. Jn 8:54–55; el lenguaje también aparece en los MMM). Como en la Escritura anterior (e.g., Ex 6:7; 7:5, 17), el conocimiento de Dios descansa en su autorrevelación previa. Juan emplea dos términos griegos para el conocimiento de manera intercambiable (a menudo utiliza sinónimos por cuestiones de variación literaria). Según Juan, Jesús ha establecido una relación con sus seguidores tan segura como su propia relación con

su Padre (Jn 10:14–15), y ellos reconocen su voz (Jn 10:3–4). En la práctica, el Espíritu permite que los posteriores seguidores de Jesús conserven la misma intimidad con él que tenían los primeros discípulos (Jn 15:15; 16:13–15). Si los líderes de su pueblo afirmaban poseer un conocimiento superior de la Torá y denunciaban a los seguidores de Jesús como ignorantes, ellos podían responder que conocían personalmente a Dios y que conocían al Verbo hecho carne (véase Keener 2003, 234–47, 805–8, 817–18, 1038).

3.2.2. La fe, la vida eterna y la cruz. En la Escritura anterior Dios es el objeto principal de la *fe; Jesús comparte este papel en todo el Evangelio de Juan. Que la fe lleva a la vida eterna es una característica clave de este Evangelio (Jn 3:15–16, 36; 5:24; 6:35, 40, 47; 11:25–26; 20:31), pero hay una ambigüedad característica en la forma en que Juan expresa esta promesa. No todos los niveles de fe resultan adecuados para la salvación. Las señales a menudo conducen a la fe en este Evangelio (Jn 1:50; 2:11, 23; 4:39; 10:41–42; 11:15, 42; 12:11; 13:19; 14:29; 17:21; 20:8, 25, 27). Pero si bien la fe en respuesta a las señales es mejor que ninguna fe (Jn 10:37–38; 12:37; 13:19; 14:10–11, 29), tiene que madurar, si se le da tiempo o sufre pruebas, hasta alcanzar la fe plena (Jn 4:41–42, 48, 50, 53; 6:30, 36; 16:30–31; 20:29–31). La fe genuina, la fe que salva, debe reconocer la identidad divina de Jesús (Jn 20:28–31) y perseverar hasta el fin (Jn 8:30–32).

Juan habla a menudo de la «vida eterna» y por lo general se refiere a esto, incluso cuando utiliza la forma abreviada «vida». A partir de Daniel 12:2, el judaísmo aplicó la frase a la vida de la era venidera que comenzaría con la resurrección futura; los sinópticos habitualmente aplican el término en este sentido judío estándar. Juan, sin embargo, a menudo habla de la vida eterna como una posesión presente (por ejemplo, Jn 3:15–16, 36; 5:24; 6:47, 54; 20:31). Mientras los sinópticos tienden a enfatizar la escatología futura (y el Apocalipsis de Juan subraya esto casi de manera exclusiva), el cuarto Evangelio hace hincapié en la presente realización de la escatología. Por supuesto que en Juan vemos algo de escatología futura (véase esp. Jn 5:28–29; 6:39–40, 44, 54; 12:48), pero su énfasis recae en la realidad ya establecida por el Cristo prometido. Igual que la vida comienza con el nacimiento, así también los creyentes entran en la vida de la era venidera a través del nacimiento «de lo alto» (Jn 3:3): del Espíritu (Jn 3:5–8), de Dios (Jn

1:13). Hasta que son recreadas, las personas siguen siendo hijos del diablo (Jn 8:44); una vez que nacen de Dios, se convierten en sus hijos (Jn 1:12–13).

Así como Pablo encuentra paradójicamente el poder y la sabiduría de Dios en la cruz (1 Cor 1:18–24), Juan encuentra la «gloria» de Jesús no solo en su exaltación (Jn 17:5; cf. Jn 12:16), sino también en su muerte como una semilla que daría mucho fruto (Jn 12:23–24). En la cruz, la misión de Jesús está «consumada» (Jn 19:30; cf. Jn 4:34); aunque después de su resurrección Jesús imparte el Espíritu directamente (Jn 20:22), hay un sentido en el que «dio el Espíritu» en su muerte (el probable juego de palabras en Jn 19:30; cf. Jn 7:39) (véase ESPÍRITU SANTO). Juan presenta la muerte de Jesús de otras muchas maneras. Combatiendo a los depredadores de sus ovejas, Jesús da su vida, pero se le autoriza tomarla de nuevo (Jn 10:11, 15–18); en el plano narrativo, Juan articula este tema a través del control que tiene Jesús de los acontecimientos en el relato de la *pasión.

En el cuarto Evangelio la muerte de Jesús es sacrificial (véase MUERTE DE JESÚS). Como *cordero de Dios (Jn 1:29), Jesús muere como un sacrificio. Esto sigue siendo cierto tanto si el cordero se interpreta como un sacrificio normal o como un cordero pascual (cf. Jn 19:36 Ex 12:46), que en esta época se concebía como un sacrificio (por ejemplo, Josefo, *Ant.* 3.248, 294; 11.110; *Bell.* 6.423). El lenguaje del Siervo isaiano también sugiere que Juan está de acuerdo con la aplicación habitual que hacían los primeros cristianos a la muerte vicaria de Jesús; en Juan 12:23–24, 32–33 Jesús es «glorificado» y «levantado» como el *siervo de Isaías (Is 52:13, LXX), y en Juan 12:38 el autor cita Isaías 53:1. En el capítulo siguiente Jesús se convierte en modelo de ese servicio sufriente lavando los pies de sus discípulos en el contexto de su traición, y ofrece un ejemplo de entrega de la propia vida por los amigos (Jn 13:14–16, 34–35; 15:13–15). Irónicamente, incluso algunos de los enemigos de Jesús lo imaginan muriendo en lugar del pueblo, aunque tienen en mente un sentido diferente (Jn 11:50–52).

3.2.3. El pueblo de Dios. Mientras que «los suyos [el pueblo]» no recibieron a Jesús (Jn 1:11), todo aquel que le recibe es hecho *hijo de Dios (Jn 1:12–13). Tradicionalmente los judíos se identificaban a sí mismos como hijos de Dios (Ex 4:22; Is 43:6) e hijos de Abraham (Jn 8:33), pero en Juan (al igual que en nuestras fuentes antiguas [por

ejemplo, Mt 3:9 // Lc 3:8; Rom 4:1–16; Gal 3:6–18]), estos títulos se aplican a los seguidores de Jesús. Es decir, la relación salvífica de pacto con Dios no viene determinada por el origen étnico sino por la lealtad a la alianza del Dios de Israel y al rey nombrado por él. A Israel a veces se le presenta como una vid (Sal 80:8–16; Jr 2:21; Ez 15:2–6; 17:5–10; 19:10–14) o una viña (Is 5:1–7); en el Evangelio de Juan, la condición de los creyentes como ramas viene determinada por su conexión con Jesús como la vid (Jn 15:2–6).

Este énfasis se hace más evidente en Juan 9–10. En Juan 9 Jesús sana a un ciego, y los líderes de la sinagoga lo expulsan a causa de su fidelidad a Jesús. Este hombre contrasta vivamente con el hombre sanado en Juan 5:2–9, no solo por la causa de su aflicción (Jn 5:14; 9:2–3), sino también por su respuesta (Jn 5:12–15; 9:35–38). También se convierte en un paradigma positivo para la audiencia de Juan, que probablemente también se habían enfrentado a la expulsión de la sinagoga por parte de aquellos que decían «saber» más que ellos pero que carecían de su experiencia espiritual con el Dios de Israel («saber» es un término clave [Jn 9:12, 20–21, 24–25, 29–31]; cf. el tema recurrente, a veces con un sinónimo, en Jn 10:4–6, 14–15, 27). Al expulsar a aquel hombre, los líderes actúan como árbitros de la identidad judía.

Por el contrario, Jesús defiende al hombre sanado frente a estos líderes, demostrando que realmente pertenece al pueblo de Dios (Jn 9:40–10:21). Jesús es el buen pastor (Jn 10:11, 14), cumpliendo así el papel que generalmente más se asignaba al Señor mismo en la Escritura anterior (por ejemplo, Ez 34:11–16). Este hombre sanado, que ha prestado atención a la voz de Jesús, es verdaderamente una de sus ovejas (Jn 10:3–5), una imagen aplicada a Israel en la Escritura anterior (por ejemplo, Sal 100:3). Por contra, los que han abusado de él no son líderes legítimos de Israel, sino más bien depredadores (ladrones, lobos) que no tienen en cuenta los mejores intereses de las ovejas (Jn 10:1, 5, 8, 10, 12); se parecen a los falsos pastores de Israel denunciados en los profetas (Jr 23:1–4; Ez 34:1–10). Jesús da su vida para proteger a las ovejas de estos depredadores (Jn 10:11–18), y las ovejas lo conocen y escuchan (Jn 10:4–5, 14, 16, 27), un lenguaje bíblico que en las Escrituras antiguas se refería a una relación de alianza con él. Ellos pertenecen al pueblo de Dios.

En última instancia, las ovejas de Jesús incluirían a quienes habían

sido dispersados más allá de Tierra Santa (Jn 11:52); se convertirían en un solo rebaño con un solo pastor (Jn 10:16). Aunque esto podría referirse a los judíos de la Diáspora, el término «griegos» en Juan 7:35; 12:20 es probable que haga alusión a gentiles helenizados, que tradicionalmente habían estado a menudo en conflicto con el pueblo judío. (Los gentiles temerosos de Dios podían visitar un festival, y los «griegos» a quienes Jesús enseñaría en Jn 7:35 deben de ser los mismos «griegos» entre los cuales el pueblo judío está disperso en el mismo versículo). Esta misión más allá de *Israel está prefigurada en el ministerio de Jesús a los *samaritanos, que lo reconocen como el «salvador del mundo» (Jn 4:42). Por lo tanto, Jesús acoge en el pueblo de Dios incluso a los no judíos; su «un solo rebaño» debe estar unido, y eso incluye la dimensión étnico y transcultural. Esta unidad ideal refleja la unidad del Padre y del Hijo (Jn 17:21–23).

3.3. El Espíritu. El judaísmo temprano en su conjunto tendía a subrayar la dimensión profética del Espíritu (que ya se encuentra en las Escrituras) en su sentido más general (la profecía, esto es, la percepción revelada, funciona igual que los profetas bíblicos [por ejemplo, Eclo 48:24; 1 En 91:1; 1QS VIII, 16; CD-A II, 12; Filón, *De Fug.* 186; Josefo, *Ant.* 6.166]). Sin embargo, algunos (más comúnmente aquellos que produjeron los MMM) también se basaron en la relación que establece Ezequiel entre el Espíritu y la purificación escatológica del *pecado (Ez 36:25–27; cf. Jub 1:21, 23; 1QS III, 7; IV., 21) (véase Keener 1997, 6–48). Juan enfatiza ambas dimensiones del Espíritu, posiblemente, entre otras.

3.3.1. El Espíritu y la purificación. El tema de la purificación es algo que se destaca en el Evangelio de Juan (cf. Jn 2:6; 3:25; 11:55) (véase Keener 1997, 135–89). Así, por ejemplo, Jesús convierte el agua en vino en las vasijas que estaban consagradas con fines rituales (Jn 2:6), lo que refleja que valoraba el honor del huésped por encima de las demandas asociadas a la purificación ritual. Menos claramente, Jesús es mayor que el agua en algunos otros pasajes: es él, y no el agua de piscinas especiales de Jerusalén, quien trae sanidad (Jn 5:2–9), a pesar de que utiliza un estanque de esos en Juan 9:7. Jesús, que es mayor que un pozo sagrado de los samaritanos, ofrece agua viva que brota dentro de los creyentes (Jn 4:12–14).

En algunos pasajes se relaciona la purificación alternativa de Jesús

con el Espíritu (Jn 1:31–33; 3:3–5). Aunque el *bautismo de Juan en agua es positivo, no se puede comparar con el bautismo de Jesús en el Espíritu (Jn 1:31–33). Lo que este Evangelio entiende por «bautismo en el Espíritu» (en contraste con el sentido posiblemente más limitado en Lucas-Hechos) probablemente está explicado en Juan 3:3–5. En Juan 3:3 Nicodemo debe nacer «de lo alto» (el sentido habitual del término *anōthen* en Juan, lo que refleja el dualismo vertical de este Evangelio); esta era una manera aceptable entre los judíos de decir «de Dios». En Juan 3:5 Jesús explica con mayor detalle el nacimiento de Dios como un nacimiento «de agua y del Espíritu» o, si lo leemos como una hendíadis «del agua del Espíritu». Fuentes rabínicas posteriores presentan a los gentiles convertidos al judaísmo como algo tan nuevo como bebés recién nacidos; una demarcación importante de este nuevo estado era el bautismo de los prosélitos, el lavamiento de las antiguas impurezas gentiles. Aquí, sin embargo, parece que se habla de un bautismo de prosélitos espiritual, un bautismo en el Espíritu. Jesús también es mayor que esta forma de purificación ritual judía.

Lo más importante es que Juan utiliza explícitamente el agua como un símbolo del Espíritu en Juan 7:37–39. En la festividad de los Tabernáculos (Jn 7:2) los sacerdotes llevaban agua cada día desde el estanque de Siloé (cf. Jn 9:7) al templo. Este ritual quería simbolizar el tiempo futuro en el que fluirían ríos del templo de Jerusalén para dar vida a la tierra, recordando Ezequiel 47:1–12; Zacarías 14:8 (cf. Zac 14:16; *t. Sukkah* 3:3–10). Rememorando estos mismos textos que probablemente se leían en esta fiesta en Jerusalén, Jesús anuncia «ríos de agua viva», «como dice la Escritura» (Jn 7:38). Los estudiosos debaten la puntuación del texto en Juan 7:37–38, esto es, si el agua fluye desde el interior de los creyentes o de Jesús, pero en cualquier caso el Espíritu procede en última instancia de Jesús y llega a los creyentes (Jn 7:39). Los creyentes pueden ser parte del nuevo templo, pero Jesús es su fundamento (cf. Jn 2:21), y las aguas fluirá de él (Jn 19:34; cf. Ap 22:1).

Juan también sugiere, sin embargo, que el don de Jesús de la purificación espiritual se consiguió pagando un gran precio. Jesús lava los pies de sus discípulos, adoptando la postura de un siervo, en un contexto impregnado por las advertencias de la traición e inminente ejecución de Jesús (Jn 13:12–33). Este motivo el agua llega a su clímax en la cruz. De los cuatro Evangelios, solo Juan menciona que el fluyó

agua con sangre del corazón roto de Jesús (Jn 19:34). Los eruditos a veces citan razones médicas plausibles para explicar esta sustancia acuosa, pero la razón de Juan para enfatizar este detalle puede que sea su función dentro de la narración general. Cuando Jesús finalmente fue glorificado, el Espíritu estuvo disponible (Jn 7:39).

3.3.2. El Paráclito profético y la presencia divina. El aspecto profético de la obra del Espíritu también se observa claramente en la pneumatología de Juan, especialmente en los dichos sobre el «Paráclito» (*paraklētos*), aunque estos van más allá de la mayoría de tradiciones judías sobre el profetismo (sobre el material relacionado con el Paráclito, véase Keener 2003, 951–82, 1021–25, 1030–1043). En estos pasajes (Jn 14:16, 26; 15:26; 16:7) el Espíritu aparece como una persona independiente, como el sucesor de Jesús. El judaísmo rara vez personificaba al Espíritu de Dios, pero a veces relacionaba al Espíritu con la *Sabiduría personificada; los principales antecedentes de la personalidad del Espíritu que aparecen aquí en Juan, sin embargo, probablemente son la forma cuidadosa en que Juan establece un paralelismo entre la actividad del Espíritu y la de Jesús anteriormente en el libro, así como la comprensión cristiana anterior (por ejemplo, Mt 28:19 [véase Fee, 839–42]) y la experiencia del Espíritu como una persona.

El judaísmo conectaba al Espíritu divino con el Padre, pero los primeros cristianos asociaron también al Espíritu con el Hijo divino (Hch 16:7; Rom 8:9). (Aunque «espíritu» [*pneuma*] es neutro en griego, *paraklētos* es masculinos, de ahí los pronombres masculinos que se utilizan en relación al Espíritu en esta sección). Dado el sentido habitual de *paraklētos* como mediador, ayudante o intercesor, y teniendo en cuenta el papel potencialmente forense del Espíritu como *testigo (Jn 15:26) y fiscal (Jn 16:8–11), algunos ven aquí al Espíritu como una especie de abogado defensor o defensora de los creyentes (igual que Jesús defendió al hombre sanado en Jn 9:40–10:21).

El Espíritu continuaría la presencia de Jesús, tanto para sus seguidores como para el mundo. El Espíritu guiaría a los discípulos en verdad (Jn 16:13), encarnado sobre todo en Jesús (Jn 14:6). El Espíritu no habla por sí mismo (Jn 16:13), como tampoco lo hizo Jesús (Jn 5:30; 8:28, 42; 12:49; 14:10); antes bien, habla lo que le oye hablar a Jesús (Jn 16:13), igual que Jesús habló lo que le había escuchado al Padre (Jn

15:15). Jesús reveló los asuntos del Padre, glorificando al Padre; ahora el Espíritu hace lo mismo con Jesús (Jn 16:14–15). Así, el Espíritu continúa la experiencia de los discípulos con Jesús. Muchos estudiosos creen que Juan da a entender su propia inspiración por el Paráclito, que empodera su desarrollo de la historia de Jesús y su testimonio de Cristo en este libro. En cualquier caso, Juan no pretende que la promesa de esta experiencia se limite a los primeros discípulos (cf. Jn 7:39; 17:20; 1 Jn 2:20, 27; 3:24; 4:13).

El Espíritu también continúa la presencia de Jesús en el mundo, convenciéndolo de pecado, justicia y *juicio (Jn 16:8–11), tal como había hecho Jesús (Jn 3:19–20; 8:46; 9:39–41; 15:22, 24). Este pasaje, sin embargo, no hace hincapié en la actividad directa del Espíritu sobre el mundo, sino más bien en el testimonio que el Espíritu da acerca de Jesús a través de los creyentes (Jn 15:26–27), ya que el Espíritu no viene directamente al mundo, sino a los creyentes (Jn 16:7). Del mismo modo que los seguidores de Jesús lo proclamaron proféticamente, inspirados por el Espíritu, así también el Espíritu continuaría confrontando al mundo con la presencia real de Jesús.

La presencia continua de Jesús es uno de los énfasis principales del mensaje culminante de Jesús a sus discípulos en Juan 13:31–17:26, especialmente en Juan 14:2–15:17. En Juan 15:4–7 Jesús habla de permanecer con los discípulos, y los discípulos en él; el verbo *menō* en Juan puede implicar más que simplemente «permanecer», sugiriendo también algo más íntimo, como «morar» (por ejemplo, Juan 1:38–39). El Espíritu, que en ese momento estaba con ellos a través de Jesús, estaría en ellos (Jn 14:17). Jesús no los dejaría abandonados; vendría a ellos (Jn 14:18) para dar la vida de la resurrección (Jn 14:19–20) y hacer su morada en ellos (Jn 14:23). Más adelante, Jesús efectivamente viene a ellos para impartir su presencia continua a través del Espíritu (Jn 20:19–23).

Varios especialistas sostienen que este es el punto incluso del pasaje controvertido en Juan 14:2–3. Aunque Juan sí incluye algo de la escatología futura (y podría haber pensado en parte del discurso escatológico de Jesús que ya conocemos por los sinópticos), Juan 14:2–3 aparece en un contexto principalmente de escatología realizada. La «casa del Padre» (Jn 14:2) no se refiere al cielo en sí, sino más bien a la morada del Padre (cf. Jn 2:16–21) u hogar (cf. Jn 8:35). Las «moradas»

en él (Jn 14:2) traducen un término griego (*monē*) que no se emplea en ningún otro lugar del Nuevo Testamento, salvo en este mismo contexto: el Padre y el Hijo morando en los creyentes a través del Espíritu (Jn 14:23). (El verbo afín *menō* se aplica a los creyentes que permanecen en Jesús, y en los que Jesús permanece, tal como hemos señalado anteriormente). Jesús promete a «venir otra vez» y llevarlos a la presencia del Padre (Jn 14:3), pero su nueva «venida» en este contexto se refiere a su regreso después de la resurrección para impartir su presencia (Jn 14:16–23; cf. Jn 15:26; 16:8, 13). El «lugar preparado» (Jn 14:2–3) está en la presencia del Padre, pero no es necesario que pertenezca a un futuro lejano (cf. Ap 12, 6; aunque cf. la implicación de muerte en Jn 13:36).

Aunque los eruditos siguen debatiendo el asunto, el contexto sugiere que Juan 14:2–3 implica la presencia de Jesús incluso en la era actual; lo que Jesús quería decir no estaba claro ni siquiera para los primeros discípulos, pero él continúa para aclarárselo. Tomás protesta diciendo que los discípulos no saben dónde va Jesús o cómo llegar hasta allí (Jn 14:5); Jesús explica que a donde va es al Padre y el modo en que llegarán allí es a través de él (Jn 14:6). No está diciendo que los discípulos vendrán a la casa del Padre cuando regrese al final de los tiempos; lo que dice es que entrarán a la presencia del Padre cuando se conviertan en sus seguidores (véase también Jn 14:7–9).

El Espíritu, y no un lugar sagrado determinado, se convierte en la verdadera ubicación de la presencia de Dios para los creyentes. Los samaritanos habían adorado en el monte Gerizim antes de que un rey de Judea destruyera su templo allí levantado; los judíos adoraban en el templo de Jerusalén (Jn 4:20). Sin embargo, Jesús explica que el verdadero lugar de adoración será «ni este monte ni en Jerusalén» (Jn 4:21), sino más bien «en Espíritu y en verdad» (Jn 4:23–24 [o si lo leemos como una hendíadis, «el Espíritu de verdad»]). Jesús es la escalera de Jacob que conecta el cielo con la tierra (Jn 1:51) y es el nuevo templo (Jn 2:21); la presencia de Dios está disponible a través de él y por el Espíritu.

Este Evangelio, al igual que Mateo (Mt 28:19–20) y Lucas (Lc 24:47–49), incluye una comisión final (Jn 20:21–23). Y como en los dichos de Jesús consignados en otros lugares (Mc 13:11; Hch 1:8; cf. Mt 10:20), es el Espíritu quien empodera a los creyentes para que continúen la obra de

Jesús (Jn 20:22). Al impartir el Espíritu, Jesús sopló sobre ellos (Jn 20:22) tal como había hecho Dios al soplar en la humanidad el aliento de vida (Gn 2:7). Jesús también había prometido que los discípulos serían testigos junto con el Espíritu (Jn 15:26–27). En el Evangelio de Juan Juan el Bautista es el testigo prototípico (Jn 1:7–8, 15, 19; 3:26; 5:33) (sobre el motivo del testigo, véase Trites, esp. 78–127). Como agente comisionado por el Padre, Jesús también dio testimonio (Jn 3:11; 18:37); ahora envía a sus seguidores como el Padre lo había enviado a él (Jn 17:18; 20:21; Jn 13:20). Ellos continúan su testimonio por el Espíritu (Jn 15:26–27), de manera que dependen de la experiencia continua de Jesús para transformar a algunos de sus oyentes. Así, por ejemplo, Felipe le da testimonio a Natanael de su propia experiencia de Jesús y el testimonio de la Escritura, pero en última instancia invita a Natanael a «venir y ver» por sí mismo (Jn 1:45–46). La mujer samaritana atestigua asimismo a su pueblo en masa de su experiencia de Jesús, pero en último término los invita a «venir y ver» (Jn 4:29, 41–42).

3.4. Ética joánica. Juan no renuncia al énfasis histórico de Jesús del amor al prójimo (Mc 12:31) y al enemigo (Mt 5:44 // Lc 6:27, 35), pero su atención se centra en el amor a los demás creyentes. Jesús tomó el papel de siervo al lavar los pies de los discípulos, mientras hablaba sobre todo de su inminente muerte (Jn 13) (sobre el lavamiento de pies, véase Thomas). En este marco Jesús llama a sus seguidores a seguir su ejemplo sirviéndose los unos a los otros (Jn 13:14–15) y amándose los unos a los otros (Jn 13:34–35) tal como él lo había hecho (Jesús a su vez tomó a María como modelo del lavamiento de pies [Jn 12:3]). El mandamiento de *amarse los unos a los otros apenas era «nuevo» (Jn 13:34; cf. Lv 19:18; 2 Jn 5); lo que era «nuevo» era la nueva norma: «Como yo os he amado» (Jn 13:34). Amar como él lo había hecho significaba amor hasta el punto de sacrificar sus vidas los unos por los otros (cf. 1 Jn 3:16).

El mundo mediterráneo antiguo tenía en mucha estima una amistad tan estrecha que implicaba que los amigos estuvieran dispuestos a morir el uno por el otro; Jesús demuestra este tipo de amistad (Jn 15:13–14), así como el ideal de amistad consistente en la intimidad y el hecho de compartir confidencias (Jn 15:15) (véase Keener 2003, 1004–1015). Amar de esta manera es algo que caracteriza a los discípulos de Jesús, que comparten su carácter (Jn 13:35). El amor y la unidad de los creyentes reflejan el amor y la unidad que existe entre el Padre y el Hijo

(Jn 17:21–23), un modelo que se enfatiza a lo largo de este Evangelio. El Padre y el Hijo son personas distintas, pero en unidad (Jn 10:30); el Evangelio se inicia con su intimidad mutua (Jn 1:1–2, 18) y reitera el amor del Padre hacia Jesús (Jn 3:35; 5:20; 10:17; 15:9; 17:23–24, 26), así como el amor de Jesús hacia el Padre (Jn 14:31). El Padre (Jn 16:27; 17:23) y el Hijo (Jn 11:3, 5, 36; 13:1, 23, 34; 15:9, 12; 19:26; 20:2; 21:7, 20) aman a los creyentes, y los creyentes deben amar a Jesús (Jn 8:42; 14:15, 21, 23–24, 28; 16:27; 21:15–17). (En contra de la opinión de algunos, yo diría que Juan usa esencialmente sus dos términos griegos para «amor» en la mayoría de las categorías anteriores, por lo tanto, indistintamente, siendo el ejemplo más claro Jn 21:15–17). Sin embargo, las Cartas de Juan muestran que la verdad sobre Jesús divide no solo al Israel étnico (Jn 7:43; 9:16; 10:19), sino también a los que dicen ser sus seguidores (1 Jn 2:19; 2 Jn 9; 3 Jn 9:11; cf. Ap 2:14, 20).

Mientras los discípulos debían amarse los unos a los otros, estaban separados del mundo en virtud de su consagración a Dios (Jn 15:18–25; 17:16–20; cf. 1 Jn 2:15–17). El mundo los odiaría, como había odiado a Jesús (Jn 15:18–19, 23–25; 17:14; cf. Jn 7:7; 1 Jn 3:13). A los creyentes nunca se les enseña que deben devolver el odio de la gente del mundo, que sigue siendo objeto del amor de Dios (Jn 3:16), pero no deben dejarse conformar por los valores del mundo, reconociendo que esos valores son contrarios a los valores que representa Jesús. (Juan y Apocalipsis abordan una situación más hostil y por tanto presentan una visión más separatista que Lucas-Hechos o Pablo.)

Políticamente, aunque Jesús es el verdadero rey de Israel (Jn 1:49; 12:13, 15), es burlado como «rey de los judíos» (Jn 18:33–39; 19:3, 19). Su *reino no es «de este mundo» (Jn 6:15; 18:36), y ni siquiera se puede ver, mucho menos entrar en él, aparte del nacimiento divino (Jn 3:3, 5) (véase NUEVO NACIMIENTO). Es un reino que avanza mediante la proclamación de la verdad, no por la violencia (Jn 18:36–37). Esta observación no quiere decir que Juan considere que el poder político de Roma es neutral; Pilato sigue siendo cómplice de la ejecución de Jesús por miedo a que la realeza de Jesús pueda parecer que supone un desafío al sistema imperial (Jn 19:12, 15–16) (sobre este tema, véase Carter, 289–314). Sin embargo, la mayor culpa recae sobre aquellos que han usurpado el gobierno del pueblo de Dios (Jn 19:11), que deberían haber reconocido a Jesús por las Escrituras (Jn 1:11; 5:38–40, 45–47).

4. Conclusión.

El cuarto Evangelio es una biografía antigua, aunque es teológicamente más interpretativo que los Evangelios sinópticos, especialmente en los discursos de Jesús. Su énfasis teológico central es la cristología. Este énfasis es compatible con los principales objetivos del género biográfico, que narra la vida de una persona y da una idea de su carácter. Juan probablemente se dirigió sobre todo a creyentes judíos que se enfrentaban al rechazo de su propio pueblo y que eran acusados de haberle sido infieles a Dios y a la ley por seguir a Jesús como divino. Al animarlos a perseverar en la fe, Juan hizo hincapié en que siguiendo a Jesús a través del Espíritu, habían conocido a Dios personalmente y conocían a la Palabra hecha carne.

Véase también PERMANECER; CEGUERA Y SORDERA; PAN; CRISTOLOGÍA; GLORIA; DIOS; «YO SOY» DE JESÚS; ENCARNACIÓN; CORDERO DE DIOS; LÁZARO; LUZ Y TINIEBLAS; LOGOS; NUEVO NACIMIENTO; PASTOR, OVEJAS; SINÓPTICOS Y JUAN; AGUA, VINO; TESTIMONIO.

BIBLIOGRAFÍA. *Comentarios:* **C. K. Barrett,** *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (2ª ed.; Filadelfia: Westminster, 1978); **G. R. Beasley-Murray,** *John* (WBC 36; Waco, TX: Word, 1987); **J. A. Brant**, *John* (Paideia Commentaries on the New Testament; Grand Rapids: Baker Academic, 2011); **R. E. Brown,** *The Gospel According to John* (2 vols.; AB 29, 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1966–1970) - existe edición castellana: El Evangelio de Juan (2 vols.; Madrid: Cristiandad, 1978); **D. A. Carson,** *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991); **C. S. Keener,** *The Gospel of John: A Commentary* (2 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003); **A. J. Köstenberger,** *John* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2004); **A. T. Lincoln,** *The Gospel According to Saint John* (BNTC; Peabody, MA: Hendrickson; Londres: Continuum, 2005); **J. R. Michaels**, *The Gospel of John* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2010); **F. J. Moloney,** *The Gospel of John* (SP 4; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994) - existe edición castellana: El Evangelio de Juan (Estella: Verbo Divino, 2005); **L. Morris,** *The Gospel According to John* (ed. rev.; NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1995) - existe edición castellana: El Evangelio de Juan (2 vols.; Terrassa: CLIE, 2008); **J. H. Neyrey,** *The*

Gospel of John (NCamBC; Nueva York: Cambridge University Press, 2007); **P. Perkins,** «The Gospel According to John», en *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1990) 942–85; **R. Schnackenburg,** *The Gospel According to St. John* (3 vols.; Nueva York: Crossroad, 1982) - existe edición castellana: El Evangelio según san Juan (3 vols.; Salamanca: Sígueme, 1980–1987); **D. M. Smith,** *John* (ANTC; Nashville: Abingdon, 1999); **U. C. von Wahlde,** *The Gospel and Letters of John* (3 vols.; ECC; Grand Rapids: Eerdmans, 2010); **R. A. Whitacre,** *John* (IVPNTC; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999). *Estudios:* **P. N. Anderson,** *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations Reconsidered* (LNTS 321; Nueva York: T & T Clark, 2006); **P. N. Anderson, F. Just y T. Thatcher,** eds., *John, Jesus, and History* (2 vols.; SBLSymS 44; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007–2009); **R. Bauckham,** *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); **D. R. Beck,** *The Discipleship Paradigm: Readers and Anonymous Characters in the Fourth Gospel* (BIS 27; Leiden: E. J. Brill, 1997); **D. M. Bell,** *«I Am» in John's Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications* (JSNTSup 124; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); **C. L. Blomberg,** *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001); **R. E. Brown**, *The Community of the Beloved Disciple* (Nueva York: Paulist Press, 1979) - existe edición castellana: La comunidad del discípulo amado (Salamanca: Sígueme, 1993); **G. M. Burge,** *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987); **R. A. Burridge,** *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004); **D. A. Carson, D. J. Moo y L. Morris,** *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992) - existe edición castellana: Una introducción al Nuevo Testamento (Terrassa: CLIE, 2008); **W. Carter,** *John and Empire: Initial Explorations* (Nueva York: T & T Clark, 2008); **J. H. Charlesworth**, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995); **M. L. Coloe,** *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001); **R. A. Culpepper,** *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Filadelfia: Fortress, 1983); ídem, *The Johannine School: An*

Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools (SBLDS 26; Missoula, MT: Scholars Press, 1975); **C. H. Dodd,** *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965); **P. D. Duke,** *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta: John Knox, 1985); **G. D. Fee,** *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994); **R. T. Fortna**, *The Fourth Gospel and Its Predecessor: From Narrative Source to Present Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1988); **M. Hengel,** *The Johannine Question* (Filadelfia: Trinity Press International, 1989); **R. T. Herford,** *Christianity in Talmud and Midrash* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966); **J. J. Kanagaraj,** «*Mysticism*» *in the Gospel of John: An Inquiry into Its Background* (JSNTSup 158; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); **S. P. Kealy,** *John's Gospel and the History of Biblical Interpretation* (2 vols.; Lewiston, NY: Mellen, 2002); **C. S. Keener,** *The Spirit in the Gospels and Acts: Divine Purity and Power* (Peabody, MA: Hendrickson, 1997); ídem, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009a); ídem, «We Beheld His Glory (Jn 1:14)», en *John, Jesus, and History*, 2: *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, ed. P. N. Anderson, F. Just y T. Thatcher (SBLSymS 44; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009b) 15–25; **C. R. Koester,** *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community* (Mineápolis: Fortress, 1995); **R. Kysar,** *John, The Maverick Gospel* (Atlanta: John Knox, 1976); **J. L. Martyn,** *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon, 1968); **G. R. O'Day,** *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim* (Filadelfia: Fortress, 1986); **D. Rensberger,** *Johannine Faith and Liberating Community* (Filadelfia: Westminster, 1988); **F. F. Segovia,** ed., *What Is John? Readers and Reading of the Fourth Gospel* (SBLSymS 3; Atlanta: Scholars Press, 1996); **P. L. Shuler**, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew* (Filadelfia: Fortress, 1982); **G. S. Sloyan,** *What Are They Saying About John?* (ed. rev.; Nueva York: Paulist Press, 2006); **D. M. Smith,** *John Among the Gospels* (2ª ed.; Columbia: University of South Carolina Press, 2001); ídem, *The Fourth Gospel in Four Dimensions: Judaism and Jesus, the Gospels and Scripture* (Columbia: University of South Carolina Press, 2008); **C. H. Talbert**, *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (Filadelfia: Fortress, 1977); **T. Thatcher,** *The Riddles of Jesus in John: A Study in Tradition and Folklore* (SBLMS 53; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000); **J. C.**

Thomas, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community* (JSNTSup 61; Sheffield: JSOT Press, 1991); **M. M. Thompson,** *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1988); **A. A. Trites,** *The New Testament Concept of Witness* (SNTSMS 31; Cambridge: Cambridge University Press, 1977); **S. van Tilborg,** *Reading John in Ephesus* (NovTSup 83; Leiden: E. J. Brill, 1996); **E. M. Yamauchi,** *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973).

C. S. Keener

JUBILEO

A pesar de que el término jubileo no aparece en ninguna parte de los Evangelios (o incluso del NT), la tradición del jubileo es un trasfondo importante para comprender el carácter de la misión de Jesús. Esta institución socioeconómica prescrita en el AT está profundamente enraizada en la historia más antigua de Israel y en el período posexílico había llegado a relacionarse cada vez más con las visiones idealizadas del futuro escatológico de la nación. Cerca o en el tiempo de Jesús, las expectativas de un Jubileo culminante estaban llegando a su punto más álgido; las mismas expectativas sin duda jugaron su papel en la autocomprensión de Jesús, que a su vez dio forma a la reflexión cristiana primitiva sobre Jesús en los Evangelios, especialmente en Lucas.

1. El Jubileo en el Antiguo Testamento y el judaísmo del Segundo Templo
2. El Jubileo en Lucas

1. El Jubileo en el Antiguo Testamento y el judaísmo del Segundo Templo.

En el AT, el tratamiento detallado del Jubileo aparece en Levítico 25. Inmediatamente antes de instrucciones sobre el jubileo en sí (Lv 25:8–55) hay una disposición relativa al uso de la tierra, en la que se estipula que cada siete años Israel debía permitir que la tierra quedara en barbecho, sin siembra, poda o cosecha (Lv 25:1–7). Al prohibir los procedimientos agrícolas normales, la legislación tuvo como efecto la aplicación de un restablecimiento temporal de las condiciones edénicas (Gn 1:29–30). En el séptimo día de reposo (es decir, cada cuadragésimo noveno año o cada cincuenta años, algo que se sigue debatiendo) se le dijo a Israel que hiciera sonar la trompeta en el Día de la Expiación con

el fin de declarar la «libertad» o «liberación» (*dĕrôr*) (Lv 25:10; un término que también se encuentra en Is 61:1; Jr 34:8, 15, 17; Ez 46:17). Además de suponer el septeno día de reposo o sábado de la tierra (ya que el Jubileo, por definición, coincidía con el año correspondiente), esta liberación aseguraba que (1) la tierra ancestral que se había enajenado (presumiblemente debido a las deudas) sería debidamente restaurada al linaje familiar original (con excepciones para las propiedades que se encontraban dentro de las ciudades amuralladas); (2) las personas y familias que en consecuencia se habían visto obligados a servir también serían puestos en libertad (aunque véase Harbin). Esta legislación refleja dos principios que son fundamentales para la autocomprensión de Israel: (1) la tierra pertenece a Yahvé e Israel no es más que una nación inquilina que vive en ella (Lv 25:23); (2) los israelitas no debían pertenecer los unos a los otros (al menos no a largo plazo), ya que eran siervos de Yahvé, que los había redimido de Egipto (Lv 25:42). Al revertir las condiciones de la esclavitud y la pérdida de tierras, el Jubileo estaba diseñado para señalar «el retorno del orden cósmico a Israel» (Kawashima, 372).

El Jubileo también jugaría un papel destacado en la imaginación profética de Israel. En su visión de un Israel restaurado, Ezequiel promete que la legislación del jubileo se continuará aplicando (Ez 46:17); la noción de Jubileo también está detrás de su predicción de que el terreno será devuelto a las doce tribus (Ez 48:1–29). Hacia el clímax de su visión del regreso de Israel del exilio (Is 40–66), Isaías anticipa una «liberación». En Isaías 61:1–4 el profeta prevé una figura mediadora, ungido por el Espíritu y encargado de proclamar la «buena noticia» de la «liberación» (*dĕrôr*), o «perdón» (LXX: *aphesis*), a los cautivos. Se establece un paralelismo entre estos mismos cautivos y los «pobres» y los «quebrantados de corazón»; estos son los han sido privados de sus derechos dentro de la comunidad remanente y los principales beneficiarios de las promesas escatológicas de restauración. Para Isaías, la preocupación por la falta de tierra y la deuda no se pueden separar del perdón.

Aunque no hay evidencias de que Israel implementara en algún momento los requisitos legales de Levítico 25, esto no significa que la nación se olvidara de que el Jubileo era un acontecimiento sagrado y reconocido públicamente. Aunque el judaísmo del Segundo Templo

remontó el Jubileo al momento de la creación, ya que el tiempo mismo se estructuró por segmentos de 49/50 años, en cierto sentido el primer Jubileo debía contarse, y en teoría relacionarse, con la entrada en la tierra prometida (Lv 25:2; 4Q379 XII, 1–7; Jub 50:4). Anteriormente, en el período preexílico, el Jubileo parece haber proporcionado un impulso a diversas empresas importantes en la historia de Israel, incluido a lo largo de cinco años jubilares independientes, la construcción y reacondicionamiento del *templo (Casperson) (un punto que podría tener relación con la señal del templo de Jesús, lo que implicaría la construcción de un nuevo templo [Jn 2:19]). Daniel también presupone el conocimiento de fechas concretas del Jubileo cuando promete que transcurrirán «setenta semanas [sietes]» (490 años, o diez ciclos de Jubileo) entre el decreto para la reconstrucción de Jerusalén y el punto en el que la ciudad santa agote su transgresión; en este momento, después de la erradicación del «ungido» y la «abominación desoladora», se garantizará la expiación y será inaugurada una era de justicia eterna (Dn 9:24–27). Si se identifica el inicio de este período con el regreso de Esdras a Jerusalén en el 424 a. C., y se presupone un ciclo de Jubileo de cuarenta y nueve años, el final de los diez jubileos de Daniel sería el año 66 de nuestra era (Barker, 26–27). (La quema de los registros de deudas por parte de los zelotes ese mismo año difícilmente puede separarse de este cálculo [Josefo, *Bell.* 2.425–427]). Según ese mismo cálculo, esto también significaría que el ministerio de Jesús comenzó no mucho después del principio del importantísimo décimo Jubileo (es decir, el 17 A. D.).

En el texto de Qumrán *11QMelquisedec* (11Q13 [mediados de siglo I a. C.]), tal vez el texto extrabíblico más importante sobre la función del Jubileo dentro de las antiguas expectativas apocalípticas judías, encontramos un marco cronológico culminante similar. Aunque fragmentario y en algunos puntos indeterminados, el documento concibe claramente al escatológico Melquisedec como sumo sacerdote ungido que, en cumplimiento de Isaías 61:1–4, pronto ejecutará juicio y liberará a los hijos de la luz de las fuerzas demoníacas de Belial y perdonará la «deuda de sus iniquidades» (11Q13 VI). Resulta fascinante que esta figura de Melquisedec no solo asume el papel del mensajero ungido de Isaías 61:1 sino que también se identifica implícitamente con Yahvé, donde se sustituye la frase «el año de gracia del Señor» por la de «el año

de gracia de Melquisedec» (11Q13 IX). El papel de Melquisedec en este escenario cobra sentido no solo por su papel arquetípico en el retorno de los cautivos (Gn 14), sino también a causa de su elevado estatus y rol como juez escatológico en el Salmo 110 (Bergsma, 284–85).

Esto a su vez puede arrojar algo de luz sobre la autocomprensión del Jesús histórico. Cuando Jesús se aplica el Salmo 110 a sí mismo en su última semana (Mt 22:41–46 // Mc 12:35–37 // Lc 20:41–44), es muy posible que se esté presentando como una figura de Melquisedec similar con funciones parecidas, incluida la tarea de implementar el Jubileo final. El hecho de que la tradición evangélica describa Isaías 61:1–4 como un elemento crucial en la autocomprensión de Jesús apoya esta tesis (véase el apartado 2). Si Jesús compartió más o menos la opinión de al menos algunos de sus contemporáneos sobre el momento del escenario escatológico (por lo que dice Dn 9:24–27), y si se veía a sí mismo como poseedor de un papel singular dentro de ese escenario, esto podría explicar muchos de sus objetivos y prácticas, que estarían enraizados en su vocación como inaugurador sacerdotal del gran y largamente esperado Jubileo (Perrin, 134–48).

2. El Jubileo en Lucas.

Entre los Evangelios sinópticos, Lucas es reconocido como el que presenta de un modo singular a Jesús como el heraldo del Jubileo escatológico. Sin embargo, trabajar a partir de textos en los que las resonancias del Jubileo están claramente presente hace que sea posible apreciar más plenamente motivos relacionados con el Jubileo en la tradición sinóptica (por ejemplo, Mt 5:3–5; Mt 26:11 // Mc 14:7).

El desarrollo de la tradición del Jubileo en el período del Segundo Templo demuestra que, independientemente de las prácticas históricas reales del Jubileo, Israel fue capaz de elaborar a partir de su legislación sobre el Jubileo imágenes de restauración del exilio (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN). En el Evangelio de Lucas esta visión pasa a ocupar un primer plano en el sermón programático de Jesús en Nazaret, introducido con las palabras de Isaías 61:1–2 (texto en cursiva es de Is 58:6):

El Espíritu del Señor está sobre mí,
Por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres;
Me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón;

A pregonar libertad [*aphesis*] *a los cautivos*,
Y vista a los ciegos;
A poner en libertad [*aphesis*] a los oprimidos;
A predicar el año agradable del Señor. (Lc 4:18–19)

Después de tomar su asiento, Jesús declara a las personas congregadas en la sinagoga: «Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros» (Lc 4:21). Isaías 61:1–2 ya había asumido el lenguaje y las imágenes de la «liberación» de Levítico 25 (*aphesis* aparece 15x en Lv 25), volviendo a desplegar el término metafóricamente a la espera de la liberación de Israel de la opresión de la vida en el exilio. La intrusión de la frase de Isaías 58:6, que difícilmente podría haber sido accidental, duplica la referencia al término en el sermón de Jesús. Por consiguiente, Jesús interpreta su identidad misional en la línea de la visión isaiana del Jubileo donde aparece un mediador cuyo ministerio investido del Espíritu sería la señal y, al mismo tiempo, iniciaría la restauración divina de Israel en los últimos tiempos. Su declaración enfática de que esta Escritura se ha cumplido «hoy» representa la inauguración de la misión de Jesús como el tiempo de la restauración de Israel.

Lucas interpreta este material isaiano de manera más general a medida que va desarrollando su Evangelio. Donde se aprecia esto más explícitamente es en Lucas 7:21–22, cuando Jesús responde a la pregunta de *Juan el Bautista de si él era «el que había de venir» repitiendo la lista de beneficiarios de las buenas noticias en Lucas 4:18–19 y ampliándola de un modo que sigue haciéndose eco de intereses isaianos (por ejemplo, Is 29:18–19; 35:5–6; 42:18; 43:8; 61:1). Además de los ecos más obvios de la interpretación que hace Isaías de la tradición del Jubileo, la referencia de Jesús a la resurrección de los muertos resulta de especial interés. Esto se debe a que, reflejando el uso veterotestamentario (por ejemplo, Ez 37) y del judaísmo del Segundo Templo (por ejemplo, 4Q521), Lucas puede usar *»resurrección» para referirse a la restauración de Israel (por ejemplo, Hch 4:2; 23:6). Así pues, la introducción de esta frase en este punto potencia la comprensión del ministerio de Jesús como una reunificación del pueblo de Dios y sugiere que estas otras formas de ministerio (por ejemplo, las sanidades, la expulsión de demonios) son señales concretas de que la anticipada liberación del final de los tiempos ahora se está haciendo realidad. Mateo relata una interacción similar entre Jesús y los discípulos de Jesús

del Bautista y ofrece una lista similar (Mt 11:4–5); sin embargo, cuando Jesús responde a Juan en Mateo, las insinuaciones sobre el Jubileo no son tan marcadas.

Menos explícitas, pero sin embargo significativas, son las formas en que Lucas elabora sobre la visión de Isaías relacionando «los pobres» no solo con Israel en su sometimiento a un señor extranjero, sino también a una serie de personas consideradas como marginales en su mundo (por ejemplo, leprosos, viudas, niños, indigentes), y por la relación que establece entre la «libertad» y la liberación de la esclavitud *demoníaca, la esclavitud *económica y el poder y las consecuencias del *pecado (es decir, *aphesis hamartiōn* [«el perdón de los pecados»]). Con esta observación, la posible influencia de la tradición del Jubileo para entender el ministerio de Jesús se amplía considerablemente (para incluir, por ejemplo, las Bienaventuranzas (Lc 6:20–22; Mt 5:3–12), las listas de personas a las que uno debería invitan a compartir su mesa (Lc 14:13, 21) (véase COMUNIÓN DE MESA), y otro material sinóptico que tiene que ver con las posesiones y los pobres (véase RICOS Y POBRES), así como aquellos relatos en los que Jesús ofrece el *perdón, como el relato lucano del perdón a una mujer pecadora de la ciudad (Lc 7:36–50).

Véase también ECONOMÍA; EXILIO Y RESTAURACIÓN; ISRAEL; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS; SÁBADO.

BIBLIOGRAFÍA. **M. Barker,** «The Time Is Fulfilled: Jesus and Jubilee», *SJT* 53 (2000) 22–32; **J. S. Bergsma,** *The Jubilee from Leviticus to Qumran: A History of Interpretation* (VTSup 115; Leiden: E. J. Brill, 2007); **C. R. Bruno,** «"Jesus Is Our Jubilee" . . . But How? The OT Background and Lukan Fulfillment of the Ethics of Jubilee», *JETS* 53 (2010) 81–101; **L. W. Casperson,** «Sabbatical, Jubilee, and the Temple of Solomon», *VT* 53 (2003) 283–96; **M. A. Harbin,** «The Manumission of Slaves in Jubilee and Sabbath Years», *TynBul* 63 (2012) 53–74; **R. S. Kawashima,** «The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity», *CBQ* 65 (2003) 370–89; **N. Perrin,** *Jesus the Temple* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010); **S. H. Ringe,** *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology* (OBT 19; Filadelfia: Fortress, 1985); **J. A. Sanders,** «From Isaiah 61 to Luke 4», en *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, de C. A. Evans y J. A. Sanders (Mineápolis:

Fortress, 1993) 46–69; ídem, «Sins, Debts, and Jubilee Release», en *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, by C. A. Evans y J. A. Sanders (Mineápolis: Fortress, 1993), 84–92; **R. B. Sloan Jr.,** *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubilary Theology in the Gospel of Luke* (Austin, TX: Schola Press, 1977).

J. B. Green y N. Perrin

JUDAÍSMO COMÚN

E. P. Sanders define el «judaísmo común» como aquel «acordado por los sacerdotes y el pueblo» (Sanders, 47). Las características básicas del judaísmo en el siglo I de nuestra era incluían una devoción incondicional al monoteísmo tal como se expresa en la Torá y la lealtad al *templo de Jerusalén y a *Israel, el pueblo de Dios. Los judíos estaban unidos no por un único idioma o por residir en un solo lugar, sino más bien por formar parte de un patrimonio común, un conjunto de ritos comunes y una convicción compartida en cuanto a la naturaleza del único y verdadero Dios. El judaísmo común incluía elementos de lo que los antiguos habrían llamado «filosofía», puesto que sostenían que su *ley divinamente revelada promovía un estilo de vida. Pero el judaísmo también era una religión, ya que incluía un culto en el templo con un sacerdocio y un sistema de sacrificios altamente desarrollados.

1. Creencias comunes en el judaísmo del siglo I
2. Prácticas comunes entre los judíos del siglo I
3. Instituciones comunes: el templo de Jerusalén y la sinagoga

1. Creencias comunes en el judaísmo del siglo I.

1.1. Doctrinas aceptadas. Aunque no hay duda de que judaísmo del Segundo Templo incluía numerosas sectas, una diáspora activa y diversos partidos que interactuaban con la realidad política y social de maneras distintas, también es cierto que el judaísmo tenía un núcleo central que generalmente definía y conformaba a los judíos de todo el mundo grecorromano.

1.1.1. Monoteísmo. «Solo tenemos un templo para el Dios único», declara *Josefo a sus lectores romanos, explicando esta cualidad singular del judaísmo (*Apion.* 2.193). Los judíos celebraban esta convicción al recitar la Shemá: «Escucha, Israel, el Señor tu Dios, el Señor Uno es» (Dt 6:4). Jesús afirma esto mismo cuando se le pide que identifique el mayor de los mandamientos (Mc 12:29). El Dios de Israel creó el mundo,

estableció un pueblo para que le adorara y le dio una ley mediante la cual podía vivir con honor y con santidad. La prohibición de la idolatría y la convicción de que Dios actúa en la historia son dos corolarios de esta posición.

1.1.2. Pureza. El resultado de ello fue la firme creencia en que los judíos debían vivir vidas santas, puras (Lv 11:45) (véase PURO E IMPURO). Los judíos entendieron la pureza en dos sentidos complementarios: la pureza ritual y la moral (Klawans, 55–56). La primera definía la impureza a partir de las actividades humanas naturales, como la secreción de fluidos corporales en las relaciones sexuales y durante el parto, el contacto con animales muertos o cadáveres humanos y la contracción de alguna enfermedad de la piel. Estos estados de impureza se trataban mediante el lavamiento, seguido de un período de espera que duraba un determinado tiempo, en función del estatus de la persona (sacerdote o laico). La pureza moral se centraba en evitar actos pecaminosos como el adulterio, el asesinato y la idolatría. Estas acciones traían consigo la contaminación tanto para el individuo como para la tierra, y no se podían simplemente lavar (Lv 18:25). El enfoque de los judíos sobre la pureza tenía que ver principalmente con el culto del templo, pero puede que se extendiera al deseo de ser puros durante el *sábado en la *sinagoga, cuando se leían los rollos de la ley (Haber, 65). Algo que caracterizaba al judaísmo del Segundo Templo era la existencia de profundos desacuerdos entre los judíos acerca de los requisitos para una vida santa, y con frecuencia estos se centraban en la identificación de quiénes eran los que tenían una mayor responsabilidad en cuanto a la santidad. En este período las preguntas no se centraban en qué era la santidad, sino más bien en a quién se le exigía alcanzar unos determinados requisitos (generalmente más estrictos) de santidad.

1.2. Doctrinas en disputa. Centrales en los debates judíos en el siglo I eran argumentos relativos a (1) la naturaleza del reino de Dios; (2) la respuesta adecuada a la dominación romana; (3) el papel del Mesías; (4) la doctrina de la resurrección en la conversación más amplia sobre la vida futura y el juicio de Dios; (5) ángeles.

1.2.1. Reino de Dios. Los judíos abrazaban la idea del *reino de Dios y reconocían a Dios como su rey. Sin embargo, estaban divididos sobre la cuestión de cómo iba a concretarse el reinado de Dios en medio de ellos. En general, los judíos mantenían tres convicciones distintas en tensión:

(1) Dios como soberano sobre Israel; (2) Dios como «soberano eterno» del mundo (1QM II, 10–14); (3) Dios como Señor de los marginados y necesitados (Sal 145:14; SalSl 5:2–12; Jdt 9:11–12) (Moore, 132). Algunas fuentes hablan del reinado de Dios en relación con la sabiduría o la obediencia a la Torá (Sab 10:10). Jesús habló a menudo del reino de Dios (por ejemplo, Mt 13:24–35; Mc 4:26–32; Lc 16:16). En el reino de Dios, creían los judíos, habría santidad, paz, prosperidad y salud, y todas las personas adorarían a Dios en su templo en justicia (Lc 1:74–75; OrSib 3:371–380; Filón, *Praem.* 91–93; Jub. 23:27–30; 1QM II, 1–6).

1.2.2. Gobierno romano. Las actitudes hacia la dominación romana en Judea y Galilea iban desde la acomodación mercenaria al rechazo violento, desde el alejamiento de la comunidad judía en general a la plena participación en la arena política (véase ROMA). Estas reacciones eran similares a la respuesta del judaísmo al *helenismo introducido varios siglos antes por Alejandro Magno. J. Barclay afirma que las categorías de asimilación, aculturación y acomodación ayudan a ordenar las diversas opciones elegidas por los judíos (Barclay, 92–96). La asimilación se refiere a la convergencia social, mientras que la aculturación se centra en las normas y valores compartidos. Por ejemplo, los judíos a menudo utilizaban la lengua griega (convergencia social), pero no compartían el valor de utilizar los sacrificios y rituales romanos o de darle una gran importancia a la riqueza y el prestigio social. Tobías recoge una dicho común: «No te preocupes, hijo mío, porque nos hayamos empobrecido; si eres fiel a Dios y huyes de todo lo que sea pecado, haciendo el bien en presencia del Señor tu Dios, tendrás la riqueza más grande» (Tob 4:21). La acomodación refleja la aplicación de lo que se ha aculturado. Por ejemplo, un autor judío como Aristóbulo podía usar una excelente retórica griega para condenar la cultura griega (Barclay, 150–56).

Un punto crítico de la dominación romana era la cuestión de los tributos. El comentario de Jesús sobre darle al César lo que es del César (Lc 20:20–26) pone de manifiesto, cuando menos, el carácter incendiario de la pregunta de los líderes judíos. Jesús no aprueba de forma inequívoca el pago de impuestos al César, y su respuesta podría entenderse que cuestionaba si César merecía algo o todo lo que pedía. Durante el primer siglo de nuestra era, bandas de judíos desafiaron reiteradamente el pago de los impuestos romanos (Josefo, *Bell.* 2.275;

Ant. 17.213–218; 18.273–275).

1.2.3. Mesías. Algunos judíos creían que el camino hacia una sociedad más santa y justa dependía de que Dios enviara a un mesías para dirigir al pueblo (Eclo 51:12 [texto hebreo]) (véase CRISTO). No existía una sola manera de interpretar el concepto de «mesías», en parte debido a que los judíos no se ponían de acuerdo sobre la naturaleza de sus problemas y el tipo de transformación que Dios iba a llevar a cabo para arreglar el mundo. En general, sin embargo, los judíos esperaban que el Mesías fuera a juzgar al mundo, a librarlo del pecado y del mal y a restaurar la justicia, sobre todo para el pueblo de Dios (SalSl 17:24–41; Filón, *Praem.* 91–97; 1Q28a II, 11–20).

El término «Mesías» se encuentra con frecuencia en la literatura del judaísmo del Segundo Templo, pero sin que tenga un significado comúnmente aceptado (Jaffee, 95). Para la mayoría, el Mesías era un ser humano dotado de extraordinarias capacidades para el liderazgo y la santidad (SalSl 17:23–47), Aunque algunos creían que el Mesías era preexistente (4 Esd 12:32; 13:26). La era mesiánica podría durar eternamente (1 En 62:14), o bien hasta el establecimiento de los nuevos cielos y la nueva tierra (Is 65:17; 66:22; 2 Bar 40:3; 73:1; 4 Esd 12:34; Mt 19:28; Mc 10:29–30; Lc 18:29–30). La nueva era se creía que sería inaugurada por el Mesías (1 En 45:4–5) o que se inició después de la era mesiánica (4 Esd 7:29–43; aunque véase 4 Esd 6:9).

Las expectativas más concretas generalmente seguían tres líneas que no eran excluyentes entre sí: un mesías real, un mesías sacerdotal y un mesías profético. El mesianismo profético se basaba en Deuteronomio 18:15–18. Jesús fue saludado como un *profeta (Jn 6:14; 7:40). El mesianismo real se basaba en antiguos puntos de vista de Israel sobre la realeza, reflejado en textos como el Salmo 2:6–12; 2 Samuel 7:8–16; Isaías 40–66; Jeremías 33:14–26. En los Salmos de Salomón 17 y 4 Esdras se promueve un mesías real. Los MMM esperan tanto un mesías sacerdotal como un mesías real (1QS IX, 10–11; CD-A XII, 23). En varios lugares Jesús es llamado *»Hijo de David», un título mesiánico real (Mt 1:1–17; 9:27; Mc 10:47–48; Lc 1:32; 2:4; 3:23–38; Jn 7:41–43). Los Evangelios recogen que algunos judíos esperaban el regreso de un *Elías escatológico antes del Día del Señor (Jn 1:19–24; cf. Mal 4:5–6), y a *Juan el Bautista se le identifica como el Elías que estaba por venir (Mt 11:14; 17:10–13; quizás Mc 9:11–13). «La variedad de las expectativas

mesiánicas que encontramos entre los judíos refleja la variedad de formas de ser judío en la época del Segundo Templo» (Murphy, 365–66).

1.2.4. Vida después de la muerte. El estudio del mesías debe enmarcarse dentro de una conversación más general sobre la escatología. La liberación escatológica siguió ocupando un lugar central dentro de la fe judía durante los primeros siglos de nuestra era, pero los textos rabínicos no incluyen largas descripciones de tal liberación (Nickelsburg y Stone, 194). Los judíos sostenían que se produciría un momento de gran sufrimiento humano y confusión en el orden creado antes de la aparición de Elías o el Mesías (4 Esd 6:24–28; Mt 24:6–42; Mc 13:7–32; *m.* ʿ*Ed.* 8:7). Con su venida, Jerusalén sería renovada, aunque se debatía sobre cómo iba a suceder eso exactamente. Algunos creían que la ciudad sería purificada, otros que una Jerusalén más gloriosa preservada en el cielo descendería (4 Esd 10:44–59; 2 Bar 4:2–6; Ap 3:12; 21:2–22:5). Había numerosas opiniones sobre los detalles de la vida después de la muerte. Algunos judíos hablaban de la inmortalidad del alma (Jub 23:31; 1 En 103:2–4) y otros de la *resurrección del cuerpo (2 Mac 7:9–36; Josefo, *Ant.* 18.14; *b. Sanh.* 10:1). Existía división de opiniones sobre si únicamente habría una resurrección de los justos o una resurrección de todos (Schürer, 2:543–44). La resurrección corporal reflejaba una historia más grande «en la que el estado *actual* de los que habían muerto sería reemplazado por un estado *futuro* en el que estarían vivos una vez más» (Wright, 201).

1.2.5. Ángeles. Muchos judíos creían en *ángeles, seres espirituales de Dios, que por lo general realizaban funciones de ayuda al pueblo de Dios. Los saduceos negaban la existencia de los ángeles (Hch 23:8). Los ángeles podrían actuar como intercesores (1 En 100:5), maestros (Jub 1:27–9), guías celestiales (4 Esd 3–14) o intermediarios entre los justos y Dios (Tob 12:15). El NT sigue este patrón general, con ángeles que informan a creyentes (Mt 1:20; 28:2–3) y sirven como intermediarios que traen mensajes de Dios (Lc 1:11–20, 28–38) y como intercesores o ayudantes, como es el caso en el relato de Marcos de la tentación de Jesús (Mc 1:12–13).

2. Prácticas comunes entre los judíos del siglo I.

2.1. Prácticas aceptadas. Los judíos vivían su piedad basándose en los decretos centrales de la Torá, incluidos la circuncisión de los niños

varones, el descanso sabático y las restricciones dietéticas. Estas prácticas distinguían a los judíos de sus vecinos gentiles y fueron ferozmente defendidas hasta la muerte, como demuestran las numerosas historias en 1–2 Macabeos, así como los escritos de Josefo.

2.1.1. Circuncisión. Los debates relativos a la circuncisión no se registran en los Evangelios, probablemente porque durante el ministerio de Jesús este se ocupó predominantemente de judíos circuncidados. Esta suposición se ve corroborada por las cartas del NT que tratan sobre los requisitos de la circuncisión judía; si Jesús hubiese enseñado sobre este tema, la iglesia primitiva tendría todos los motivos del mundo para hacer referencia a sus palabras. El silencio sugiere que el tema no fue tratado por Jesús y sus interlocutores. Esto concuerda con otras pruebas de que judíos circuncidaban sistemáticamente a sus hijos varones. De hecho, Lucas alude a la circuncisión tanto de Jesús (Lc 2:21) como de Juan el Bautista (Lc 1:59). Filón defendió la circuncisión con el argumento de que la práctica era higiénica y simbolizaba la necesidad del alma de controlar las pasiones y evitar la vanidad (*De Spec. Leg.* 1.8–11). En este argumento encontramos la aguda crítica de la adoración del cuerpo físico masculino por parte del helenismo (Jaffee, 130).

2.1.2. Sábado. Un segundo acto de piedad bien conocido era la observancia del *sábado, cuando los judíos descansaban de sus labores en el séptimo día (Ex 20:8–11). La normativa sobre el sábado exigía que Jesús fuera bajado de la cruz antes de la puesta del sol, que marcaba el inicio del sábado. También impidió que los discípulos de Jesús hicieran duelo por él junto a la tumba inmediatamente después de su entierro (Lc 23:56). Estas acciones de los discípulos sugieren que durante el ministerio de Jesús descansaron de su trabajo en sábado. Jesús se vio envuelto en debates sobre el comportamiento apropiado durante el día de reposo (Mt 12:1–14; Mc 2:23–3:6; Lc 6:1–11), y declaró: «El Hijo del hombre es señor del sábado» (Mt 12:8; Mc 2:28; Lc 6:5).

2.1.3. Leyes dietéticas. Un tercer aspecto de la piedad judía ampliamente conocido entre los gentiles, que lo percibían como algo peculiarmente judío, eran las restricciones dietéticas. Estas incluían la abstención de carne de cerdo y otros alimentos, pero también conllevaban restricciones sobre la *comunión de mesa y la preparación de los alimentos. Los debates que encontramos en los Evangelios sobre la comunión de mesa de Jesús giran en torno a estos últimos puntos de

desacuerdo, específicamente la cuestión planteada por los fariseos acerca de comer en pureza sacramental (Mt 9:10–13; Mc 2:15–17; Lc 5:29–32). Jesús siguió las leyes dietéticas básicas conforme a la práctica judía general. Además, Pedro declaró que nunca había comido nada impuro en respuesta a una orden que recibió en forma de visión para que tomara y comiera una selección de alimentos impuros (Hch 10:10–16). Esto sugiere que mientras acompañaron a Jesús durante su ministerio, los discípulos siguieron las normas dietéticas. Dado que Jesús siguió las leyes sobre alimentos *kosher*, los intérpretes se han preguntado sobre la conclusión marcana de que las enseñanzas de Jesús indican que toda la comida es pura (Mc 7:19). Esta audaz declaración se debe establecer en el contexto general de la conversación judía sobre la pureza ritual y moral y el valor espiritual de los códigos legales (véase PURO E IMPURO). Jesús presenta un argumento relacionado acerca de la función de la ley y la pureza al criticar la hipocresía de los *escribas y *fariseos, señalando el largo borde de sus vestidos. El trasfondo de este comentario es que en Palestina (no tenemos ninguna evidencia de esto fuera de Palestina) los varones judíos llevaban un borde característico en los extremos de su túnica exterior conocido como *ṣîṣit* (Nm 15:37–38; Dt 22:12; Zac 8:23; véase también Nm 15:37–38 y Zac 8:23 en la versión de la LXX [gr. *kraspedon*]). Jesús habla en contra de la longitud de este borde usado por los fariseos (Mt 23:5), y no del uso del borde mismo, ya que su túnica incluía un borde (Mt 9:20; 14:36; Mc 6:56; Lc 8:44). Jesús distingue entre la pureza ritual inspirada en la ley y los mandatos morales de un corazón puro que se resiste a confundir el ritual con la moralidad.

Una cuestión especialmente controvertida en tiempos de Jesús era la relacionada con si los mosquitos y otras criaturas que pululan simplemente estaba prohibido comérselas o no solo no se podían comer sino que también provocaban impureza (Lv 11:20–23, 29–31, 41–44; Dt 14:19). En Mateo 23:24 leemos la acusación de Jesús contra los escribas y fariseos porque «coláis el mosquito y tragáis el camello» (en arameo, «mosquito» es *qalma*, y «camello» es *gamla*). Este comentario refleja una conversación más amplia sobre si tocar cualquier insecto que pulula lo convierte a uno en impuro. El *Documento de Damasco* declara todos los insectos que pululan (no solo los ocho mencionados en Lv 11) como fuentes de impureza. Se prohíbe tocar o comer no solo aquellas criaturas

que pululan por la tierra, sino también las que pululan por el agua, incluidos los insectos y las larvas (CD-A XII, 12–13, 19–20). Jesús se refería probablemente a la práctica de filtrar líquidos para evitar la ingestión accidental de criaturas que pululan. Los rabinos posteriores permitieron el consumo de insectos y larvas que se encuentran en el agua o en la fruta, y hablaron en contra de colar el vino para eliminar tales criaturas (*t. Ter.* 7:11), lo que demuestra que la cuestión de filtrar líquidos continuó hasta entrado el siglo III.

2.1.4. Baño ritual. Otros actos de piedad incluían el baño ritual, la asistencia a fiestas religiosas, el diezmo y el ofrecimiento de sacrificios. Los judíos estaban de acuerdo en que necesitaban ser ritualmente puros para entrar en el templo y ofrecer sacrificios. Por otra parte, podemos demostrar que reconocían la impureza moral por sus oraciones de arrepentimiento y sus sacrificios por el pecado. Sin embargo, no todos coincidían en hasta qué punto había que llevar los límites de la pureza ritual fuera del templo y su culto. Este desacuerdo se basaba en otra pregunta acerca de si la presencia de Dios habitaba solo en el templo o también en toda la tierra de Israel. Si esto último era cierto, entonces la pureza ritual necesaria para entrar en el templo era también imprescindible en Galilea.

Los baños rituales, conocidos como *miqwā'ot* (sing. *miqveh*) se encuentran en toda Palestina en este periodo. Se estima que se han descubierto setecientos de ellos que podrían datarse entre finales del siglo I a. C. y el siglo I de nuestra era (Magness, 16). En la zona sur de Jerusalén se han excavado unos setenta baños rituales, llegándose a desenterrar alrededor de 220 baños rituales de 130 sitios en el área de Judea (Zissu y Amit, 49). Los baños rituales suponían un medio muy conveniente para lavarse y mantener así los códigos de pureza. La necesidad de contar con baños surgió porque el clima era a menudo caliente y seco, y había pocas fuentes de agua perennes. Los baños podían estar situados en la planta sótano de los hogares urbanos de las élites que vivían en Jerusalén, o en el exterior y colina abajo en las casas rurales de Galilea, que aprovechaban de este modo las precipitaciones. También se encontraban cerca de las prensas de aceitunas y vino, lo que permitía una purificación más fácil para los trabajadores, ya que los líquidos tenían un mayor riesgo de contraer impurezas que los sólidos. Se construían *miqwā'ot* comunitarios en las aldeas rurales, a lo largo de

las principales carreteras que llevaban a Jerusalén y dentro de la propia Jerusalén. Las estimaciones van de uno a siete *miqwā'ot* en cada pueblo judío rural. El estanque de Siloé (Jn 9:7) y la piscina de Betesda (Jn 5:2) fueron construidos para atender a un gran número de peregrinos. También había baños rituales ubicados cerca de las sinagogas, lo que plantea interrogantes sobre si los asistentes los utilizaban inmediatamente antes de asistir a un servicio de la sinagoga. En la mayoría de los casos, el *miqveh* era demasiado pequeño para dar cabida al presunto tamaño de la congregación en un ritual previo a la reunión (Haber, 68–69). La evidencia es demasiado escasa para determinar si Jesús se lavó antes de leer el rollo de Isaías en la sinagoga de Nazaret (Lc 4:16–20). Los estudiosos debaten si la pureza era una preocupación en la adoración en la sinagoga (Levine, 44). Si la pureza no era una preocupación, tal vez la yuxtaposición de *miqveh* y la sinagoga era funcional y práctico, proporcionando un servicio a la comunidad que no contaba con los recursos para disponer de baños rituales privados.

2.2. Prácticas en disputa. Los judíos debatían sobre la definición de «trabajo» en el día de reposo y las prácticas relacionadas con la comunión de mesa, aunque estuvieran de acuerdo en mantener el sábado santo, abstenerse de alimentos impuros y honrar a Dios contra la idolatría.

2.2.1. Interpretaciones contrapuestas sobre trabajar en sábado. Las definiciones divergentes sobre qué se consideraba trabajar en sábado entre Jesús y otros maestros judíos llevaron a fuertes desacuerdos, especialmente en relación con las curaciones de Jesús realizadas en sábado (Mt 12:9–14). La aplicación de la norma sobre el sábado variaba; por ejemplo, la declaración de Éxodo 35:3 contra encender un fuego en sábado fue ampliada por la comunidad de los MMM, que prohibía atender un fuego que se hubiera encendido previamente (4Q421 13, 4–5) (véase Magness, 86). Un segundo ejemplo podría ser Jeremías 17:22, donde se prohíbe llevar una carga fuera de la casa de uno, y que *Jubileos* expandió para incluir objetos en movimiento dentro de la casa (Jub 2:29–30; 50:8). Estos debates ayudan a situar las preguntas planteadas acerca de los discípulos de Jesús que recogían grano en sábado (Mt 12:1–8; Mc 2:23–27; Lc 6:1–5).

2.2.2. Interpretaciones contrapuestas sobre el ayuno. También es posible que la defensa que hizo Jesús de las acciones de los discípulos tuviera

como propósito ser escuchada en el contexto del debate contemporáneo sobre el ayuno en sábado. Que algunos judíos ayunaban en sábado es algo que se pone de manifiesto en los escritos de Suetonio, donde Augusto le comenta a Tiberio, su hijastro y futuro emperador, que él (Augusto) ayuna más meticulosamente de lo que lo hacen los judíos en su día de reposo (*Aug.* 76.2; véase también Marcial, *Epig.* 4.4). Más adelante, los rabinos hablaron en contra del ayuno en el día de reposo (*Midr. Rab. Lam.* I.16.51; *t. Ta'an* 2:6–7). Los esenios ayunaban solo en *Yom Kippur* (Día de la Expiación) (Magness, 96), pero es posible que otros judíos ayunaran semanalmente (Lc 18:12), tal vez los lunes y los jueves (Did 8:1). Jesús es interrogado sobre el hecho de que sus discípulos no ayunen de acuerdo con el patrón de los fariseos y los discípulos de Juan el Bautista (Mc 2:18–20).

2.2.3. Prácticas contrapuestas sobre el lavamiento de manos. Relacionado con el baño ritual estaba la práctica de lavarse las manos antes de las comidas (Petronio, *Sab.* 34:4). Esta práctica no cuenta con un mandato bíblico directo, pero se apuntaba a dos pasajes como posibles trasfondos de esta práctica. En primer lugar, Éxodo 30:17–21 ordena que los sacerdotes se laven las manos (y los pies) antes de entrar en el tabernáculo de reunión. En segundo lugar, el Salmo 24:3–4 habla de aquellos que pueden estar en el lugar santo de Dios: los que tienen las manos limpias y los corazones puros. En respuesta a una pregunta de los escribas y fariseos Jesús defiende que sus discípulos no se laven las manos con el argumento de que tales rituales no purifican (Mt 15:1–20; Mc 7:1–23). En esta respuesta Jesús demuestra la distinción que hace entre la pureza ritual y la moral, algo que se extiende a todas sus enseñanzas. En una discusión relacionada con los vasos puros e impuros (Mt 23:25; Lc 11:39–40) Jesús argumenta que la impureza viene de dentro. La Misná consigna a unos rabinos argumentando que la impureza puede afectar a la parte exterior de la vasija, pero no necesariamente el interior de la misma (*m. Kel.* 25:4–6).

3. Instituciones comunes: el templo de Jerusalén y la sinagoga.

El *templo de Jerusalén era el centro de la vida cúltica judía; era considerado la casa de Dios, su morada. Por lo tanto, «para la mayor parte [de los judíos], ver el templo terrenal era acercarse más de lo estarían nunca al cielo» (Jaffee, 167). Las fiestas, los sacrificios, las

enseñanzas de los sacerdotes, todo sucedía en el templo. Por otra parte, el Sanedrín, el órgano de gobierno judío oficial, se reunía en el templo. Hay dos excepciones importantes a esta visión general: la comunidad de los MMM en Qumrán y el templo de Leontópolis en Egipto. La comunidad de Qumrán se distanció del culto en el templo, ya que creía que el sacerdocio era corrupto e impuro (CD-A V, 6–21, VI, 15-VII, 4; 4Q396 IV, 9–11). En lugar de ello, la comunidad de Qumrán creía ser ella misma el templo de Dios (1QS VIII, 4–10; 4Q164) (véase Wardle, 160). A principios del siglo II a. C. se edificó un templo en Leontópolis (cerca de Menfis, Egipto), que fue clausurado por los romanos a finales del siglo I A. D. Josefo tiene dos relatos sobre su fundación: en la *Guerra de los judíos* es Onías III quien construye el templo (*Bell.* 7.420–436), y en las *Antigüedades de los judíos* es su hijo Onías IV (*Ant.* 13:62–73). Muchos judíos creían que el templo de Jerusalén sería renovado o reconstruido por Dios en la siguiente o nueva era (Tob 14:5; 1 En 90:28; Jub 1:28). Las sinagogas servían para alojar asambleas locales de judíos, proporcionando un lugar para la enseñanza, la oración y el gobierno de la comunidad. Durante el primer siglo de nuestra era, las sinagogas de la Diáspora eran más numerosas que las sinagogas de Palestina.

3.1. Templo de Jerusalén. El templo proporcionaba la conexión entre Israel y Dios, ya que era el lugar de pureza y santidad supremas. En el mundo antiguo «la religión *era* el sacrificio» (Sanders, 49), y el templo de Jerusalén era el único lugar donde los judíos podría hacer ofrendas a Dios. «Los ritmos de las estaciones de los sacrificios transformaron el templo en una especie de corazón. Su latido hacía circular una corriente de judíos por todo el cuerpo de Israel» (Jaffee, 174). Los judíos de la Diáspora viajaban al templo especialmente para celebrar fiestas como la Pascua/Panes sin Levadura, Pentecostés, Tabernáculos y Yom Kippur. La familia de Jesús viajaba regularmente de Nazaret a Jerusalén para la Pascua, y se unieron a ella un gran grupo de familiares y amigos (Lc 2:41–44).

Los judíos quedaban maravillados de la belleza y la magnificencia del templo. Ben Sira habla conmovedoramente del temor reverencial con el que los espectadores reaccionaban en forma de adoración mientras los sacerdotes hacían la ofrenda (Eclo 50:16–21). Allí se dice que cuando las trompetas sonaban y los cantantes alababan a Dios, todas las personas se postraban sobre sus rostros en adoración y oración. En el Antiguo

Testamento se mencionan especialmente las vestiduras del sumo sacerdote por su magnificencia (Ex 28:1–43). Josefo (*Bell.* 5.231–236), Filón (*De Vita Mos.* 2.109–126) y Ben Sira (Eclo 50:11) comentan sobre su gloria y esplendor. El sumo sacerdote oficiaba en los festivales, pero no participaba en los sacrificios diarios, por lo que un judío medio podía no ver al sumo sacerdote o a los principales sacerdotes. Lucas describe a los fieles judíos esperando en oración a que Zacarías termine su ofrenda de incienso. Se muestran desconcertados ante su retraso, y cuando por fin sale del santuario, se dan cuenta de que ha tenido una visión (Lc 1:8–22). Esto no les sorprendería, ya que ellos creían que la presencia (el nombre) de Dios estaba en el templo (Is 6:1–5).

Dos veces al día, al amanecer y al atardecer, se ofrecía el *tāmîd* u ofrenda perpetua, un cordero de un año (Ex 29:38–42; Nm 28:3–8). Era un holocausto, lo que significaba que los sacerdotes no comían nada de eso. Este tipo de sacrificio era algo único del judaísmo; servía para reconocer la bondad de Dios y la esperanza de futuras bendiciones divinas. Los fondos para hacer estos y todos los demás sacrificios procedían en su mayor parte del impuesto de medio siclo anual que debían pagar todos los varones judíos adultos (Ex 30:11–16; Neh 10:32–33). El pasaje del Éxodo parece pedir un pago único, pero podría haber sido interpretado por 2 Crónicas 24:4–10 como un pago anual. Jesús es interrogado sobre el pago de este impuesto, lo que podría reflejar una conversación sobre el carácter anual del impuesto (Mt 17:24–27). Los actos de Jesús en el templo (Mt 21:12–13; Mc 11:15–17; Lc 19:45–46; Jn 2:13–22) podrían haber sido en parte una respuesta a la creación de un impuesto anual del templo, que fue visto por algunos judíos como una expansión del pasaje Éxodo (4Q159). Por otra parte, el templo solamente aceptaba monedas de plata de Tiro, que estaban compuestas en un 92 por ciento de plata, una moneda muy cara. Este requisito probablemente suponía una dificultad para los judíos pobres.

Los sacerdotes comunes servían en el templo en forma rotativa (1 Cr 24:1–19). Había veinticuatro «vigilias» de hombres que trabajaron durante una semana, dos veces al año, y algunos de ellos hacían un tercer turno. Zacarías pertenecía a la orden de Abías (Lc 1:5), y probablemente ofreció sacrificios tal como se prescribe en la Torá. También es posible que dirimiese asuntos jurídicos y aplicara el código legal a las preguntas de los judíos corrientes (VanderKam, 183). Jesús, a

una edad temprana, se aprovechó de la enseñanza en el templo (Lc 2:46).

El panorama político general de la Palestina del siglo I incluía una fuerte presencia romana, así como una presencia herodiana (ya que Herodes gobernaba Galilea durante la primera mitad del siglo). El *Sanedrín actuaba como enlace con Roma y tenía mucho que decir sobre la aplicación de las leyes de pureza judías en el templo y el sacerdocio. El Sanedrín podía estipular decisiones entre judíos en asuntos relacionados con los judíos.

3.2. Sinagogas. Las sinagogas salpicaban el paisaje de Galilea, aunque que eran mucho más numerosos en la Diáspora. El término sinagoga puede referirse tanto a un edificio como a la comunidad que se reúne en el edificio (algo similar al significado de la palabra iglesia en castellano, que puede denotar tanto un edificio como una congregación). Tenemos pocas evidencias arqueológica de sinagogas del siglo I, pero los escasos restos apuntan a una institución relativamente poco desarrollada con poca arquitectura característica. El liderazgo de la sinagoga salía de la comunidad local (Lc 13:14). Las primeras sinagogas no tenían símbolos religiosos, tales como una menorá, un santuario o inscripciones de la Torá (Levine, 39). Las actividades en la sinagoga incluían reuniones semanales para la enseñanza, la oración y la lectura de las Escrituras, así como el desarrollo de negocios de la comunidad. Lucas presenta a Jesús leyendo las Escrituras y exponiendo su significado en la sinagoga de Nazaret (Lc 4:16–21). «Que la actividad religiosa fundamental en todas las sinagogas giraba en torno a la liturgia de la lectura de la Torá es algo que se hace explícito en casi cualquier tipo de fuente de la época del Segundo Templo en Judea y en la Diáspora, tanto en ciudades como en aldeas» (Levine, 41) (véase Filón, *De Spec. Leg.* 2.62; Josefo, *Apion.* 2.175). El sistema de reuniones en la sinagoga no tenía parangón en el mundo gentil; esta era una actividad judía única en el mundo grecorromano.

Véase también ABRAHAM, ISAAC Y JACOB; ANTISEMITISMO; PURO E IMPURO; MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO; ANCIANOS; ESENIOS; EXILIO Y RESTAURACIÓN; ISRAEL; JERUSALÉN; JOSEFO; LEY; MIDRÁS; MOISÉS; FARISEOS; SACERDOTES Y SACERDOCIO; TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS; SÁBADO; SADUCEOS; SANEDRÍN; SINAGOGA; TARGUMIM; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **J. M. G. Barclay,** *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)* (Edimburgo: T & T Clark, 1996); **J. J. Collins y D. C. Harlow,** eds., *Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); **S. Haber,** «Common Judaism, Common Synagogue? Purity, Holiness, and Sacred Space at the Turn of the Common Era», en *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism*, ed. W. O. McCready and A. Reinhartz (Mineápolis: Fortress, 2008) 63–77; **M. S. Jaffee,** *Early Judaism* (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1997); **J. Klawans,** *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2006); **L. I. Levine,** «"Common Judaism": The Contribution of the Ancient Synagogue», en *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism*, ed. W. O. McCready and A. Reinhartz (Mineápolis: Fortress, 2008) 27–46; **J. Magness,** *Stone and Dung, Oil and Spit: Jewish Daily Life in the Time of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011); **A. Moore**, «The Search for the Common Judaic Understanding of God's Kingship», en *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism* ed. W. O. McCready and A. Reinhartz (Mineápolis: Fortress Press, 2008); **F. J. Murphy,** *Early Judaism: The Exile to the Time of Jesus* (Peabody, MA: Hendrickson, 2002); **G. W. E. Nickelsburg y M. E. Stone,** *Early Judaism: Texts and Documents on Faith and Piety* (ed. rev.; Filadelfia: Fortress, 2009); **E. P. Sanders,** *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Filadelfia: Trinity Press International, 1992); **E. Schürer,** *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, vols. 1–3.2, rev. y ed. G. Vermes y F. Millar, trad. T. A. Burkill et al. (Edimburgo: T & T Clark, 1973); **J. C. VanderKam,** *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); **T. Wardle,** *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity* (WUNT 2/291; Tubinga: Mohr Siebeck, 2010); **N. T. Wright,** *The Resurrection of the Son of God* (Mineápolis: Fortress, 2003); **B. Zissu y D. Amit,** «Common Judaism, Common Purity, and the Second Temple Period Judean *Miqwaʾot* (Ritual Immersion Baths)», en *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism*, ed. W. O. McCready y A. Reinhartz (Mineápolis: Fortress, 2008) 47–62.

L. H. Cohick

JUICIO

El papel que se le otorga al juicio en la comprensión de la misión y proclamación de Jesús a veces se ha descuidado (véase Reiser, 197–205) y otras ha sido cuestionado en la investigación contemporánea. J. Robinson ha argumentado que las advertencias de juicio atribuidas a Jesús en los Evangelios no se remontan a Jesús, sino que son adiciones posteriores (Robinson, 43). E. P. Sanders cree que Jesús sí esperaba un juicio futuro, pero que no dio ninguna indicación de que se anticipara un juicio nacional inminente como los que a menudo acompañaban a las visiones proféticas de la restauración de Israel (Sanders, 113–16) (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN). Para N. T. Wright, por el contrario, la práctica totalidad de las declaraciones de juicio de Jesús han de entenderse como advertencias de un juicio nacional inminente si *Israel no acepta su visión del *reino (Wright, 182–86; 326–36). Cabe preguntarse si alguna de estas posturas finalmente le hace justicia a Jesús; en cualquier caso, pocos pondrían en duda el importante papel que los evangelistas le otorgan al juicio en sus narraciones.

1. Marcos
2. Mateo
3. Lucas
4. Juan
5. Jesús y el juicio

1. Marcos.

El motivo del juicio a menudo no aparece explícitamente en el Evangelio de Marcos, pero su realidad e importancia son asumidas en todas partes.

1.1. El juicio final. Teniendo en cuenta que cuando su misión se pone en marcha en *Galilea a raíz de la detención de *Juan el Bautista, Jesús llama a sus oyentes al *arrepentimiento en vista de la llegada del reino (Mc 1:14–15), a los lectores de Marcos no les va a sorprender saber que el juicio es un corolario del reino naciente de Dios. El eco final de Joel 4:13 en la LXX (VE 3:13) probablemente sugiera que esta relación entre el reino naciente y el consiguiente juicio es ya evidente en Marcos 4:26–29. Pero el vínculo entre el reino de Dios y el juicio se hace más explícito en la famosa enseñanza de Jesús sobre el *discipulado en Marcos 8:34–9:1, donde Jesús supedita la participación en la vida del reino de los tiempos venideros a la lealtad a él.

La triple referencia a «gehena» (gr. *geenna*) En Marcos 9:42–48

implica una vez más un juicio futuro. Este término, que originalmente era tan solo el nombre topográfico de un valle situado al sur de Jerusalén (ya fuera el «valle del hijo (o hijos) de Hinom» [Jos 15:8; 18:16; 2 Re 23:10] o el «valle de Hinom», heb. *gêhinnōm* [Jos 15:8; 18:16]), en la literatura del Segundo Templo vino a relacionarse con el lugar del juicio final (OrSib 1:103–104; 2:292–306; 4:186.; 2 Bar 59:10; 85:13; 4 Esd 7:36; ApAbr 15:6; cf. 1 En 27:1–3; 54:1–6; 56:3) (véase Böcher), presumiblemente a causa del mal asociado con el valle (Jr 7:31–32; cf. 2 Re 23:10; Jr 19:1–15). En cada una de sus apariciones en esta perícopa gehena es uno de los dos destinos que se ponen delante de los lectores de Marcos. El otro se describe como *»vida» en Marcos 9:43, 45, y como «el reino de Dios» en Marcos 9:47. Sin embargo, en este Evangelio el juicio no se reserva para el futuro escatológico.

1.2. El juicio contra el templo. Como *profetas del Israel de Dios, Juan y Jesús anuncian, como es natural, el cumplimiento de las promesas de Dios a Israel y llaman a Israel al arrepentimiento (Mc 1:14–15). Mientras que la respuesta de Israel al *evangelio del reino de Jesús es diversa (véase Mc 4:1–9, 13–20), los líderes de Israel se posicionan repetidamente en contra de Jesús y su mensaje. Ya en Marcos 3:6 los fariseos * y los *herodianos deciden acabar con él. Cuando Jesús entra en *Jerusalén y el relato se acerca a su clímax, el *establishment* del templo sale a la palestra y se convierte en la principal oposición a Jesús.

Por su parte, Jesús anuncia un inminente juicio contra el *templo. Si bien no hay consenso entre los estudiosos de Marcos sobre el significado exacto de la actuación de Jesús en el templo (Mc 11:15–17) (véase Perrin, 80–113), el Jesús de Marcos interpreta su acción profética apelando a Isaías 56 y Jeremías 7. Este último pasaje es en sí mismo una profecía de la inminente destrucción del templo (salomónico). El hecho de que Jesús cite este texto para interpretar su acción simbólica da a entender que también debería interpretarse como una profecía de la destrucción inminente de este templo. Lo que Jesús declara simbólicamente en su demostración en el templo, lo anuncia de manera críptica en la parábola de los viñadores (Mc 12:1–12) (véase Brooke) y lo proclama explícitamente en Marcos 13:2. Finalmente, Marcos regresa a este motivo en su relato de la pasión, donde los oponentes de Jesús aluden con ironía a la sustitución del templo (Mc 14:57–59; 15:29), probablemente queriendo dar a entender que para Marcos el templo será

destruido tanto como un acto de juicio del Dios de Israel como una señal de que se está cumpliendo y se sustituye por un templo escatológico creado por el propio Dios (Mc 14:58).

Así pues, para Marcos el juicio es un corolario del reino: entra en esta era en contra del *establishment* del templo que rechazó el reino y se erige en el preludio final para la entrada en el reino en la era venidera.

2. Mateo.

2.1. El juicio nacional. Tanto Juan el Bautista (Mt 3:2) como Jesús (Mt 4:17) *confrontan a Israel con un llamamiento al arrepentimiento, y ambos advierten que al pueblo de Dios no le cabe esperar otra cosa que el juicio si rechazan esta llamada (Mt 3:7–12; cf., por ejemplo, Mt 21:28–32). Juan insiste en que este juicio tendrá consecuencias alarmantes para el pueblo de Dios (Mt 3:7–10).

2.1.1. El juicio y el pueblo de Dios. Desde el punto de vista de Juan el Bautista, el naciente reino (Mt 3:2) traería consigo un juicio ante el que ni la ascendencia privilegiada (de *Abraham) ni la participación ritual (el *bautismo), sino solo el arrepentimiento genuino ofrecería protección (Mt 3:7–10). Volvemos a encontrar esta intersección de los motivos del juicio y el pueblo de Dios en Mateo 8:5–13. En Mateo, a diferencia de Lucas, la historia de la fe extraordinaria de un centurión *gentil se convierte en una ocasión para que Jesús anticipe el banquete escatológico, en el que «muchos» vendrán «del oriente y del occidente» para comer con los patriarcas (Mt 8:11). La imagen de venir de Oriente y Occidente era ya tradicional para referirse al retorno del exilio de Israel (por ejemplo, Sal 107:1–3; Is 43:1–7; 49:1–26; Zac 8:1–8; Bar 4:36–37; 5:5–6; SalSl 11:2; cf. Dt 30:4 [LXX]). Pero al presentar el centurión gentil como ejemplo de los muchos que hacen de esta peregrinación y se unen a los patriarcas de Israel en el reino venidero (Mt 8:10–11), Jesús le da un giro sorprendente a este motivo tradicional (véase Olmstead 2003, 77–78; 204–5n34). Por otra parte, la perícopa también se refiere a la exclusión definitiva de los «súbditos del reino», en este contexto, hijos e hijas de Israel (Mt 8:12). Ni en la predicación de Juan ni en la de Jesús encontramos que las naciones sustituyan a Israel, pero ambos insisten en que el juicio final pondrá a prueba la fidelidad al *Dios de Israel, y que la fidelidad será la característica que define al pueblo de Dios.

Las tres *parábolas en Mateo 21:28–22:14 presentan un desarrollo

aún mayor de estos motivos. En la parábola central de la trilogía, el reino de Dios es tomado de los labradores malvados que rechazan tanto a los siervos de Yahvé (Mt 21:33–36) como a su hijo (Mt 21:37–39) y se le da a una *ethnos* («nación») «que produce sus frutos» (Mt 21:43). Aunque está surgiendo un consenso (por ejemplo, Saldarini, 58–63) en cuanto a que este *ethnos* se refiere a un nuevo conjunto de líderes para Israel, la narración general de Mateo, en la que dar fruto se convierte en la marca del verdadero pueblo de Dios (véase Mt 3:7–10; 7:15–20; 12:33–37), sugiere que lo que está en marcha es algo más fundamental. No se trata simplemente del liderazgo, sino del pueblo, que está siendo reconstituido (véase Olmstead 2011).

2.1.2. El juicio invade esta edad: el templo y «esta generación». Al igual que en el Evangelio de Marcos, Jesús anuncia un juicio inminente: tanto el templo (Mt 23:37–24:2) como «esta generación» se enfrentan al juicio del Dios de Israel. Cuando los ayes proféticos que Jesús pronuncia en Mateo 23 llegan a su punto culminante con una sobria advertencia a «esta generación» (Mt 23:36), los lectores de este relato ya están bien familiarizados con «esta generación» (véase Mt 11:16–19; 12:38–42, 43–45; 16:4; 17:17; 24:34) (véase Lövestam). «Esta generación» no debe equipararse a Israel; más bien, se refiere a los contemporáneos de Jesús (y de Juan) que han presenciado los actos poderosos de Dios en su misión y pese a ello lo han rechazado. En Mateo 23:34–36 Jesús declara que al derramar la sangre inocente de los profetas a los que comisionó, los líderes judíos llevarán la rebelión de Israel a su clímax y provocarán el juicio de su Dios, un juicio que caería sobre los incrédulos contemporáneos de Jesús.

El juicio contra «esta generación» y el templo probablemente aparecen vinculados de nuevo en Mateo 27, donde el motivo de la «sangre inocente» de Mateo llega a su máxima expresión (Mt 27:24–26; cf. Mt 21:33–46; 23:29–36; 27:1–10, 19). Allí, con palabras fatídicas tan terriblemente malinterpretadas a lo largo de la historia de la iglesia, «todo el pueblo» acepta la responsabilidad de la sangre inocente de Jesús (Mt 27:25), llevando así su misión hasta el final (Mt 1:21; cf. Mt 20:28; 26:28) y provocando el juicio de Dios, un juicio que encontraría su expresión histórica en el asedio de Jerusalén y la destrucción del templo.

2.2. El juicio final. Por muy importante que sea el inminente juicio nacional en el Evangelio de Mateo, su papel resulta insignificante en

comparación con la importancia que se le da al juicio final universal. Es sobre este juicio que el evangelista llama la atención de sus lectores a la conclusión de cada uno de sus principales discursos (Mt 7:21–27; cf. Mt 10:40–42; 13:47–50; 18:23–35; 25:31–46).

2.2.1. Imágenes del juicio final. En este Evangelio aparece toda una serie de imágenes del juicio final. Mateo puede describir el lugar del juicio como «las tinieblas de afuera» (por ejemplo, Mt 8:12), o como el lugar donde «será el llanto y el crujir de dientes» (por ejemplo, Mt 8:12), o, en las parábolas de Mateo 13, como «el horno de fuego» (Mt 13:42, 50). En otros lugares, con un lenguaje más común a la tradición evangélica, a aquellos que salen mal parados en el juicio venidero se les asigna un lugar en la gehena (Mt 5:21–22), «la gehena de fuego», como dice Mateo 5:22 (cf. Mt 18:8–9), el lugar donde «el cuerpo y el alma son destruidos» (Mt 10:28). El hecho de que algunas de estas imágenes del juicio final contrasten mucho con otras debería servir para recordarle a los intérpretes que se trata en realidad de imágenes.

2.2.2. El criterio del juicio. Cualquiera que sea la imagen del juicio final, el criterio de juicio es lo que uno hace. Sin embargo, el juicio por obras que Mateo tiene en mente no ofrece ningún indicio de una ponderación del bien sobre el mal para determinar si una persona es digna o no de entrar en el reino final. En lugar de eso, y dado que lo que uno hace depende de y revela su propia identidad (por ejemplo, Mt 7:15–20; 12:33–37), el juicio del que habla Jesús es siempre una evaluación de lo que la vida de uno declara acerca de su lealtad a Jesús y al Dios de Israel (véase Travis, 224–26). A la conclusión del *Sermón del Monte, Jesús insiste en que la entrada al reino será concedida únicamente a los que «hacen la voluntad del Padre» (Mt 7:21). La parábola que sigue procede a interpretar el significado de «hacer la voluntad del Padre» como «escuchar las palabras de Jesús y hacerlas» (Mt 7:24); solo esta obediencia ofrecerá protección ante la gran tormenta de juicio que Jesús anticipa (Mt 7:24–27).

2.2.3. La función retórica del lenguaje sobre el juicio. En el Evangelio de Mateo Juan y Jesús (como los profetas de Israel antes que ellos) advierten del juicio mientras llaman al pueblo de Dios al arrepentimiento. Si, como parece probable, Mateo escribe después de la caída de Jerusalén, la función de los textos que se refieren al inminente juicio nacional lógicamente cambia. Ya no se trata principalmente de

una función exhortativa sino más bien principalmente apologética, explicando la acción de Dios en la historia, y en segundo lugar eclesiológica, invitando a la reflexión sobre la reconstitución del pueblo de Dios. Sin embargo, los frecuentes tratamientos del juicio final mantienen su enfoque hortatorio original. A la vista del juicio venidero, estos textos llaman a los oyentes de Mateo a una fiel lealtad a Jesús en la edad presente.

3. Lucas.

3.1. Motivos comunes a la tradición sinóptica. Los lectores familiarizados con las advertencias de juicio en los otros Evangelios sinópticos encontrarán muchas de las mismas tradiciones en Lucas. Por ejemplo, Lucas emplea imágenes tradicionales de juicio como el fuego (Lc 3:16–17), la gehena (Lc 12:5), el castigo gráfico (Lc 12:42–46), el destierro al lugar del «llanto y el crujir de dientes» (Lc 13:28) y una evaluación de la mayordomía (Lc 19:11–27). Al igual que Mateo, pero con mayor énfasis, Lucas insiste en que el juicio futuro tomará en consideración el conocimiento de la voluntad del maestro (Lc 12:47–48). Como en Mateo y Marcos, el juicio se basa en hechos que demuestran un arrepentimiento genuino (por ejemplo, Lc 3:7–9; 6:43–45, 46–49). Y, una vez más, tanto el juicio final y universal como el juicio nacional de los que advierte Jesús giran en torno a la aceptación o rechazo de Jesús, el Mesías de Israel. «Esta generación», que ha sido testigo de los actos portentosos de Dios a través de Jesús, «un profeta poderoso en palabra y obra» (Lc 24:19), y los ha rechazado, recibirá tanto un juicio histórico (Lc 11:47–51) como escatológico (Lc 11:29–32).

3.2. Juicio sobre Jerusalén. La tradición sinóptica es unánime en su testimonio de que Jesús advirtió a sus contemporáneos del inminente juicio de Dios. Sin embargo, el foco que coloca Lucas sobre Jerusalén en este juicio es peculiar. En un dicho que solo registra Lucas, Jesús responde a la advertencia del deseo de Herodes de matarlo repitiendo su decisión de ir a Jerusalén, «ya que es imposible que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13:31–33 [cf. Lc 9:51]). El lamento de Jesús sobre la ciudad que se negó a aceptar su misión aparece inmediatamente después (Lc 13:34–35; cf. Mt 23:37–39). En otra tradición única de Lucas, Jesús se detiene para llorar sobre Jerusalén al prever su asedio y destrucción (Lc 19:41–44). Dos capítulos más adelante, Jesús repite su

predicción anterior sobre la destrucción del templo, esta vez incluyendo gran parte del discurso de Marcos. Pero cuando Marcos se refiere a la «abominación desoladora», Lucas escribe: «Pero cuando viereis a Jerusalén rodeada de ejércitos, sabed entonces que su destrucción ha llegado» (Lc 21:20). Y solamente Lucas añade « y Jerusalén será hollada por los gentiles, hasta que los tiempos de los gentiles se cumplan» (Lc 21:24). Por último, camino de su ejecución, Jesús advierte a las «hijas de Jerusalén» que hacen duelo que no lloren por él sino más bien por ellas y por sus hijos (Lc 23:31). No habiendo sido capaz de reconocer la visitación de Dios en la misión del Mesías de Israel (Lc 19:44), Jerusalén se enfrentará a su juicio.

3.3. El juicio como revocación. Más que Marcos o Mateo, Lucas retrata el juicio final como un tiempo de inversión escatológico. Así, las bienaventuranzas de Lucas (menos famosas que las de Mateo) incluyen tanto la bendición para aquellos que ahora sufren como la correspondiente sentencia para quienes no saben nada de sufrimiento actual (Lc 6:20–26). El reino de Dios al que dará paso el juicio final invertirá la opresión del pueblo fiel de Dios, tal como ilustra de manera llamativa la parábola del rico y *Lázaro (Lc 16:19–31). A la luz de esta revocación futura, Jesús exhorta a sus oyentes a cuidar de los pobres y necesitados (por ejemplo, Lc 12:33), que se han convertido en el objeto de su misión (por ejemplo, Lc 4:18–19); a cambio, promete una recompensa en la resurrección de los justos (por ejemplo, Lc 14:14). De hecho, «cualquiera que se enaltece, será humillado; y el que se humilla será enaltecido» (Lc 18:14; Lc 14:11; véase también Lc 1:46–55; Lc 2:34).

4. Juan.

4.1. El juicio y el Hijo. Como ya hemos visto, en los sinópticos el criterio por el cual las personas son juzgadas son sus hechos, sin embargo este criterio es implícitamente cristológico. Como suele ser el caso, lo que (por lo general) está implícito en los sinópticos se hace explícito en Juan. En el cuarto Evangelio el criterio de juicio es simplemente la *fe en el Hijo. Esto se destaca repetidamente, pero tal vez en ninguna parte con mayor intensidad que en Juan 3: «El que en él cree, no es condenado; pero el que no cree, ya ha sido condenado» (Jn 3:18; cf. Jn 3:36).

No solo la respuesta que uno da al Hijo es el criterio de juicio; el Hijo mismo es el juez. En Juan 5:19–30 Jesús argumenta que debido a la amorosa autorrevelación del Padre, el Hijo hace «todo lo que» hace el Padre (Jn 5:20) (sobre el monoteísmo cristológico de Juan, véase Bauckham, 18–59). Este «todo lo que» incluye llevar a cabo el juicio. De hecho, Jesús insiste en que el Padre no juzga a nadie, sino que le ha confiado todo el juicio al Hijo, «por cuanto es el Hijo del Hombre» (Jn 5:22, 27 [cf. Dn 7:13–14]). Esto no significa, sin embargo, que la misión del Hijo sea el juicio. Aunque nombrado juez y encargado de una obra que revelaría en última instancia las lealtades humanas y de ese modo provocaría el juicio (Jn 3:19–21), la misión fundamental del Hijo no es judicial sino salvífica (Jn 3:17; cf. Jn 12:47–50).

4.2. El juicio y la escatología. Si la descripción que hace Juan del juicio es como una ventana que permite a sus lectores asomarse a su cristología, también es cierto que ofrece una visión clara de su escatología. Este Evangelio, que es bien conocido por su escatología realizada, declara simplemente: «El que cree en el Hijo tiene vida eterna» (Jn 3:36). No solo la vida, sino también el juicio de la era venidera, entra en esta era: «El que no cree, ya ha sido condenado» (Jn 3:18). Sin embargo, no es el caso que la escatología realizada se trague todos los aspectos futuros en la escatología de Juan. Juan 5:24–29 resulta especialmente instructivo en este sentido. El párrafo comienza con dos expresiones típicamente joánicas de escatología realizada (Jn 5:24–25). Pero Jesús continúa en Juan 5:28–29 con una potente declaración sobre el futuro, la resurrección universal a la vida o la condenación. Para Juan, el juicio, al igual que la vida eterna, es a la vez una experiencia presente y una expectativa futura.

4.3. El juicio de Jesús y el juicio del mundo. Cada uno de los Evangelios canónicos ofrece un relato de la *pasión cuidadosamente construido en el que el *juicio de Jesús ocupa un lugar destacado. El Evangelio de Juan dedica especial atención al juicio de Jesús ante Pilato. Mientras Pilato se sienta en el asiento del tribunal (Jn 19:13), sopesando las acusaciones presentadas formuladas contra Jesús (este se había puesto a sí mismo en una posición de rival del César [Jn 19:12; cf. Jn 18:33–40; 19:1–3, 14–15, 19–22]), los lectores de Juan recuerdan que hay una serie de personajes que son cómplices en este juicio (Jn 18:1–14; cf. Jn 13:2, 21–30; 18:35; 19:16). Pero los lectores de Juan también

recuerdan que mientras el mundo se une para juzgar al inocente Jesús, pronuncia un segundo veredicto de culpabilidad, esta vez una autoacusación. Anteriormente, Jesús había anunciado la llegada de la «hora» que había estado en el horizonte desde las primeras escenas del Evangelio (Jn 12:23; cf. Jn 2:4; 7:31; 8:20). Se trata de la hora de su «glorificación» (Jn 12:23), la hora de su «exaltación» en un instrumento romano de ejecución (Jn 12:32; cf. Jn 3:14; 8:28). De esta hora Jesús dice: «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera» (Jn 12:31 [cf. Jn 16:8–11]). El Evangelio de Juan subraya esta paradoja, que mientras «este *mundo» pronuncia juicio sobre Jesús y lo cuelga en una cruz, está sellando también su propio juicio y la expulsión de su gobernante. Al mismo tiempo, en la cruz Jesús «atrae a todos a sí mismo» (Jn 12:32). Probablemente Juan quiera decir que la cruz es el medio de la conquista de Dios y que aquellos que rechazan la misión de Jesús, que culmina en la cruz, están rechazando así su provisión de vida. El juicio de Jesús resulta ser el juicio, y la acusación, del mundo.

5. Jesús y el juicio.

Por incómoda que le parezca la idea a los lectores occidentales contemporáneos de los Evangelios, hay pocas dudas de que Jesús asumió y enseñó la realidad del juicio divino. No solo se da el caso de que cada uno de los evangelistas da testimonio de ello, sino que también se encuentran declaraciones de juicio inminente en cada estrado de la tradición evangélica (véase Reiser, 302–4). Nada de esto, sin embargo, debería sorprendernos. Jesús era el heredero de las tradiciones sagradas de Israel en las que Yahvé es juez, tanto de Israel (por ejemplo, Sal 50:1–7; Is 65:1–25) como del mundo (por ejemplo, Sal 9:1–8; 96:10–13; 98:8–9; Is 66:13–24).

En los escritos sagrados de Israel juicio de Yahvé a menudo se vincula tanto a su pacto con su pueblo (por ejemplo, Dt 28–30; Os 11:1–7) como con el establecimiento de su monarquía universal, (por ejemplo, Sal 96:10–13; 98:6–9). Ambos motivos encuentran eco en la tradición de Jesús. Jesús viene a Israel anunciando el comienzo del reinado de Yahvé largamente anticipado (Mc 1:14–15), y su llamada al arrepentimiento (Mc 1:15b) está estrechamente unida a la creación de ese reino. Aunque Jesús aparentemente no estaba de acuerdo con Juan el Bautista en todos

los detalles (especialmente con respecto al momento en que se produciría ese juicio [Mt 3:7–12; cf. Mt 11:2–6; 13:24–30, 36–43]), no tenemos ningún indicio de que estuviera en desacuerdo con Juan en que el rechazo al establecimiento del reino de Yahvé provocaría el juicio. Por el contrario, afirmó este extremo en repetidas ocasiones. Aquí, por un lado, Juan y Jesús simplemente siguen la línea de los profetas de Israel al anunciar el inevitable juicio que le espera al pueblo si no se vuelve a su Dios y, por otro lado, van más allá de ellos al proclamar que el momento culminante en la historia de Yahvé con Israel ha llegado.

No obstante, Jesús, que es heredero de las tradiciones de Israel sobre el juicio, las desarrolló de manera creativa (véase Bryan). Convencido de que Yahvé estaba obrando en su propia misión para restaurar a Israel, Jesús tomó la respuesta de Israel hacia su persona como *el* criterio del juicio. Esto es así tanto por lo que respecta al juicio nacional sobre el que advierte Jesús como por lo que hace al juicio final universal. No es de extrañar, entonces, que el lenguaje sobre el juicio venidero se convierte simultáneamente en un lenguaje sobre el verdadero pueblo de Dios. El juicio final iba a revelar un pueblo de Dios definido por la respuesta al propio Jesús.

Véase también APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA; BENDICIÓN Y DESGRACIA; ESCATOLOGÍA; ISRAEL; JERUSALÉN; JUSTICIA, RECTITUD; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison Jr.,** «The Problem of Gehenna», en *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters* (Londres: T & T Clark, 2005) 56–110; **R. Bauckham,** *Jesus and the God of Israel: «God Crucified» and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **O. Böcher,** «γέεννα», *EDNT* 1:239–40; **G. J. Brooke,** «4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard», *DSD* 2 (1995) 268–94; **S. M. Bryan,** *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration* (SNTSMS 117; Cambridge: Cambridge University Press, 2002); **E. Lövestam,** *Jesus and «This Generation»: A New Testament Study* (ConBNT 25; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1995); **W. G. Olmstead,** *Matthew's Trilogy of Parables: The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21.28–22.14* (SNTSMS 127; Cambridge: Cambridge University Press, 2003); ídem, «A

Gospel for a New Nation: Once More, the ἔθνος of Matthew 21.43», en *Jesus, Matthew's Gospel, and Early Christianity: Studies in Memory of Graham N. Stanton,* ed. J. Willits, R. A. Burridge y D. M. Gurtner (LNTS 435; Londres: T & T Clark, 2011) 115–32; **N. Perrin,** *Jesus the Temple* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010); **M. Reiser,** *Jesus and Judgment: The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context,* trad. L. M. Maloney (Mineápolis: Fortress, 1997); **J. M. Robinson,** «The Critical Edition of Q and the Study of Jesus», en *The Sayings Source Q and the Historical Jesus,* ed. A. Lindemann (BETL 158; Lovaina: Leuven University Press, 2001) 27–52; **A. J. Saldarini,** *Matthew's Christian-Jewish Community* (CSHJ; Chicago: University of Chicago Press, 1994); **E. P. Sanders,** *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); **S. H. Travis,** *Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought* (2ª ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 2008); **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (Mineápolis: Fortress, 1996).

W. G. Olmstead

JUICIO DE JESÚS

El juicio de Jesús se cuenta en dos partes: un interrogatorio ante los dirigentes judíos y otro en presencia de *Pilato, el gobernador romano de Judea. Los eventos tienen lugar tras el arresto de Jesús en el Monte de los Olivos, justo antes de su crucifixión. Si bien los especialistas debaten acerca de la historicidad de los detalles concretos del juicio, existe un consenso general en que los líderes judíos y Pilato habrían actuado conjuntamente a la hora de manejar cualquier desafío importante para su respectiva autoridad. Este artículo se ocupa primeramente de la descripción que se hace del juicio en cada uno de los Evangelios y luego aborda cuestiones relacionadas con la historicidad del juicio.

1. El juicio en el Evangelio de Mateo (Mt 26:57–27:26)
2. El juicio en el Evangelio de Marcos (Mc 14:53–15:15)
3. El juicio en el Evangelio de Lucas (Lc 22:54–23:25)
4. El juicio en el Evangelio de Juan (Jn 18:12–14, 19–24; 18:28–19:16)
5. Cuestiones sobre la historicidad del juicio de Jesús

1. El juicio en el Evangelio de Mateo (Mt 26:57–27:26).

Mateo comienza su relato del juicio de Jesús en casa de Caifás, donde se

reúnen los dirigentes judíos por la noche para condenar a Jesús. Llegada la mañana, llevan a Jesús ante Pilato. Este marco básico de los acontecimientos, en el que Jesús es llevado primero ante la presencia de los líderes judíos y posteriormente, a la mañana siguiente, a Pilato, lo hallamos en los cuatro Evangelios. Mateo también incluye la negación de Pedro y el suicidio de Judas, yuxtaponiéndolos para demostrar, desde su propia perspectiva, (1) cuál es la respuesta apropiada y cuál la inadecuada ante las afirmaciones mesiánicas de Jesús; (2) el cumplimiento de la Escritura; (3) la responsabilidad de los actores en la *muerte de Jesús. Por último, Mateo incluye el sueño de la esposa de Pilato (Mt 27:19) y el momento en que este se lava las manos (Mt 27:24) como intentos adicionales por parte de los personajes centrales de evitar o negar su complicidad en la muerte de Jesús.

1.1. Juicio de Jesús ante los dirigentes judíos (Mt 26:57–68). A la espera de ser interrogado, Jesús es llevado ante la presencia de los principales sacerdotes y ancianos en casa de Caifás. Pedro se queda en el patio exterior, como nos cuenta Mateo, deseando saber cuál será el «fin» (*telos*) de todo esto. En el Evangelio de Mateo, Jesús dijo en dos ocasiones (Mt 10:22; 24:13) que aquellos que soportan la persecución hasta el final por amor a su nombre serán salvos. Mateo hace crecer las expectativas sobre Pedro cuando dice que este le prometió a Jesús que no lo abandonaría nunca (Mt 26:33). Sin embargo al lector no le sorprende que Jesús tenga un final de sufrimiento que desemboque en su muerte (véase Mt 16:21; cf. Mt 5:12). El interrogatorio comienza con los testigos, pero solo los dos últimos concuerdan al afirmar que Jesús había hablado sobre destruir el templo (véase también Mt 27:40). El lector recuerda a Jesús decir que alguien mayor que el *templo está aquí (Mt 12:6), así como la purificación del templo (Mt 21:12–13).

Jesús no se defiende del testimonio de estos testigos que afirman haberle escuchado hablar contra el templo, exasperando así al sumo sacerdote y haciendo que le exija a Jesús una respuesta ante tales acusaciones. Pero Jesús permanece en silencio, y el sumo sacerdote hace otra petición, demandándole a Jesús que diga si él es o no el Mesías. De esta forma el sacerdote va directamente al grano, ya que únicamente el Mesías habría hablado y actuado así en el templo. Ante esta pregunta Jesús responde de manera indirecta («Tú lo has dicho») pero afirmativamente, y continúa citando el Salmo 110:1 y Daniel 7:13 (Mt

26:64). Sin embargo, debido a que los dirigentes judíos ya habían determinado que Jesús era culpable, su respuesta afirmativa no los impele a la adoración, sino más bien a la condena en medio de acusaciones de blasfemia. Mateo hace constar que le golpean y le escupen, quizás como reconocimiento a la enseñanza de Jesús de que después de ser golpeado en una mejilla una persona debía ofrecer la otra (Mt 5:39). Su abuso físico y sus burlas relacionan su juicio con el castigo de un falso *profeta (véase Dt 18:20).

1.2. Negación de Pedro y suicidio de Judas (Mt 26:69–75; 27:3–10). Mateo relata dos historias entre el juicio de Jesús ante los líderes judíos y el que tiene lugar ante Pilato. Mateo es el único Evangelio que describe la muerte de Judas, y la sitúa dentro de la narrativa general para resaltar de esta forma el cumplimiento de la Escritura y establecer la responsabilidad por la muerte de Jesús. El cumplimiento de las Escrituras ha sido una constante en Mateo (solamente en el relato del nacimiento se mencionan cinco pasajes de cumplimiento [Mt 1:23; 2:6, 15, 17–18, 23]) (*véase* Antiguo Testamento en los Evangelios, el). El hecho de que Judas devuelva las treinta piezas de plata recuerda a Zacarías 11:12–13, si bien Mateo apunta a Jeremías en lo que es una cita muy difícil y compleja (Mt 27:9–10). En otros tres lugares Mateo señala a Zacarías o tal vez a una colección de textos proféticos que incluían el motivo de un «rey pastor» (Mt 21:4–5 [cf. Zac 9:9–10]; 24:30 [cf. Zac 12:10–14]; 26:31 [cf. Zac 13:7]) (véase France, 1045). Mateo presenta a Jesús como el rey pastor rechazado. La devolución de las monedas de plata por parte de Judas pone en marcha toda una cascada de negaciones de responsabilidad por la muerte de Jesús. La declaración de Judas de que ha condenado a un hombre inocente es ignorada por los sacerdotes (Mt 27:4), y Pilato pronunciará unas palabras muy parecidas a los mismos sacerdotes cuando trate de absolverse a sí mismo de toda culpa (Mt 27:24). Los dirigentes judíos persuaden a la multitud de que se haga responsable (Mt 27:25), pero Mateo muestra que los propios líderes judíos se encuentran entre la multitud que pide la crucifixión de Jesús (cumpliendo así Mt 23:29–36). La gente declara: «Su sangre sea sobre nosotros, y sobre nuestros hijos», lo que en tiempos de Mateo probablemente se entendería que se había cumplido con la destrucción del templo. Tristemente, este versículo tiene tras de sí una terrible historia de interpretaciones que han venido justificando todo tipo de

maltrato hacia los judíos. Pero a medida que Mateo relata la historia, se aprecia que tanto los dirigentes judíos como los romanos, e incluso Judas y las multitudes, son cómplices en la muerte de Jesús. Una curiosa nota sobre el sueño de la esposa de Pilato expresa bien los sentimientos de todos los actores. En lo que probablemente era una acción muy poco usual de interrumpir a su marido mientras escuchaba los casos que se le presentaban, le advierte de que un sueño que ha tenido la noche anterior sobre Jesús ha sido motivo de gran sufrimiento para ella (Mt 27:19). No le pide a Pilato que libere a Jesús porque es inocente; de hecho, su sufrimiento a ella le resulta irrelevante. Es sobre su propio sufrimiento sobre lo que reflexiona; lo que ella desea es su propio bienestar. Al hacerlo, habla en nombre de todos los personajes que aparecen en la escena del juicio.

Como ya hiciera con los dirigentes judíos, ante Pilado Jesús se mantiene callado, salvo para responder a una pregunta. Pilato le pregunta: «¿Eres tú el rey de los judíos?», a lo que Jesús se limita a contestar: «Tú lo dices». Esta respuesta ambigua es bastante parecida a su respuesta anterior a la pregunta de Judas sobre quién iba a ser él quien iba a traicionarle (Mt 26:25) y a la de los principales sacerdotes acerca de su identidad como Mesías (*véase* Cristo) e *Hijo de Dios (Mt 26:64). Debido a los diferentes grados de engaño que había en cada pregunta y a las incorrectas suposiciones que se escondían tras los títulos de «Mesías», «Hijo de Dios» y «Rey de los judíos», Jesús rechazó las implicaciones de las preguntas, al tiempo que abría otras posibles maneras de entender esos títulos y su ministerio. El silencio de Jesús asombra a Pilato y contrasta mucho con la creciente inquietud de la multitud que comienza a pedir la crucifixión de Jesús. Mateo presenta a Pilato como alguien que teme una revuelta y va perdiendo paulatinamente el control de la situación, lo que contrasta sobremanera con el sistemático silencio de Jesús (quizás una alusión al siervo de Is 53:7). A fin de apaciguar los ánimos, les entrega a Jesús a sus propios soldados para que lo crucifiquen (Mt 27:26).

2. El juicio en el Evangelio de Marcos (Mc 14:53–15:15).

El relato marcano del juicio de Jesús ante el consejo judío ayuda a resolver el carácter de Jesús; habla del «secreto mesiánico» de la identidad de Jesús.

2.1. Jesús ante los dirigentes judíos (Mc 14:53–65). Jesús es llevado a la casa del sumo sacerdote para ser interrogado. Ante el consejo de los dirigentes judíos declara que es el Mesías, el Hijo de Dios (Mc 14:62), y prosigue citando el Salmo 110:1 y Daniel 7:13. Marcos hace hincapié en la importancia de las acciones anteriores de Jesús en el templo al describir las declaraciones de los falsos testigos de que Jesús había afirmado que destruiría el templo y en tres días edificaría otro (Mc 15:29; véase también Mc 13:1–2). Sin embargo, el relato de Marcos también plantea varios interrogantes: (1) ¿Cuántos juicios hubo ante los líderes judíos: uno o dos? (2) ¿En qué consistía la falsedad del testimonio de los testigos? (3) ¿Por qué se acusó a Jesús de blasfemia? Nos ocuparemos de cada uno de ellos por orden.

Que los dirigentes judíos trataran de condenar a Jesús no es ninguna sorpresa para el lector, ya que el propio Jesús ya lo había dicho en Marcos 8:31; 9:31; 10:33–34. Marcos deja claro que tuvo lugar una reunión nocturna con los principales sacerdotes, los ancianos y los escribas (Mc 14:53), y luego indica que los principales *sacerdotes, los *ancianos, los *escribas y todo el consejo se reunió a la mañana siguiente (Mc 15:1). Esta segunda reunión no debería interpretarse como un segundo juicio a Jesús, sino más bien como la culminación de sus planes de llevar a Jesús ante Pilato. Lo que está en juego aquí es la traducción del término *symboulion* (Mc 15:1), que puede indicar la toma de una decisión o la convocatoria de un consejo. Durante la reunión nocturna fueron traídos testigos para que testificaran, pero a pesar de que los líderes judíos estaban previamente convencidos de su culpabilidad, no se hallaron pruebas de pudieran corroborarlo. Tal vez Marcos afirme la inocencia de Jesús mediante este detalle (Stein, 681).

Marcos alega que los testigos acusaron a Jesús de decir «Yo derribaré este templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro hecho sin mano» (Mc 14:58). El término que aquí se emplea para «templo» (*naos*) se refiere al lugar más santo del *templo (véase también Mc 15:29, 38): el atrio de los sacerdotes, el lugar santo y el lugar santísimo. Fuentes judías indican que algunos judíos creían que el Mesías edificaría otro templo (*Tg. Zac* 6:12; *Tg. Is.* 53:5), mientras que otras sostenían que Dios construiría un nuevo templo (Jub 1:17). Aunque Jesús predice la destrucción del templo (Mc 13:2), en ningún lugar del Evangelio de Marcos se establece una diferencia usando la categoría «hecho/no hecho

a mano». Este enigmático contraste no es peculiar de Marcos (véase Hch 7:48–50 [que cita a Is 66:2]; 17:24; véase también 2 Cor 5:1; Ef 2:11; Col 2:11–12; Heb 9:11, 24). El templo edificado «a mano» probablemente sea el templo de Jerusalén, y el construido «sin mano» podría referirse a (1) la comunidad cristiana, o (2) un templo escatológico levantado por Dios, o (3) el cuerpo glorificado de Cristo (Brown, 1:439–44). Marcos indica que los testigos son «falsos», lo que invita al lector a preguntarse qué es exactamente lo que no está bien en la declaración de los testigos. Podría ser que estuvieran dando información de segunda o tercera mano y por lo tanto no testificaran por conocimiento personal. Históricamente es posible, pero no parece probable que Marcos pretenda que lleguemos a tal conclusión, ya que ni siquiera se sugiere en la narración. También resulta dudoso que toda su acusación fuera falsa, dado que las multitudes que pasaban junto a Jesús colgando en la cruz se burlan de él acusándole de algo muy parecido, esto es, que afirmó que destruiría el templo y lo levantaría en tres días (Mc 15:29). La opción más probable es que Marcos rechace su declaración «hecho/no hecho a mano» (Brown, 1:452–54), puesto que esa frase en labios de los falsos testigos suena a una acusación contra Jesús como fanático apocalíptico. En vez de eso, Marcos enfatiza que Jesús edifica un nuevo pueblo basado en su sufrimiento y muerte, una comunidad que sigue al Hijo de Dios crucificado.

Por último, la pregunta sobre el cargo de *blasfemia presentado contra Jesús merece algún comentario. Lo irónico del cargo es que Jesús es culpable de blasfemia solo si en realidad no es quien dice ser. No era blasfemia declararse Mesías si realmente uno era el Mesías. Pero dado que el sumo sacerdote ya había determinado que Jesús era culpable, las palabras de Jesús difícilmente podían ser interpretadas como otra cosa que blasfemas. Los lectores de Marcos, sin embargo, saben que Jesús no estaba diciendo ninguna blasfemia (Mc 8:29; 9:41), ya que puede *perdonar pecados (Mc 2:5–7) y es Señor del *sábado (Mc 2:28). El sumo sacerdote identifica al Mesías como hijo del Bendito, utilizando un circunloquio para evitar decir «Dios». Los lectores de Marcos conocen a Jesús como Hijo de Dios, y Jesús así lo ha indicado en su parábola de la viña (Mc 12:1–12) y su interpretación del Salmo 118:22–23 (véase también Mc 1:1, 24; 3:11; 5:7; 15:39). Los líderes judíos se preparan para entregar a Jesús a Pilato.

2.2. Juicio de Jesús ante Pilato (Mc 15:1-15). La pregunta de Pilato «¿Eres tú el rey de los judíos?» introduce otro título, pero se trata de un título que el lector podría esperarse, dada la abundante enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios. Además, la pregunta de Pilato se yuxtapone con el interrogatorio de los principales sacerdotes acerca de Jesús como Mesías, lo que da a entender que los términos comparten significados parecidos. Una vez más, la respuesta de Jesús a Pilato es similar a la que da al sumo sacerdote: acepta los títulos reales. Más adelante, mientras Jesús está en la cruz, los líderes judíos se burlan de él como «Rey de Israel» (Mc 15:32). Tras haber respondido afirmativamente a Pilato, Jesús guarda silencio mientras los dirigentes judíos lanzan multitud de acusaciones contra él ante Pilato. Con este detalle es posible que Marcos esté aludiendo a Isaías 53:7, el silencio del siervo en presencia de sus opresores (*véase* Siervo de Yahvé).

Como es típico de Marcos, la escena del juicio ante Pilato se desarrolla en series de tres. Pilato le pregunta a Jesús tres veces (Mc 15:2, 4 [2x]); pregunta a la multitud en tres ocasiones (Mc 15:9, 12, 14); por tres veces la multitud le responde (Mc 15:11, 13, 14). Esto coincide con las tres oraciones de Jesús en el huerto (Mc 14:35–36, 39, 41) y las tres negaciones de Pedro (Mc 14:68, 70, 71).

3. El juicio en el Evangelio de Lucas (Lc 22:54–23:25).

Lucas enfatiza la inocencia de Jesús a lo largo de su juicio y crucifixión, e incluye testimonios de las fuentes más insospechadas, como el ladrón arrepentido (Lc 23:41) y el centurión (Lc 23:47), así como de Herodes Antipas (Lc 23:15).

3.1. Negación de Pedro (Lc 22:54–62). La escena del juicio de Jesús en Lucas no comienza con Jesús sino con Pedro. Los principales sacerdotes, la guardia del templo y los ancianos llevan a Jesús a la casa del sumo sacerdote en Jerusalén. Lucas no ofrece más detalles sobre esta ocasión, y por el momento Jesús desaparece del primer plano literario. En su lugar, Lucas pasa a describir a Pedro, que sigue en el patio. Durante el transcurso de menos de una hora le preguntan tres veces por su relación con el acusado. Con la tercera negación todavía en sus labios, Pedro oye cantar a un gallo. Jesús vuelve a ocupar rápidamente al centro de la escena, volviéndose y mirando directamente a Pedro. Este último recuerda la profecía de Jesús de que le negaría tres veces antes de que

cantase el gallo. El llanto amargo de Pedro contrasta enormemente con los soldados que comienzan a burlarse de Jesús y a golpearle, vendándole los ojos e instándole a «profetizar» quién le ha golpeado. Los lectores de Lucas ya saben que Jesús capaz de profetizar, y también que no todos lo aceptarán como profeta (Lc 4:24). El marco lucano del juicio de Jesús es parecido al de los juicios que aparecen en Hechos: el acusado es arrestado durante la noche y juzgado por la mañana (Hch 4:1–5; 5:17–21; 22:30).

3.2. Jesús ante el Sanedrín (Lc 22:66–71). Con la llegada del amanecer, el *Sanedrín se reunió y Jesús fue llevado ante él. Lucas no indica si el consejo se reunió en casa del sumo sacerdote, pero no hay ningún indicio de que se trasladara a Jesús a otro lugar (Lc 22:54). Son dos las preguntas que le hacen: «¿Eres tú el Mesías?» y «¿Eres tú el Hijo de Dios?». Jesús responde a esta última diciendo: «Vosotros decís que lo soy» (Lc 22:70), a lo que el consejo responde que no necesita de más testimonios. Sin embargo Lucas no ofrece ningún testimonio anterior, dejando así que el lector se pregunte si de hecho durante las horas anteriores al alba Jesús fue interrogado y se presentaron testigos contra él (como en Mateo y Marcos).

En el breve intercambio con los líderes judíos, Lucas se centra en la persona de Jesús y en la cuestión de quién habla en nombre de Dios, esto es, quién tiene autoridad de parte de Dios. Jesús hace dos afirmaciones. En primer lugar declara que él es el Hijo del Hombre, sentado desde ese momento a la diestra del poder de Dios, una imagen tomada del Salmo 110:1 y Daniel 7:13. Con esto, Lucas presenta a Jesús como el juez de quienes le acusan. En segundo lugar, Jesús acepta el título «Hijo de Dios», una referencia que podría enlazar con las tentaciones de Jesús, donde es llamado el Hijo de Dios (Lc 4:3, 9). Se trata de una alusión ominosa, ya que con ella Lucas establece un paralelismo entre las acciones de los dirigentes judíos y las de Satanás, ambos obrando activamente en contra del plan de Dios.

La reacción negativa de los líderes judíos a las declaraciones de Jesús no son ninguna sorpresa para el lector. Lucas había contado que Jesús predijo este desenlace (Lc 9:22; 17:25). Además, después de que Jesús curara a un hombre en el día de reposo (Lc 6:6–11) y lanzara acusaciones contra los fariseos y los escribas (Lc 11:39–54), ciertos dirigentes judíos (escribas y fariseos) tomaron la decisión de pararle los

pies. Cuando Jesús «purificó» el templo (*véase* Señal del templo), los principales sacerdotes, los escribas y los líderes del pueblo también determinaron matarlo (Lc 19:47–48).

3.3. Jesús ante Pilato (Lc 23:1–5, 13–25). El breve esbozo de Lucas sobre el juicio de Jesús ante el consejo judío sirve para resumir la creciente frustración y animosidad de los dirigentes judíos hacia Jesús. Lucas pasa la mayor parte del tiempo describiendo la escena de Jesús ante Pilato y Herodes Antipas. Los cargos presentados contra Jesús ante Pilato se centran en la afirmación de que Jesús está extraviando a Israel (véase Dt 13:1–5; véase también Hch 13:6–8), en parte declarando ser el Mesías y llamando a los judíos a negarse a pagar impuestos. Estas acusaciones son tanto religiosas como políticas. Los líderes judíos fuerzan a Pilato a actuar, aunque él se resiste repetidamente a sus incitaciones. Lucas no está tratando de exonerar a Pilato o a los romanos. De hecho, su Evangelio es el único que deja constancia de la muerte violenta que infligió Pilato a un grupo de galileos (Lc 13:1). En cuando a la declaración sobre el pago de impuestos, el hecho de que Jesús no recomendara de forma inequívoca el pago de impuestos a Roma se toma como un acto de rebelión. Una mirada atenta a Lucas 20:20–26 muestra que si bien Jesús afirma que César debería recibir lo que es legítimamente suyo, no aclara a qué se refiere exactamente. ¿Merecía César recibir todos los impuestos con los que cargaba al pueblo? La élite judía decidió interpretar las palabras de Jesús como muy negativas hacia Roma porque eso convenía a su propósito general de condenar a Jesús. Lucas muestra la arrogancia de Pilato y su incapacidad para percibir los riesgos para la estabilidad de Jerusalén (tal como lo ven los líderes judíos) inherentes a la enseñanza y persona de Jesús. Cuando Pilato le pregunta a Jesús directamente «¿Eres tú el Rey de los judíos?», el lector ya sabe que la respuesta es sí (Lc 1:33; 2:11); es más, el cántico de María profetiza que Jesús derribará a los gobernantes de sus tronos y levantará a los humildes (Lc 1:52). Sin embargo tanto los judíos como Pilato también creen conocer la respuesta, y en ambos casos es un no rotundo. La pregunta pretende burlarse de Jesús, no descubrir su identidad. Lucas hace hincapié en el tema de la inocencia de Jesús, recalcando las tres veces que Pilato también lo dice así. Además de eso, el centurión que estaba junto a la cruz declara: «Este hombre era inocente» (Lc 23:47), como hace también el ladrón arrepentido (Lc 23:41). Asimismo, Herodes

Antipas no lo condena (Lc 23:15). Continuando con el tema del inocente acusado, en Hechos de los Apóstoles se hace constar que Pablo es declarado inocente hasta en tres ocasiones (Hch 23:29; 25:25; 26:30–32).

3.4. Jesús ante Herodes Antipas (Lc 23:6–12). Solo Lucas narra el interrogatorio de Jesús por parte de Herodes Antipas. Dado que Lucas es el único que lo hace, que Pilato no necesitaba el permiso de este rey subordinado para actuar en el caso de los cargos presentados contra Jesús, y que los primeros cristianos no podían haber sabido nada sobre este encuentro, se ha puesto en duda la veracidad histórica de esta perícopa. A favor de considerar este relato como un acontecimiento histórico deben tenerse en cuenta los siguientes factores: (1) Lucas dice que Juana era discípula de Jesús, y ella estaba casada con el mayordomo jefe de Herodes, quien podría haber sido testigo ocular de este intercambio (Lc 8:2–3). (2) Pilato podría haber deseado contar con el apoyo de Herodes debido a que su propio patrón, Sejano, estaba perdiendo el favor de Tiberio o ya había fallecido. Era conocido que Sejano era muy antijudío; quizás Pilato creía que su propio futuro a los ojos de Roma estaría más seguro si el rey judío subordinado de la zona podía decir alguna cosa buena sobre él. (3) Disponer de un solo relato sobre un acontecimiento dado es, desgraciadamente, algo habitual para los historiadores que intentan reconstruir la historia judía del siglo I A. D., de modo que no habría que descartar este relato como ahistórico simplemente por el hecho de que lo encontremos en una sola fuente.

Mientras los judíos continúan acusando a Jesús ante Herodes Antipas, Jesús permanece en silencio. Puede ser que Lucas se esté inspirando en la imagen del Siervo del Señor en Isaías 53:7. Aunque profesa el deseo de ver a Jesús realizar alguna señal, lo único que muestra Herodes es un desprecio sarcástico que no hace sino cumplir la predicción de Jesús de que los profetas y los reyes anhelaban ver lo que vieron los discípulos de Jesús pero no lo verían (Lc 10:24). Herodes tampoco comprendió el mensaje de *Juan el Bautista, y Lucas vincula el destino de Jesús al del Bautista (Lc 3:19–20; 9:7–9). Además, Jesús ya fue advertido durante su ministerio de que Herodes planeaba matarlo (Lc 13:31).

4. El juicio en el Evangelio de Juan (Jn 18:12–14, 19–24; 18:28–19:16).

El Evangelio de Juan presenta el juicio de Jesús principalmente como un intercambio a tres bandas entre los dirigentes judíos (veintiocho versículos), Pilato y Jesús. Juan dedica poco tiempo a describir la interacción entre Jesús y los principales sacerdotes (siete versículos). Esta estrategia le permite a Juan enfatizar la complicidad tanto de Pilato como de los judíos en la muerte de Jesús, además de establecer que estos acontecimientos sirven para cumplir las palabras que Jesús había dicho anteriormente en el Evangelio sobre la naturaleza de su muerte. La cronología de Juan difiere de la de los Evangelios sinópticos en varios sentidos, entre los que cabe destacar: (1) La purificación del templo se produjo al comienzo del ministerio de Jesús (Jn 2:13–22). (2) Pilato manda azotar a Jesús antes de dictar la sentencia. Juan presenta el juicio en dos etapas, y ambas las describe en dos partes. En la primera etapa Jesús se encuentra ante los líderes judíos, y en la segunda en presencia de Pilato. El juicio o interrogatorio ante los judíos está dividido en dos partes y en medio aparece la primera negación de Pedro. El juicio ante Pilato también aparece dividido en dos mitades por el informe de los soldados romanos que azotan a Jesús.

4.1. Primera etapa: Jesús ante los dirigentes judíos (Jn 18:12-14, 19-24). Jesús es llevado primeramente a casa de Anás, suegro de Caifás, que servía como sumo sacerdote durante los años 6–15 A. D. para ser interrogado. Los cinco hijos de Anás también servían como sumos sacerdotes, y a pesar de que Anás ya no actuaba en calidad de tal, gozaba de gran autoridad entre los líderes judíos. C. Keener observa que «la naturaleza del encuentro de Jesús con Anás cuadra con la perspectiva joánica sobre el conflicto con las autoridades» (Keener, 2:1090). Juan les recuerda a los lectores que Caifás es el sumo sacerdote que preside el juicio, aquel que anteriormente en el Evangelio ya había hablado irónicamente sobre la muerte de Jesús: «nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca» (Jn 11:50). Para Juan, Caifás ya ha cumplido su parte al pronunciar estas palabras, y por tanto no pronuncia palabra alguna durante el juicio. Antes bien, el primer personaje en hablar es Pedro, que niega por primera vez ser discípulo de Jesús. Juan indica que hay un segundo hombre con Pedro, un discípulo anónimo conocido de la familia del sumo sacerdote (Jn 18:16). Este discípulo sin identificar responde por Pedro, de manera que este último puede entrar en el patio. Esto es algo que no aparece en los

Evangelios sinópticos, pero tampoco encaja con ninguno de los temas teológicos de Juan en concreto, por lo que parece probable que Juan conserve un dato histórico al mencionar este detalle.

Juan resalta el contraste entre la negación de Pedro y la declaración de Jesús ante Anás. Ante las preguntas de este último sobre sus discípulos y enseñanza, Jesús responde directamente que siempre ha predicado su mensaje de forma pública y abierta. Jesús también pide que puedan traerse testigos que apoyen su testimonio. Con este detalle es posible que Juan esté señalando que esto dista mucho de ser un juicio oficial, y que es mejor interpretarlo como un interrogatorio. Como reacción al desafío de Jesús a las preguntas de Anás, un guardia abofetea a Jesús en la cara. Tal vez Juan vea en esto una alusión al texto de Isaías 50:6 [LXX] («Ofrecí mi espalda a los que me golpeaban, mis mejillas a los que me arrancaban la barba», NVI); también es posible que esté preparando a los lectores para establecer un paralelismo entre el trato dispensado a Jesús por judíos y romanos. Resulta interesante ver que Juan conecta la negación de Pedro con su testimonio de que ama a Jesús al final del Evangelio en parte a través del detalle del fuego encendido (*anthrakia*) que aparece tanto en la descripción del patio de Anás (Jn 18:18) como en la escena que tiene lugar en la orilla del Mar de Galilea (Jn 21:9). Es posible que Juan también estuviera presentando un contraste más remoto entre la negación de Pedro y el testimonio del ciego a los dirigentes judíos; aquel hombre sanado confesó abiertamente que Jesús era un profeta (Jn 9:17, 24–34).

Tras dejar claro que las enseñanzas de Jesús tenían lugar en frente del pueblo, no en secreto, Juan informa al lector de que Jesús es trasladado a la casa de Caifás. En este punto de la acción Pedro niega ser discípulo de Jesús por segunda y luego por tercera vez. El hecho de incluir el triste final de esta escena en la vida de Pedro en este punto del relato del juicio permite a Juan hacer una observación sobre la hora: es el momento en que el gallo canta. En el siguiente versículo Juan afirma que es temprano por la mañana cuando Jesús es trasladado a la presencia de Pilato. ¿Cuánto tiempo pasó Jesús en casa de Caifás? El gallo marca el alba entre las 3:00 y las 5:00 de la madrugada, de modo que Jesús abandonó la casa de Anás en algún momento posterior a las 3:00 de la madrugada. Al alba los clientes podían acudir a sus patrones (Horacio, *Sat.* 1.1.9–10); el canto del gallo alertó a los judíos de que

ahora podían acudir a Pilato. Es interesante que Juan añada el dato de que era temprano por la mañana (Jn 18:28), un detalle que el lector podía deducir por la anterior mención al canto del gallo. La otra ocasión en que Juan menciona el adverbio «temprano» es cuando María Magdalena se apresura a acudir a la tumba (Jn 20:1). De nuevo observamos el amplio uso que hace Juan de la ironía, contrastando aquí el ansia que tienen los líderes judíos por condenar a Jesús con el deseo de María por cuidar de su cuerpo.

Para aquellos lectores familiarizados con la manera que tienen los Evangelios sinópticos de relatar el juicio, resulta sorprendente que aquí no se haga mención de los cargos de blasfemia, del templo o de una audiencia ante el Sanedrín. Esta observación es cierta en parte, pues Juan ya ha indicado que Caifás junto al Sanedrín habían encontrado a Jesús culpable (Jn 11:47–53). Además, Juan ya ha descrito la purificación del templo por parte de Jesús con anterioridad e incluye la declaración de este: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré» (Jn 2:19). Juan señala que Jesús pretende que esta afirmación se refiera a su cuerpo, y tras su resurrección los discípulos recordaron estas palabras y las comprendieron (Jn 2:21–22). Por último, Juan presenta a Jesús abordando la pregunta «¿Eres tú el Mesías?» durante la fiesta de la Dedicación (Jn 10:22–39). Jesús responde que él y el Padre son uno, a lo que los oyentes reaccionan queriendo apedrearlo por blasfemar. Nuevamente, en Juan 1:51 le dice a Natanael que verá los cielos abiertos y los ángeles ascendiendo y descendiendo sobre el *Hijo del Hombre. Así pues, aunque estos elementos del juicio de los Evangelios sinópticos no son tratados en la versión que presenta Juan del mismo, esta última los incluye en su retrato general de Jesús.

4.2. Segunda etapa: Jesús ante Pilato (Jn 18:28–19:16). La segunda etapa del juicio de Jesús tiene lugar en el cuartel general de Pilato, muy probablemente el antiguo palacio de Herodes el Grande. El relato se encuentra en medio de dos referencias a la Pascua (Jn 18:28; 19:14), donde se hace la observación que era el día de la preparación de la Pascua. Aquí Juan emplea una construcción quiástica (Keener, 2:1097).

En el primer par, Juan presenta dos entrevistas con los dirigentes judíos donde se hace hincapié en la insistencia de estos en que Jesús sea crucificado (A = Jn 18:29–32, A’ = Jn 19:12–16). En el segundo par, Juan presenta conversaciones entre Pilato y Jesús, primero hablando

sobre reyes, reinos y la verdad, y la segunda acerca del Hijo de Dios, la autoridad y el poder (B = Jn 18:33–38a, B' = Jn 19:9–11). El tercer par refleja las declaraciones de Pilato a los judíos sobre la inocencia de Jesús (C = Jn 18:38b-40, C' = 19:4–8). El acto central (D) es la flagelación de Jesús (Jn 19:1–3).

Cuando los líderes judíos traen a Jesús ante Pilato, no presentan ninguna acusación concreta, sino que insisten más bien en que solamente traerían a presencia de Pilato a alguien que fuera culpable de un delito merecedor de la pena capital, bien por tratarse de un peligroso criminal bien por haber cometido actos de sedición. Juan ya ha informado a los lectores de que los dirigentes son incapaces de presentar argumentos sólidos contra Jesús (Jn 7:24), y presenta a Jesús advirtiéndoles de que el propio Moisés los juzgará (Jn 5:45). El prólogo de Juan preparó al lector indicando que el propio pueblo de Jesús no lo aceptaría (Jn 1:11).

En todo momento Pilato parece reacio a conceder las peticiones de los judíos, declarando hasta en tres ocasiones que Jesús es inocente. Una decisión así va en contra de la práctica habitual de los gobernadores romanos que seguían las valoraciones de la aristocracia local. Pero la historia demuestra que Pilato libraba una guerra de voluntades con la élite judía local, y esto puede apreciarse en la presentación que hace Juan. Pilato provoca a los judíos hasta un punto que resulta irónico si consideramos que condenan a Jesús por blasfemia porque se declaró a sí mismo Hijo de Dios (Jn 19:7) y ellos incurren en algo parecido a la blasfemia al afirmar: «No tenemos más rey que César» (Jn 19:15). Sin duda tanto los primeros lectores de Juan como la élite judía habrían relacionado la etiqueta «Hijo de Dios» con César, o al menos con el culto imperial y el divinizado Augusto. Juan probablemente está escribiendo durante el reinado de Domiciano, hijo de Vespasiano. Esta dinastía dejó su huella con la derrota de los judíos y la destrucción de su templo en el año 70; además, Domiciano hizo hincapié en su propio merecimiento de formar parte del culto imperial. Por tanto, la yuxtaposición de «Hijo de Dios» y César era una dura condena a la confesión de los líderes judíos de que César era su rey.

Los diversos diálogos con Pilato le permiten a Jesús dejar claro o reforzar lo que era cierto durante sus enseñanzas y ministerio. A la pregunta de si es el rey de los judíos, Jesús responde preguntando si

Pilato lo ha deducido por sí mismo o se lo han dicho sus acusadores. Puede que Juan esté dando a entender aquí que es Dios quien dirige a Pilato: un tema que le reafirmará de nuevo a Pilato (Jn 19:11). El lector sabe que Jesús había declarado que sería levantado (Jn 12:32–33), apuntando así a su crucifixión. Pilato no es tan autónomo como sus palabras le hacen parecer. Además de eso, Jesús le dice a Pilato que él da testimonio de la verdad, a lo que Pilato responde preguntando: «¿Qué es la verdad?», sin ser consciente de la ironía que resulta tan evidente para el lector: la verdad está delante de él (cf. Jn 1:14, 17; 14:6).

En virtud de su ubicación, la flagelación de Jesús por parte de los soldados romanos ocupan el centro de la escena joánica del juicio. Al ordenar así la historia, Juan muestra que el mundo, representado aquí por los guardias, no aceptó al que venía de parte de Dios (Jn 1:10). Es más, al colocar aquí este episodio, Juan enfatiza como clímax de la escena la confesión por parte de los dirigentes judíos del gobierno de Roma. Su testimonio de la autoridad de Roma es objeto de burla por los soldados romanos mediante su ridícula adoración a Jesús. Los soldados quieren a Jesús vivo para poder burlarse de él, mientras que la élite judía lo quiere muerte para mantener así su relación con Roma. Juan, a través de esta disposición de los acontecimientos, muestra la crueldad de Roma al menospreciar a sus clientes, incluida la aristocracia judía.

5. Cuestiones acerca de la historicidad del juicio de Jesús.

Las preguntas de los estudios académicos recientes sobre el juicio de Jesús se han centrado en el papel del liderazgo judío, estando de acuerdo en que Pilato ordenó la crucifixión y los soldados romanos la llevaron a cabo. Si bien algunos especialistas han cuestionado la historicidad de los relatos evangélicos debido a las pruebas contradictorias del procedimiento del Sanedrín tal como se reflejan en la Misná, hoy día se suele aceptar que los tratados relevantes no reflejan las prácticas del siglo I A. D.; así pues, actualmente son pocos los que utilizan el tratado *Sanedrín* como contexto para interpretar los Evangelios. Por ejemplo, R. Stein observa que Josefo no siempre concuerda con los detalles de la Misná, puesto que afirma que el Sanedrín se reunía fuera del templo (Josefo, *Bell.* 5.144; 6.354), mientras que la Misná indica que lo hacía dentro (m. *Mid.* 5:4; *m. Sanh.* 11:2) (Stein, 677 n 5). La obra de A. N. Sherwin-White sobre los procedimientos legales romanos se suele citar

como el relato definitivo de la práctica romana en el siglo I A. D. Este autor defiende la historicidad general del juicio, aduciendo que sigue los patrones romanos por los que se regía la autoridad romana local, en colaboración con la aristocracia local, para mantener el orden, y solo la autoridad romana tenía la potestad de ejecutar criminales; las autoridades judías no tenían la capacidad de ajusticiar a nadie.

5.1. Dudas acerca de la historicidad del juicio de Jesús. Estudios recientes han cuestionado diversos aspectos del juicio, incluyendo (1) el papel de los fariseos, sumos sacerdotes y dirigentes judíos en el juicio de Jesús (Fredriksen 220–34); (2) las acusaciones contra Jesús; (3) la cronología de los acontecimientos, incluido el hecho de que algunos de ellos se produjeran de noche. Fijándonos primero en las alegaciones de incoherencia en el Evangelio de Marcos, los comentaristas observan que a lo largo de dicho Evangelio los fariseos acusan y rechazan a Jesús, pero en el juicio quienes participan son los ancianos y los sumos sacerdotes de los judíos. No se menciona concretamente a los fariseos. Segundo, la pregunta del sumo sacerdote sobre la identidad de Jesús como Mesías llega sin advertencia, y por tanto la acusación de blasfemia resulta dudosa (Sanders, 297). Jesús no ha hecho ninguna declaración en este sentido, y si la señal del templo fue mínima o se produjo en un momento anterior del ministerio de Jesús, entonces no podemos señalar a esa acción como algo relevante en el asunto. Tercero, la cronología parece inverosímil, ya que los sumos sacerdotes habrían tenido que dejar a sus familias después de la comida pascual para comenzar el juicio por la noche. Es más probable que estuvieran a punto para un largo descanso, pues la semana de Pascua era muy agotadora y el día anterior a la cena de la Pascua implicaba la matanza de miles de corderos. Cuarto, el supuesto temor de los sacerdotes a la multitud no cuadra con el clamor posterior de la misma pidiendo la muerte de Jesús. La vacilación de la multitud sobre la persona de Jesús solamente se entiende como una creación literaria de Marcos que conduce a la condena y ejecución de Jesús (Fredriksen, 222). Quinto, la oferta de Pilato de liberar a un rebelde convicto resulta muy sospechosa; además, la supuesta práctica de liberar un prisionero durante la Pascua no está atestiguada fuera de los Evangelios. Si se sigue el Evangelio de Juan surgen otros problemas. El más destacado es que el juicio judío habría tenido lugar el día de la preparación de la Pascua, que es el día más agotador del año para los

líderes judíos, que sería el remate a la semana más agotadora del año. La presencia de los sacerdotes habría sido reclamado en el altar del templo al amanecer, pero en vez de eso aparecen en presencia de Pilato.

En suma, aquellos que descartan el juicio de Jesús ante los dirigentes judíos como ahistórico sugieren que fue una creación de la iglesia primitiva, una acusación teológica contra los judíos que perseguía reforzar las pretensiones cristológicas de la naciente iglesia. Más que el resultado de acciones emprendidas por los líderes judíos, la crucifixión de Jesús fue la consecuencia de su *entrada triunfal y de la posterior impresión y algarabía de las multitudes por el hecho de que Jesús se revelara a sí mismo como el Mesías. Los sumos sacerdotes y Pilato se reunieron en algún momento posterior a producirse este hecho y determinaron que Jesús debía ser crucificado a fin de silenciar cualquier fervor mesiánico (Fredriksen, 254).

5.2. Respuesta a las dudas acerca de la historicidad del juicio de Jesús. Quienes defienden la historicidad general del interrogatorio que le hicieron los dirigentes judíos a Jesús sostienen que las preguntas sobre el Mesías surgen de forma natural de las enseñanzas y acciones de Jesús, sobre todo a raíz de la «purificación» del templo y de sus declaraciones sobre el mismo, que señalaban las convicciones mesiánicas de Jesús (Powell, 278).

Además, los defensores aceptan que si bien los Evangelios son ricos en teología, también revelan detalles de los testigos oculares, y sugieren que es en estos en quienes se basa lo primero (obsérvese Jn 18:16 [véase el apartado 4.1]). Primero, las acciones de Jesús durante la entrada triunfal y en el templo se interpretan mejor como el reflejo de unos presupuestos mesiánicos comunes. Por ejemplo, la conexión entre la autoridad mesiánica, el título «Hijo del Hombre» y el templo se encuentra en 4Q174 I, 10–13 en su interpretación de 2 Samuel 7:12–14 (Dunn, 633). Segundo, a lo largo de su ministerio Jesús fue acusado de ser un falso profeta, una acusación que podría haber contribuido a la acusación de blasfemia presentada durante su juicio. La enseñanza de Jesús sobre el *reino de Dios, un nuevo reino, fue considerada con razón como un desafío para el estatus quo religioso y político (Sanders, 296). Tercero, en respuesta a la argumentación de que los líderes judíos habrían estado demasiado ocupados con sus responsabilidades durante la Pascua como para tener que enjuiciar a Jesús, podría objetarse que esta

suposición está más basada en los puntos de vista actuales sobre el horario apropiado para el trabajo y el tiempo libre que en las expectativas antiguas. Antes bien, sería precisamente durante estas grandes festividades como la Pascua cuando los dirigentes judíos estarían de servicio permanentemente. La afirmación de que los líderes judíos no celebrarían un juicio por pena capital de noche se basa en la Misná (m. *Sanh.* 4:1), pero las pruebas que pueden atestiguar la práctica de esta ley misnaica a principios del siglo I A. D. son muy débiles. De hecho, si generalmente se hubieran seguido las leyes sobre la pena capital los Evangelios habrían mencionado este importante incumplimiento de la práctica en el caso del juicio de Jesús (Brown, 1:358–59). Cuarto, las acusaciones de que las multitudes en Marcos son inverosímilmente volubles se pueden responder observando que Marcos no dice que la multitud que da la bienvenida a Jesús en su entrada triunfal (Mc 11:8–10) sea la misma que pide a Barrabás ante la crucifixión de Jesús (Mc 15:8–15) (véase Stein, 701). El silencio de Marcos sobre la presencia de los fariseos durante el juicio no tiene porqué indicar que estos no estuvieran presentes, sino tan solo que su papel principal en ese momento era el de miembros de la élite gobernante judía, y luego, de forma secundaria eran fariseos. Quinto, la acción de Pilato de liberar un prisionero es parecida a la liberación de prisioneros por parte de Albino, el gobernador que sustituyó a Festo (Josefo, *Ant.* 20.215). Tal vez Herodes Antipas había llegado a un acuerdo con Pilato para que se liberaran prisioneros durante la Pascua; su amistad resulta históricamente verosímil (Fitzmyer, 2:1478–80).

Véase también BLASFEMIA; ENTIERRO DE JESÚS; MUERTE DE JESÚS; GETSEMANÍ; ÚLTIMA CENA; RELATO DE LA PASIÓN; PONCIO PILATO; SANEDRÍN.

BIBLIOGRAFÍA. **D. Bock,** *Blasphemy and Exaltation in Judaism: The Charge Against Jesus in Mark 14:53–65* (reimpr., Grand Rapids: Baker, 2000); **R. E. Brown,** *The Death of the Messiah* (2 vols.; ABRL; Nueva York: Doubleday, 1994); **J. D. G. Dunn,** *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **E. E. Ellis,** «Deity-Christology in Mark 14:58», en *Jesus of Nazareth, Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology,* ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 192–203; **J. A. Fitzmyer,** *The Gospel According*

to Luke (2 vols.; AB 28, 28A; Garden City, NY: Doubleday, 1985) - existe edición castellana: El Evangelio según Lucas, 4 vols. (Madrid: Cristiandad, 1987–2005); **R. T. France,** *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007); **P. Fredriksen,** *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (Nueva York: Vintage Books, 1999); **J. B. Green,** *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **A. E. Harvey,** *Jesus and the Constraints of History* (Londres: Duckworth, 1982); **C. S. Keener,** *Matthew* (IVPNTC; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997); ídem, *The Gospel of John: A Commentary* (2 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003); **M. A. Powell,** «On Deal-Breakers and Disturbances», en *John, Jesus, and History,* 1: *Critical Appraisals of Critical Views,* ed. P. N. Anderson, F. Just and T. Thatcher (SBLSymS 44; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007) 277–82; **E. P. Sanders,** *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); **A. N. Sherwin-White,** *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1963); **M. L. Skinner,** *The Trial Narratives: Conflict, Power, and Identity in the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 2010); **G. S. Sloyan,** *Jesus on Trial: A Study of the Gospels* (2ª ed.; Mineápolis: Fortress, 2006); **G. N. Stanton,** «Jesus of Nazareth: A Magician and a False Prophet Who Deceived God's People?» in *Jesus of Nazareth, Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology,* ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 164–80; **R. Stein,** *Mark* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2008); **G. Theissen y A. Merz,** *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide,* trad. J. Bowden (Mineápolis: Fortress, 1998 [1996]); **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (Mineápolis: Fortress, 1996).

L. H. Cohick

JURAMENTOS

La práctica de hacer juramentos para reafirmar la veracidad de una afirmación o para obligarse a uno mismo era una convención muy extendida en el mundo mediterráneo antiguo. No obstante, la práctica entrañaba cierto riesgo cuando las formas del juramento amenazaban la santidad de la divinidad a la que se invocaba. Como consecuencia de ello se inventaron fórmulas casuísticas, y algunos incluso restringieron el uso

de los juramentos. En el Evangelio de Mateo (Mt 5:33–37; 23:16–22) Jesús rechaza los juramentos por completo, exigiéndoles a sus seguidores que en lugar de eso hablen de manera directa y veraz.

1. La práctica social de hacer juramentos
2. Los límites de los juramentos

1. La práctica social de hacer juramentos.

Según la teoría del discurso como acción, el discurso humano formal se puede analizar según (1) las condiciones adecuadas para que el discurso resulte efectivo, (2) la autoridad apropiada para llevar a cabo la convención, y (3) la ejecución correcta del procedimiento (Austin, 14–15, 26–38). Para hacer un juramento generalmente había ciertas convenciones necesarias que resultaban importantes: la costumbre compartida de unas determinadas fórmulas de juramento, incluida la invocación de la divinidad y la autoimprecación, la creencia común en la autoridad vinculante de tales palabras y la creencia compartida en que la divinidad intervendría para castigar en caso de que no se cumpliera el juramento. Los juramentos eran fundamentales para muchos órdenes sociales en el mundo mediterráneo antiguo y resultaban útiles para prevenir el perjurio, garantizar los préstamos, reforzar las amistades y participar en actos formales de devoción.

El acto de realizar un juramento se puede indicar mediante el empleo de una determinada terminología, como por ejemplo los verbos *šbʿ* nifal + *bĕ* en hebreo, u *omnyō* y *horkizō* en griego, o mediante fórmulas reconocidas (e.g., 1 Sm 19:6; 2 Re 6:31) (Lieberman, 116, 121–35; Searle, 2, 9–12, 28). De acuerdo con la tradición israelita, los juramentos eran realizados por el Dios de Israel (Gn 22:16; Sal 89:3–4; Lc 1:73; Hch 2:30; Heb 6:13–18) y modelos piadosos (Gn 21:23–24; 1 Sm 24:22) y eran exigidos por la Torá a cada israelita que mantenía una relación de alianza con Dios (Dt 6:13; 10:20). Frecuentemente la práctica de hacer votos, dedicándose uno mismo o un objeto para el servicio de otro, y la de hacer juramentos promisorios podían solaparse.

2. Límites de los juramentos.

La utilidad de las fórmulas de juramento tendió a declinar con el uso. Como consecuencia de ello se utilizaron diversas alternativas para renovar la convención. Para algunos, el ideal llegó a ser evitar el uso de juramentos a menos que resultara inevitable, sustituyéndolos por la

práctica de depender de la reputación de hablar honestamente (Filón, *De Dec*. 84–85; *De Spec. Leg.* 2.2–5; Josefo, *Bell.* 2.235; Epicteto, *Ench.* 33.5). Hay numerosas evidencias de restricciones impuestas a los juramentos en las exhortaciones filosóficas helenísticas, incluida la tradición pitagórica (Diógenes Laercio, *Vit.* 8.22; Jámblico, *Vit. Pyt*. 47) (Betz, 265, 276).

Surgió un conflicto importante entre la práctica de hacer juramentos mediante la invocación del nombre de una divinidad y la preocupación de incurrir en juramentos vanos o frívolos que pudieran equivaler a la *blasfemia (Eclo 23:9–11; Filón, *De Decal*. 92). Este es precisamente el tema que plantean los dos pasajes de Filón que más se suelen citar al hilo del asunto de los juramentos (*De Dec*. 84–93; *De Spec. Leg.* 2.2–38). Hablando sobre el tercer mandamiento del Decálogo, «No tomarás el nombre del Señor tu Dios en vano» (Ex 20:7; Dt 5:11), Filón declara que el habla genuina y sincera es un modo de vida mejor que hacer juramentos porque con esto último uno se arriesga a convertir a Dios en cómplice de la falsedad humana (*De Dec*. 86; *De Spec. Leg.* 2.10).

La sensibilidad a los riesgos amenazadores de hacer juramentos llevó a algunos a limitar seriamente la práctica o, como en el caso de Jesús en el Evangelio de Mateo, a rechazarla por completo. A los esenios se los presenta como personas que evitaban todo tipo de juramento (Josefo, *Bell.* 2.135; cf. *Ant*. 15:368–371; Filón, *Prob*. 84), con la única excepción del juramento solemne con ocasión de su iniciación en el seno de la comunidad (Josefo, *Bell.* 2.139; cf. 1QS V, 7–11). De hecho, incluso habiendo sido expulsados se dice que permanecían fieles a sus juramentos aun a riesgo de su muerte (Josefo, *Bell.* 2.143).

Existen muchas pruebas que indican que la renuencia de los israelitas a pronunciar el nombre divino (1QS VI, 27-VII, 2) desembocó en toda un casuística que trataba de evitar a toda costa pronunciarlo. Había debates sobre qué fórmulas de juramento eran vinculantes y cuáles no. En el *Documento de Damasco* (CD-A XV, 1–5), uno no debe jurar por el nombre de Dios, sino únicamente por las maldiciones de la alianza (i.e., Dt 28:15–68), invocando las consecuencias de violar el juramento. El tratado misnaico dedicado a los juramentos ilustra que para algunos rabinos la imploración por «los cielos y la tierra» significaba que uno estaba exento de culpabilidad, pero adjurar por un sustituto del nombre divino le convertía a uno en responsable (*m. Šebu.* 4:13).

Es dentro de este contexto que debemos interpretar la prohibición de Jesús de los juramentos. La más significativa aparece en el *Sermón del Monte, en la cuarta de las seis declaraciones antitéticas en las que Jesús contrasta una determinada interpretación de la *ley (comenzando con «Habéis oído que fue dicho [a los antiguos]…») con su propio mandamiento autoritativo («pero yo os digo…»). En este caso, Jesús yuxtapone la tradición recibida que prohíbe hacer falsos juramentos (*ouk epiorkēseis*) a la necesidad de cumplir el juramento que uno le ha hecho al Señor con una completa denuncia de los juramentos (Mt 5:33). En vez de eso, defiende un lenguaje simple y honesto (Mt 5:37). Los eruditos debaten sobre las consecuencias del mandamiento de Jesús (el Jesús mateano) de no hacer juramentos. Algunos autores sugieren que Jesús abroga y revoca ciertos mandamientos de la ley mosaica (Meier), mientras que otros dicen que intensifica la intención espiritual de la ley (Hagner); otros más proponen que está utilizando una estrategia contemporánea habitual de «*halajot* contrarias a la Escritura» (Klawans) o quizás una hipérbole didáctica. Cualquiera que sea la tradición (escrita) que Jesús tenga en mente (véase Lv 19:12 [LXX]; cf. Ex 20:16; Nm 30:2; Dt 5:20; 23:21–23), ninguna de ellas es un paralelo exacto (véase Betz, 263n499).

Jesús ordena a sus discípulos «no jurar en ninguna manera [*holōs*]», y especifica cuatro fórmulas casuísticas y cláusulas explicativas (*hoti*) (Mt 5:34b-36): «ni por el cielo, porque es el trono de Dios; ni por la tierra, porque es el estrado de sus pies» (cf. Filón, *De Spec. Leg.* 2:5; *m. Šebu.* 4:13), «ni por [*eis*] Jerusalén, porque es la ciudad del gran Rey» (cf. *m. Ned. 1:3*), y «ni por tu cabeza jurarás, porque no puedes hacer blanco o negro un solo cabello» (cf. *m. Sanh.* 3:2). Con los tres primeros requisitos Jesús parece contrarrestar los intentos de eludir invocar a Dios directamente. El cuarto ejemplo («ni por tu cabeza») es rechazado siguiendo la lógica de que los seres humanos no tienen control sobre sus vidas; por consiguiente, carecen de la autoridad adecuada.

Estas fórmulas casuísticas son similares a las que condenó Jesús en su ayes contra los escribas y fariseos en Mateo 23:16–22 (véase BENDICIÓN Y DESGRACIA). En ese pasaje la lógica es parecida a las disputas rabínicas posteriores sobre qué formas de juramento son vinculantes. Jesús acusa a los fariseos de hacer responsable a la persona que jura por el santuario del *templo (*naos*) o el altar pero exculpar a quien jura por

el oro del santuario o la ofrenda del altar. Jesús condena la incapacidad de disociar los objetos sagrados de la fuente sagrada de los mismos.

Jesús concluye su antítesis con un simple mandato y una advertencia (Mt 5:37). Afirma que aquellos cuya justicia ha de sobrepasar a la de los escribas y fariseos deberían caracterizarse por su manera de hablar sencilla y honesta (Mt 5:20): «sea vuestro hablar: sí, sí; no, no» (cf. Sant 5:12). Jesús finaliza declarando que lo que va más allá de eso «de mal procede» (cf. Mt 6:13), indicando que cualquier juramento equivale, de facto, al perjurio y la blasfemia y va en contra de las exigencias éticas del *reino.

Tanto Marcos como Mateo ilustran el peligro de los juramentos con la frivolidad de Herodes que acabó con la ejecución de Juan el Bautista (Mt 14:1–12; Mc 6:14–29) y la negación temperamental que hizo Pedro de Jesús expresada en su autoimprecación (Mt 26:69–75; Mc 14:66–72) (Brant, 12–20). Estos fracasos contrastan con la negativa de Jesús a jurar sobre la verdad de su testimonio cuando el sumo sacerdote le conminó a corroborar su supuesta afirmación de ser el Mesías, a lo que él respondió diciendo tan solo: «Tú lo has dicho» (Mt 26:64a [cf. Mc 14:62]).

Véase también AUTORIDAD Y PODER; BLASFEMIA; BENDICIÓN Y DESGRACIA.

BIBLIOGRAFÍA. **J. L. Austin,** *How to Do Things with Words*, ed. J. O. Urmson y M. Sbisà (2ª ed.; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975); **H. D. Betz,** *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, ed. A. Y. Collins (Hermeneia; Mineápolis: Fortress, 1995) 259–74; **J. A. Brant,** «Infelicitous Oaths in the Gospel of Matthew», *JSNT* 63 (1996) 3–20; **D. C. Duling,** «Against Oaths», *FFF* 6 (1990) 99–138; **D. A. Hagner,** «A Response to John P. Meier's "Did the Historical Jesus Prohibit All Oaths?"» *JSHJ* 6 (2008) 25–32; **J. Klawans,** «The Prohibition of Oaths and Contra-scriptural *Halakhot*: A Response to John P. Meier», *JSHJ* 6 (2008) 33–48; **S. Lieberman,** «Oaths and Vows», en *Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manner of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C.E.* (Nueva York: Jewish Theological Seminary, 1942) 115–43; **J. P. Meier,** *A Marginal Jew*, 4: *Law and Love* (New Haven: Yale University Press, 2009) 182–234 - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, 4: Ley y amor (Estella: Verbo Divino, 2010); **J. Schneider,** «ὀμνύω», *TDNT* 5:176–

85; ídem, «ὅρκος, κτλ.», *TDNT* 5:457–67; **J. R. Searle,** *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

D. R. McCabe

JUSTICIA, RECTITUD

Los conceptos de justicia y rectitud aparecen mucho en el AT para describir tanto la actividad divina como la humana. Así que no es sorprendente que los Evangelios se inspiren en ellos para narrar la vida y enseñanzas de Jesús. Aunque estos conceptos son evidentes más allá del uso de determinados términos, la justicia se expresa a menudo mediante las palabras *krisis* y *dikaiosynē* (y *ekdikeō* en Lucas). El concepto de rectitud se suele comunicar con alguna forma de la raíz *dikaio-* (adjetivo: *dikaios*; sustantivo: *dikaiosynē*). Habida cuenta de que la justicia y la rectitud aparecen de manera más destacada en las enseñanzas de Jesús en los sinópticos, Mateo y Lucas presentan los temas con mayor frecuencia que Marcos y Juan (por ejemplo, *dikaios/ynē*: Mateo 24x; Lucas 12x, Marcos 2x; Jn 5x).

1. Antecedentes de los conceptos de justicia y rectitud
2. Los conceptos de justicia y rectitud en los Evangelios

1. Antecedentes de los conceptos de justicia y rectitud.

Los conceptos de justicia y rectitud son importantes en el contexto del judaísmo y del mundo grecorromano en general en el siglo I A. D. Existe cierto solapamiento desde estos puntos de vista, pero los conceptos indudablemente tienen una connotación de alianza en el marco judío.

1.1. Justicia y rectitud en el mundo grecorromano. Justicia (*dikaiosynē*) es un concepto importante en el discurso filosófico grecolatino. En *La República*, Platón se refiere a *dikaiosynē* como la piedra angular de la ciudad-estado. La rectitud, a su vez, se compone de tres virtudes fundamentales: el autocontrol, el coraje y la sabiduría. Aristóteles, alumno de Platón, entiende la justicia (*dikaiosynē*) tanto como una virtud general como la virtud específica de la justicia o equidad (por ejemplo, *Et. Nic.* 5.1) (Thom, 319–24). Como virtud general, Aristóteles reconoce la justicia como un concepto relacional, que ofrece «la norma para todo [comportamiento] y para todas las relaciones» (Thom, 320). En su forma particular, la justicia tiene que ver con la equidad e implica su conservación y restauración.

Este amplio telón de fondo conceptual establece (1) la importancia del concepto de justicia en el mundo del primer siglo de nuestra era; (2) la flexibilidad de *dikaiosynē* para indicar el concepto de rectitud (como norma de conducta) o justicia (entendida como equidad).

1.2. Justicia y rectitud según la comprensión judía. Los temas de la justicia y la rectitud en el AT se suelen asociar con el campo semántico de la palabra *ṣedeq* (*ṣedeq*, *ṣĕdāqâ*), junto con *mišpāṭ* («juicio» o «justicia», entre otras posibles denotaciones [HALOT 452]). Los términos *ṣedeq* y ṣĕdāqâ, que a menudo se refieren a una norma de conducta, divina o humana, pueden tener cierta connotación de alianza, y por tanto relacional (HALOT 1005; Voth, 328). Observar esta faceta común del lenguaje ayuda a evitar que se enmarque el concepto de justicia en términos simplemente binarios, ya sea como norma jurídica o don divino, que es una tendencia que se aprecia en algunas discusiones (Przybylski). Mediante *ṣedeq/ṣĕdāqâ*, Dios puede ser descrito como justo, es decir, fiel a Israel (por ejemplo, Dt 32:4), y como quien ejerce la justicia en relación con todos los pueblos (por ejemplo, Jr 9:24 [TM 9:23]). En consecuencia, a las personas a menudo se las describe como justas cuando depositan su confianza en Dios y obedecen sus leyes (por ejemplo, Sal 37:12; Is 26:2–3, 7–10, que contrasta con «los malvados»). Al igual que en el Salmo 5:8, por ejemplo, la justicia «surge de la relación entre Yahvé y su pueblo, del hecho de que él los lidera… y ellos le siguen» (Riches, 196 [para un punto de vista relacionado con la alianza procedente de Qumrán, véase Kampen, 486]). Así, *ṣedeq/ṣĕdāqâ* se puede utilizar para denotar un comportamiento justo en línea con un estándar común de conducta (NIDOTTE 750; véase Przybylski, 10–11) y con frecuencia, especialmente en los Salmos y los Profetas, para hacer hincapié en la fidelidad humana a la alianza con Dios y con otras personas (es decir, la obediencia, la justicia [por ejemplo, Sal 7:8 [TM 7:9]) o la fidelidad de Dios hacia Israel basada en la alianza (es decir, la liberación [por ejemplo, Sal 51:14 (TM 51:16)]).

En Isaías, importante trasfondo intertextual para los Evangelios, *ṣedeq/ṣ*ĕdāqâ se utiliza a menudo para describir la actividad de Dios, acentuando las acciones divinas que traen «la salvación escatológica y la vindicación para el pueblo de Dios» (Hagner, 112) (por ejemplo, Is 51:5; 59:9; 63:1). Como tales, estos ejemplos de uso se puede entender que están en consonancia con la fidelidad de Dios a las promesas hechas a

Israel de traer restauración y liberación. Y, como señala J. Olley, el traductor de la LXX de Isaías usa *dikaiosynē* (como traducción de *ṣĕdāqâ*) para reflejar el concepto de la salvación de Dios para Israel como «justicia» (Olley, 126).

La justicia en el AT también cae dentro del marco de la alianza, donde *mišpāṭ*, y veces *ṣedeq/ṣĕdāqâ*, comunican este tema. «Ambos conceptos [en Sal 97:2] expresan la relación de orden de YHWH con el mundo» (Hossfeld y Zenger, 474). La justicia a veces se expresa mediante una de *ṣedeq* y *mišpāṭ* (por ejemplo, Gn 18:19; 2 Sm 8:15; Sal 97:2; Is 9:7 [TM 9:6]; Jr 22:15) (véase Voth, 328). Además, *ṣedeq/ṣĕdāqâ* y *mišpāṭ* ocurren a menudo en paralelismo estructural entre sí, lo que indica que pueden usarse más o menos como sinónimos. Por ejemplo, Am 5:24 dice: «Pero corra el juicio como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo» (Is 1:21; 5:7; 28:17; Amós 6:12).

2. Los conceptos de justicia y rectitud en los Evangelios.

2.1. Mateo. Los temas de justicia y rectitud en Mateo se señalan principalmente mediante los siguientes términos: *krisis* y *dikaiosynē* para «justicia» (BDAG 247) y, para «rectitud», *dikaiosynē* y *dikaios*, junto con frases como «hacer la voluntad de Dios» y «producir fruto» (sobre el verbo *dikaioō*, que por lo general denota vindicación, véase el apartado 2.3.1).

Se ha debatido mucho sobre *dikaiosynē* en Mateo, dado que aparece en siete ocasiones (cf. Marcos 0x; Lucas 1x; Juan 2x) y su uso es claramente redaccional en cada caso. A menudo se afirma que los siete usos de *dikaiosynē* tienen el mismo sentido (por ejemplo, Przybylski; Kampen; para un repaso de las distintas posturas, véase Hagner, 107–10). Sin embargo, es más probable que Mateo se base en una amplia gama de posibles sentidos (Hagner, 119; Reumann, 125–26). Si se entiende mejor el uso que hace Mateo de *dikaiosynē* a la luz de *ṣedeq/ṣĕdāqâ* en el AT (véase el apartado 1.2), entonces puede que *dikaiosynē* en algún momento refleje la obligación de *Dios con la alianza, es decir, su lealtad (por ejemplo, Mt 6:33), y, en otro, la respuesta humana a la alianza (por ejemplo, Mt 5:20; 6:1). Esta lectura evita un marco binario que relega *dikaiosynē* a un «regalo» o una «demanda», una dicotomía común basada más en los debates de la Reforma que en los datos de Mateo (Riches, 195).

2.1.1. La justicia en Mateo. Mateo destaca el concepto de justicia y lo relaciona principalmente con su énfasis en la *ley. Jesús, como cumplimiento de la Torá (Mt 5:17), llama a sus discípulos a la fidelidad al pacto, esto es, a obedecer la Torá (por ejemplo, Mt 5:18–20). Algo fundamental para Mateo es que Dios demuestra ser fiel a las promesas de la alianza hechas a Israel y así pone de manifiesto la justicia de la alianza en el Mesías.

La propia justicia de Dios se comunica en dos usos de *dikaiosynē* que se producen en relación con *Juan el Bautista. Jesús habla del propósito de su propio *bautismo por Juan «para cumplir toda *dikaiosynē*» (Mt 3:15). Aquí *dikaiosynē* difícilmente puede referirse a la adhesión del propio Jesús a la ley; el bautismo no entraba entre los requisitos de la misma. En vez de eso, habida cuenta de las promesas a Israel en Isaías 40 (Is 40:3 es citado en Mt 3:3), es probable que *dikaiosynē* se refiera a la fidelidad de Dios basada en la alianza a las promesas de restauración iniciada en los ministerios de Juan y Jesús (Meier, 225; Hagner, 116). Del mismo modo, el «camino de justicia» de Juan (Mt 21:32) probablemente evoca el «camino del Señor» de Mateo 3:3 y por tanto «sugiere un sentido de historia de la salvación» (Reumann, 133). Mateo 6:33 también hace referencia a la justicia divina: «Buscad primeramente… su justicia [la de Dios]». El emparejamiento de *dikaiosynē* con «reino» es un motivo más para interpretar que en este caso, como ocurre con Mateo 3:15, se está haciendo referencia a la lealtad de Dios (basada en la alianza) a las promesas realizadas. D. Hagner entiende que aquí la justicia de Dios es prácticamente equivalente a la frase anterior, *»reino de Dios» (Hagner, 114). Buscar primero la *dikaiosynē* de Dios es buscar primero el reino y sus valores.

La justicia como fidelidad a la Torá es un tema que introduce el cuerpo del *Sermón del Monte: Jesús ha venido a cumplir la ley y los profetas, y los seguidores de Jesús debe tener una justicia (*dikaiosynē*) que supere incluso a la de los *escribas y * fariseos (Mt 5:17, 20). Aquí, el término *dikaiosynē* «designa la forma de vida judía desarrollada por los seguidores de Jesús» (Kampen, 485). Esta norma de obediencia basada en el pacto se ilustra en las seis comparaciones posteriores (Mt 5:21–48 [tradicionalmente denominadas «antítesis»]), en las que Jesús ofrece una intensificación de un mandamiento del AT de acuerdo con la práctica de interpretación judía de levantar una cerca alrededor de la

Torá (por ejemplo, *m. ʾAbot.* 1:1). Un aspecto central de la interpretación de Jesús es su visión de la Torá a través del prisma de sus valores centrales: la misericordia, la justicia y la fidelidad (Mt 9:13; 12:7; 23:23) (véase Snodgrass). Además, practicar la justicia (*dikaiosynē* [Mt 6:1]) implica acciones basadas en la alianza, como la limosna, la *oración y el *ayuno, que deberían hacerse buscando la aprobación de Dios y no la atención y el honor de los hombres (Mt 6:1–18).

Mateo también transmite que la justicia del pacto debería ser un rasgo característico de los seguidores de Jesús, poniendo así de relieve los motivos de hacer la voluntad de Dios (Mt 7:16–23; 12:48–50), dar buenos frutos (Mt 7:16–20; 12:33–37; 21:43) y poner en práctica las enseñanzas de Jesús (Mt 7:24–27; 28:20). Mateo refuerza el tema de la justicia refiriéndose a la categoría de «los justos» (por ejemplo, Mt 25:37), a veces emparejados con «los profetas» (Mt 10:41; 13:17; 23:29) o en contraste con «los malvados» (*adikos* [por ejemplo, Mt 5:45; 13:49]) (sobre un uso irónico de *dikaios* en Mt 9:13, véase sobre Mc 2:17 en el apartado 2.2).

Además, Mateo presenta a varios personajes en su narrativa como «justos» (*dikaios*), haciendo énfasis en su obediencia a la alianza. José es tildado de «justo», aunque la connotación exacta resulta ambigua (Mt 1:19). Algunos sugieren que José es justo porque él planea divorciarse de María: «Porque él era justo… tenía la intención de divorciarse de ella» (para el requisito virtual para el divorcio en este caso, véase Keener, 91). Otros relacionan la justicia de José con su preocupación compasiva por evitar deshonrar a María divorciándose de ella «en privado» (el adverbio introduce la cláusula griega y de este modo recibe el énfasis). Esto último es más probable, dada la tendencia de Mateo a unir justicia y misericordia en otros lugares (Mt 23:23) (véase Hinkle Edin). A Abel también se le llama «justo» (*dikaios*) en una acusación contra aquellos contemporáneos de Jesús dispuestos a derramar sangre inocente (*dikaios*) como la de todos los mártires de las Escrituras, desde Abel hasta Zacarías (Brown, 51–52). Esta acusación prefigura la propia muerte inocente de Jesús, y, como cabía esperar, al menos un personaje de la narración, la esposa de Pilato, identifica explícitamente a Jesús como *dikaios* (Mt 27:19 [«justo» o «inocente»] cf. Mt 27:4).

2.1.2. La rectitud en Mateo. Mateo destaca el tema de la justicia en momentos clave, especialmente en relación con la venida del reino de

Dios en Jesús. En el primer «sermón» de Jesús este anuncia bendiciones sobre los que experimentan la llegada del reino de Dios (Mt 5:3–10). Los dos usos de *dikaiosynē* en las Bienaventuranzas se suelen interpretar como referencias a la obediencia humana; esto es, las bendiciones escatológicas de Dios se anuncian a los que «tienen hambre y sed de justicia [personal]» y «son perseguidos por causa de [su] justicia» (Mt 5:6, 10).

Sin embargo, los propios Bienaventuranzas sugieren una lectura alternativa. En concreto, los que anhelan profundamente la justicia (*dikaiosynē*) porque les ha sido negada, la recibirán (Mt 5:6) (Hagner, 112; Brown y Roberts). Y las personas perseguidas porque se solidarizan con aquellos a los que se les ha denegado la justicia también experimentarán las bendiciones de Dios (Mt 5:10). En el primer caso (Mt 5:6), las personas que están «hambrientas de justicia» son llamadas bienaventuradas (Powell, 468). Esta lectura se ajusta mejor a las primeras cuatro bienaventuranzas, que paradójicamente anuncian bendición sobre los espiritualmente desposeídos, los que se duelen y los que tienen un estatus inferior (Mt 5:3–5). Las últimas cuatro bienaventuranzas (Mt 5:6–10) anuncian bendición sobre aquellos que muestran su solidaridad con los desposeídos: los que practican la misericordia, la integridad, la paz y la justicia hacia las personas necesitadas también recibirán la bendición de Dios (Powell).

Mateo resalta la justicia en otro momento importante. Para resumir todo el ministerio de Jesús en Galilea, Mateo se basa en Isaías 42:1–4 (Mt 12:18–21). La justicia (*krisis*) es una parte crucial de la cita, lo que indica que el ministerio de Jesús consiste en la proclamación y la puesta en práctica de la justicia (Mt 12:18, 20). Por lo tanto, el propio ministerio de Jesús consistente en traer la justicia prometida por Dios a Israel y las naciones (Mt 12:18) está en consonancia con las expectativas de Jesús de que sus seguidores sigan y pongan en práctica la justicia (Mt 6:10). Esta expectativa se vuelve a enfatizar Mateo 23:23, donde Jesús critica a escribas y fariseos por ignorar los asuntos más importantes de la Torá: la justicia (*krisis*), la *misericordia (*eleos*) y la fidelidad (*pistis*) (cf. Miq 6:8). La enseñanza final de Jesús en Mateo se sitúa dentro del contexto del *juicio escatológico (Mt 25:31–46). El criterio del juicio en esta escena parabólica son las obras hechas por «los más pequeños» (Mt 25:40, 45), acciones correctamente interpretadas como la encarnación de

la justicia y la misericordia (Via, 84).

2.2. Marcos. El Evangelio de Marcos da poca atención explícita a los temas de la justicia y la rectitud. Además de la descripción que hace Herodes de Juan el Bautista como «un hombre justo y santo» (Mc 6:20 [con *dikaios* y *hagios* que en parte se definen mutuamente]), el lenguaje específico solo aparece en Marcos 2:17. En Marcos 2:13–17 Jesús visita la casa de Leví, un recaudador de impuestos y discípulo de nuevo cuño. Cuando «escribas de la secta de los fariseos» ven a Jesús comiendo con «publicanos y pecadores» (Mc 2:16), Jesús responde a su preocupación con este aforismo: «Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2:17) (véase PECADO, PECADOR). Este dicho es la justificación de Jesús para relacionarse de cerca con los «pecadores», aquellos a quienes los fariseos consideran laxos en el cumplimiento de la Torá, pero es mucho más. El aforismo es muy probablemente una condena de este último grupo, dado que su propia adhesión a la Torá es puesta en cuestión en Marcos 7:8–9, donde Jesús acusa a los fariseos de descuidar los mandamientos de Dios en su deseo de mantener las tradiciones humanas. Así que el término «justo» en Marcos 2:17 «se utiliza irónicamente en alusión a aquellos que se creían respetables delante de Dios» (Reumann, 23).

El concepto de rectitud está implícito en la identificación de aquellos que hacen la voluntad de Dios como familia de Jesús (Mc 3:31–35), donde Jesús es modelo de obediencia a la voluntad de Dios (Mc 14:32–42). Y aunque *krisis* no se utiliza en Marcos, el tema de la (in)justicia aparece en la condena de Jesús a los escribas que practican la piedad ostentosa y sin embargo «devoran las casas de las viudas», que deberían ser objeto de su compasión (Mc 12:38–40; cf. Dt. 14:28–29).

2.3. Lucas.

2.3.1. La rectitud en Lucas. Lucas frecuentemente se basa en el adjetivo *dikaios* en su Evangelio para expresar la lealtad a las formas y los mandamientos de Dios, en consonancia con la interpretación veterotestamentaria basada en la alianza (véase el apartado 1.2). Donde esto se hace más explícito es en Lucas 1:6, donde se *dikaios* aparece en aposición a «andaban irreprensibles en todos los mandamientos y ordenanzas [*dikaioma*] del Señor». También es evidente en el emparejamiento de *dikaios* con «devoto» (*eulabēs* [Lc 2:25]) y «bueno»

(*agathos* [Lc 23:50]), así como de *dikaiosynē* con «piedad» (*hosiotēs* [Lc 1:75, único lugar en Lucas donde se usa *dikaiosynē*]). Por último, dikaios se define en contraste con la desobediencia (Lc 1:17).

A veces Lucas utiliza el plural de *dikaios* genéricamente para referirse a «los justos» (Lucas 1:17; 14:14), en forma similar y en contraste directo con su uso de «malhechores» (*adikos*, *adikia* [Lc 13:27; 18:11]). El evangelista también presenta a varios personajes de su narración como «justos:» Zacarías, Elisabet, Simeón y José de Arimatea se describen como *dikaios* y son ejemplares para el lector de Lucas (Lc 1:6; 2:25; 23:50). Además, Lucas, igual que Mateo, puede expresar la esperanza de la justicia o la obediencia basada en la alianza a través de la imagen de dar fruto (Lc 3:8–9; 6:43–45; 13:6–9), así como también mediante las referencias a poner en práctica la palabra de Dios (Lc 8:19–21) y las enseñanzas de Jesús (Lc 6:46–49). Al propio Jesús se le describe como *dikaios* en Lucas. En el momento de la muerte de Jesús, un centurión exclama: «¡Verdaderamente este hombre era justo!» (Lc 23:47 [véase Hch 3:14; 7:52; 22:14]). Aquí *dikaios* pueden que denote específicamente inocencia (Bock, 2:1863). Alternativamente (o adicionalmente), es posible que la identificación de Jesús como *dikaios* aluda a la versión de la LXX de Isaías 53:11, donde el siervo justo de Dios justifica a muchos a través del sufrimiento (Green, 827) (véase SIERVO DE YAHVÉ).

Lucas también usa *dikaios* irónicamente para hablar sobre el ministerio de Jesús a los pecadores, no a «los justos» (Lc 5:32 [como en Mc 2:17; Mt 9:13]). En Lucas, el aforismo «No he venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento» recibe más atención por el llamamiento anterior a Simón, quien se autoidentifica como «pecador» (*harmartōlos* [Lc 5:8]). A este dicho sinóptico Lucas añade *»arrepentimiento», un tema de su Evangelio. El uso irónico de *dikaios* continúa en Lucas 15:7: «habrá más *gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente, que por noventa y nueve justos que no necesitan de arrepentimiento». En ambos pasajes se presenta a los pecadores y a los justos «de forma paródica: los primeros como arrepentidos, los últimos como inconscientes de su necesidad de las buenas nuevas» (Green, 575). El engaño de aquellos que se olvidan de su necesidad se repite en la parábola de Jesús del fariseo y el publicano, dirigida a «unos que confiaban en sí mismos como justos, y menospreciaban a los otros» (Lc 18:9).

El verbo *dikaioō* indica probarse a sí mismo o a los demás como justos, es decir, la vindicación (Lc 7:29, 35 [del mismo modo, Mt 11:19; 12:37]). Lucas narra los intentos infructuosos de justificarse a sí mismos por parte de un experto en la ley y de los fariseos (Lc 10:29; 16:15). Aunque estos usos no entroncan directamente con los temas lucanos de la justicia o la rectitud, es posible que *dikaioō* en Lucas 18:14 resulte aplicable. Jesús concluye la parábola del fariseo y el publicano, diciendo que fue este último y no el primero quien volvió a su casa «justificado». Algunos han argumentado que aquí Lucas se acerca al uso paulino de la justificación (justicia). Pero es más probable que *dikaioō* se refiera a la aceptación por parte de Dios de la oración del publicano pidiendo misericordia; es decir, que encontró el favor de Dios (Bock, 2:1465).

2.3.2. La justicia en Lucas. El tema de la justicia en Lucas puede rastrearse mediante la combinación de un lenguaje específico (*krisis* y *ekdikeō*), la atención narrativa a las responsabilidades del pacto entre las personas, sobre todo allí donde se producen diferencias de poder, y la indicación de que la llegada del reino de Dios trae justicia.

En uno de los ayes dirigidos a los fariseos Jesús advierte de juicio porque «pasan por alto la justicia [*krisis*] y el amor de Dios» (Lc 11:42). La justicia es una pieza fundamental de la parábola de la viuda y el juez injusto (*adikia*) (Lc 18:1–8). Una viuda pide justicia (*ekdikeō*) en una cuestión controvertida con un adversario. Aunque no está interesado en hacer lo justo, el juez se cansa de sus reiteradas solicitudes y decide hacerle justicia (Lc 18:6). Jesús aplica la parábola al pueblo escogido de Dios, cuyo continuo clamor por la justicia será escuchado y contestado (Lc 18:7–8). B. Reid sugiere que la viuda, como personaje de la parábola que actúa más como Dios, es un ejemplo para los creyentes por sus «incansables esfuerzos» por lograr la justicia (Reid, 32).

También se presta atención a la justicia en la narración de Lucas en lugares donde se llama a las personas a enfrentarse a la injusticia. En respuesta a la predicación de Juan el Bautista, las multitudes preguntan qué deben hacer para evidenciar el fruto del arrepentimiento (Lc 3:8, 10). Juan les dice que compartan una camisa de repuesto con aquel que no tiene ninguna. En respuesta a los recaudadores de impuestos que plantean lo mismo, Juan les limita a que recauden solo lo que se debe y no más. Dirigiéndose a los soldados, Juan prohíbe la extorsión y el chantaje (Lc 3:12–14). Más adelante, Jesús advierte contra los escribas

que buscan la honra de los hombres mientras practican la injusticia «devorando las casas de las viudas» (Lc 20:45–47).

Por último, la visión de Lucas del reino de Dios incluye la justicia como un valor y una acción centrales. Como anuncia el cántico de María, las injusticias que han dejado al pueblo de Dios con hambre y en la miseria, serán invertidas, de manera que «a los hambrientos [se les colma] de bienes», mientras que los ricos se van con las manos vacías (Lc 1:53 [para otras inversiones de la injusticia, véase Lc 6:20–26; 16:19–31]) (véase Zorrilla). El himno de Zacarías habla de las entrañables misericordias del Dios que guarda el pacto, cuya luz mesiánica «encaminará nuestros pies por camino de paz» (Lc 1:79). J. Green señala que «el camino de paz» es «un código para referirse a las vidas caracterizadas por la shalom, la paz y la justicia, dentro de la comunidad del reino de Dios» (Green, 119).

2.4. Juan. Justicia y rectitud no son temas joánicos destacados. Las pocas veces que aparece el grupo de palabras perteneciente al campo semántico *dikaio*-se centran en la justicia de Jesús en el juicio y en su vindicación como Mesías (la única excepción es *dikaios* en la oración de Jesús cuando se dirige a Dios como «Padre justo» [Jn 17:25]). El motivo de la reivindicación se ajusta al contexto legal de Juan, donde el mundo que rechaza Jesús está «bajo juicio» ante Dios (Lincoln).

Jesús describe la prerrogativa de juzgar que le ha sido dada como procedente del Padre (Jn 5:22, 27) y habla de su «juicio» (*krisis*) como «justo» (*dikaios*) (Jn 5:30 [cf. Jn 7:24]). En Juan 7:18 Jesús se refiere a sí mismo indirectamente como una «persona de verdad» (*alēthēs*), sin «maldad» (*adikia*). Este retrato predispone al lector a entender los dos usos de *dikaiosynē* en Juan 16 para referirse a Jesús.

Juan 16:8–11 se centra en el «abogado» (*paraklētos*), que «convencerá al mundo de pecado, de justicia [*dikaiosynē*] y de juicio [*krisis*]» (Jn 16:8). Juan 16:10 amplía el concepto de *dikaiosynē*: «de justicia, por cuanto voy al Padre, y no me veréis más». Aunque es posible que *dikaiosynē* se refiere a la justicia humana (Lindars; Aloisi), las referencias anteriores (Jn 5:30; 7:18) y el contexto judicial dan a entender que lo que se tienen en mente es la *dikaiosynē* de Jesús, su vindicación (O'Day, 772). «[Juan] cuenta la historia de Jesús de tal manera que es precisamente en su muerte que el testimonio de Jesús es reivindicado» (Lincoln, 34). La referencia a la marcha de Jesús al Padre es una

referencia a su glorificación, y por tanto a su vindicación (Jn 13:31–33), lo que A. Lincoln llama «el sello divino de aprobación sobre su muerte» (Lincoln, 119). A pesar de las apariencias, la partida de Jesús de este mundo en el momento de su muerte es una prueba de la autenticidad de sus afirmaciones e identidad.

Véase también DIOS; JUICIO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; LEY; SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Aloisi,** «The Paraclete's Ministry of Conviction: Another Look at John 16:8–11», *JETS* 47 (2004) 55–69; **D. L. Bock,** *Luke* (2 vols.; BECNT 3; Grand Rapids: Baker, 1994); **J. K. Brown,** «Genesis in Matthew's Gospel», en *Genesis in the New Testament*, ed. M. J. J. Menken y S. Moyise (LNTS 466; Nueva York: T & T Clark, 2012) 42–59; **J. K. Brown y K. A. Roberts,** *Matthew* (THNTC; Grand Rapids: Eerdmans, forthcoming); **J. Green,** *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **D. A. Hagner,** «Righteousness in Matthew's Theology», en *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honour of Ralph P. Martin*, ed. M. J. Wilkins y T. Paige (JSNTSup 87; Sheffield: JSOT Press, 1992) 101–20; **M. Hinkle Edin,** «Learning What Righteousness Means: Hosea 6:6 and the Ethic of Mercy in Matthew's Gospel», *WW* 18 (1998) 355–63; **F.-L. Hossfeld y E. Zenger,** *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51–100*, trad. L. M. Maloney, ed. K. Baltzer (Herm; Mineápolis: Fortress, 2005); **J. Kampen,** «"Righteousness" in Matthew and the Legal Texts from Qumran», en *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995; Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (STDJ 23; Leiden: Brill, 1997) 461–87; **C. S. Keener,** *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); **A. T. Lincoln,** *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel* (Peabody, MA: Hendrickson, 2000); **B. Lindars,** «ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ in Jn 16.8 and 10», en *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, ed. B. Rigaux, A.-L. Descamps y A. de Halleux (Gembloux: Duculot, 1970) 275–85; **J. P. Meier,** *Matthew* (NTMes; Wilmington, DE: Glazier, 1980); **G. R. O'Day,** «John», *NIB* 9:493–865; **J. W. Olley,** *«Righteousness» in the Septuagint of Isaiah: A Contextual Study* (SBLSCS 8; Atlanta: Scholars Press, 1979); **M. A. Powell,** «Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom», *CBQ* 58 (1996) 460–79; **B. Przybylski,**

Righteousness in Matthew and His World of Thought (SNTSMS 41; Cambridge: Cambridge University Press, 1980); **B. E. Reid,** «A Godly Widow Persistently Pursuing Justice: Luke 18:1–8», *BR* 45 (2000) 25–33; **J. Reumann,** *«Righteousness» in the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1982); **J. K. Riches,** *Conflicting Mythologies: Identity Formation in the Gospels of Mark and Matthew* (Edimburgo: T & T Clark, 2000); **K. Snodgrass,** «Matthew and the Law», en *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies*, ed. D. R. Bauer y M. A. Powell (SBLSymS 1; Atlanta: Scholars Press, 1996) 99–127; **J. C. Thom,** «Justice in the Sermon on the Mount: An Aristotelian Reading», *NovT* 51 (2009) 314–38; **D. O. Via Jr.,** «Ethical Responsibility and Human Wholeness in Matthew 25:31–46», *HTR* 80 (1987) 79–100; **S. M. Voth,** «Justice and/or Righteousness: A Contextualized Analysis of *ṣedeq* in the KJV (English) and RVR (Spanish)», en *The Challenge of Bible Translation*, ed. G. G. Scorgie, M. L. Strauss y S. M. Voth (Grand Rapids: Zondervan, 2003) 321–45; **W. T. Wilson,** «A Third Form of Righteousness: The Theme and Contribution of Matthew 6.19–7.12 in the Sermon on the Mount», *NTS* 53 (2007) 303–24; **C. H. Zorilla,** «The Magnificat: Song of Justice», en *Conflict and Context: Hermeneutics and the Americas*, ed. M. L. Branson y C. R. Padilla (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) 220–37.

J. K. Brown

L

LAVAMIENTO DE PIES. *Véase* ESCLAVO, SIERVO.

LÁZARO

Este artículo trata sobre el Lázaro del Evangelio de Juan, el hermano de Marta y María, que vivía en Betania y fue resucitado por Jesús (Jn 11:1–12:11). Comienza con la cuestión de la historicidad de la resurrección de Lázaro y luego se centra en la identidad de Lázaro y los aspectos literarios del relato de Lázaro como señal joánica.

1. Historicidad de la historia de Lázaro
2. Identidad de Lázaro
3. Aspectos literarios del relato de Lázaro

1. Historicidad de la historia de Lázaro.

La historia de la resurrección de Lázaro solamente se encuentra en el *Evangelio de Juan, y algunos han cuestionado su historicidad. La cuestión de qué es lo que sucedió realmente no se puede establecer con seguridad (para un análisis del tema, véase Meier, 798–873). Sin embargo, parece apropiado situarla en el mismo apartado de *relatos de milagros de Jesús en general y de historias de resurrecciones de muertos en particular, que incluyen la resurrección de la hija Jairo en la tradición marcana (Mc 5:21–43 // Mt 9:18–26 // Lc 8:40–56), la resurrección del hijo de la viuda de Naín en la tradición lucana (Lc 7:11–17) y el dicho de Jesús de que «los muertos son resucitados» en la tradición de *Q (Mt 11:5 // Lc 7:22). La ausencia de la historia de Lázaro en la tradición sinóptica parece indicar que pertenece a la tradición joánica de los relatos de milagros.

El relato de Lázaro a veces se describe como «el cuarto Evangelio en miniatura» (Lincoln, 232), pero no se puede explicar en su totalidad como la labor editorial del cuarto evangelista. La narración parece remontarse a cierta experiencia en las vidas de Jesús y Lázaro que los cristianos primitivos creyeron que fueron reales (Henneberry, 64; Torrance). El hecho de que la historia aparezca situada hacia el final del ministerio público de Jesús, que desembocaría en su pasión y muerte, es obra del evangelista (Rochais, 137). La historia se convierte en un medio poderoso de expresar tanto la autorrevelación de Jesús como fuente de la vida, que a su vez revela la *gloria (*doxa*) de Dios, como la

presentación de la teología joánica de la muerte y la *vida eterna.

2. Identidad de Lázaro.

Lázaro es uno de los discípulos que se mencionan por su nombre en el Evangelio de Juan. El nombre «Lázaro» deriva del nombre hebreo abreviado «El-azar» («Dios ayuda»). Hay otra persona llamada «Lázaro» que aparece en la parábola lucana del rico y Lázaro (Lc 16:19–31), pero a este no se le debe identificar con el Lázaro del Evangelio de Juan. Lázaro aparece en dos ocasiones en el Evangelio de Juan: primero como el muerto resucitado por Jesús (Jn 11:1–44) y luego como uno de los presentes en la comida en que María ungió los pies de Jesús (Jn 12:1–11). Aunque tiene un nombre, su descripción está poco elaborada (véase Lincoln, esp. 212). El milagro parece producirse para beneficio de otros: Dios, Jesús, los discípulos, María y Marta y los judíos de la historia. Además, el narrador no muestra interés en las respuestas personales de Lázaro a lo que Jesús acaba de hacer.

Juan presenta a Lázaro como alguien que fue amado por Jesús (Jn 11:3, 5, 36), como un amigo de Jesús (Jn 11:11). Sólo hay dos personajes masculinos en el Evangelio de Juan de los que se diga explícitamente que fueron amados por Jesús: Lázaro y el anónimo «discípulo al que Jesús amaba». Algunos comentaristas identifican a Lázaro con el *Discípulo Amado del Evangelio de Juan (para este asunto, véase Charlesworth, 185–92, 288–91; Stibbe, 77–82, 154–58). Hay seis referencias en este Evangelio al «discípulo al que Jesús amaba» (Jn 13:23–26; 19:25–27; 20:2–10; 21:7, 20–23, 24). Todas estas referencias al discípulo al que Jesús amaba aparecen después de la resurrección de Lázaro, a quien Jesús amaba. La pregunta en Juan 21:20–23 sobre si el Discípulo Amado moriría cobra más sentido en el caso del Lázaro resucitado. Pero la identificación de Lázaro con el Discípulo Amado no parece convincente. Resulta difícil creer que Lázaro, a quien se nombre en Juan 11–12. sea mencionado de forma anónima como el Discípulo Amado en los posteriores capítulos de Juan 13–21 (Brown, xcv). Si Lázaro es el Discípulo Amado, el responsable del cuarto Evangelio, entonces ¿por qué iban los redactores posteriores a convertirlo en alguien anónimo? Parece más probable que se trate de dos personas distintas. El Discípulo Amado es alguien conocido para los lectores, pero no se le nombre en el Evangelio de Juan.

Lo mejor parece ser tomar a Lázaro como un personaje representativo en el Evangelio de Juan (Esler y Piper, 80–36). A Lázaro se le llama por su nombre y escucha la voz de Jesús, y así se le identifica como perteneciente a las ovejas de Jesús (cf. Jn 10:14–16). El Lázaro a quien Jesús amaba parece ser una figura representativa de todos aquellos a los que Jesús ama, las *ovejas o los discípulos amados de Jesús, esto es, los cristianos (cf. 3 Jn 15).

3. Aspectos literarios del relato de Lázaro.

La resurrección de Lázaro, el séptimo milagro del Evangelio de Juan, hace las veces de episodio de transición. Va precedido por el ministerio público de Jesús y seguido de sus discursos de despedida, concluyendo así la primera parte de este Evangelio (Jn 1–12) e introduciendo la segunda parte (Jn 13–21). El relato de Lázaro cumple la profecía de Jesús en Juan 5:25 («los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que la oyeren vivirán»). El Lázaro resucitado revela el poder de Jesús para dar vida y es un anticipo de la resurrección de los últimos tiempos (Lincoln, 214; véase también Thompson, esp. 242). Como señal joánica, la narración tiene una gran carga simbólica. El propósito de una señal es invitar a los lectores a responder a la importancia de un acontecimiento de la narración (Lincoln, 215–16). Pretende revelar la gloria (*doxa*) de Dios y tiene matices e implicaciones cristológicos (Jn 11:4). Al resucitar a Lázaro, Jesús continúa la actividad de Dios que da vida. Aquí el milagro no es principalmente la restauración de Lázaro a la existencia física; lo importante es que dirige la atención de los lectores a *Dios en tanto que Jesús, que tiene la vida de Dios en sí mismo (Jn 5:26), le confiere la vida de Dios a Lázaro (Thompson, 243–44). La señal revela la naturaleza de Dios como dador de vida y testifica de la vida eterna.

La señal evocó dos respuestas distintas entre la multitud: algunos creyeron en Jesús y otros se volvieron más hostiles contra él. Por un lado, la resurrección de Lázaro hace que los discípulos y algunos de los presentes crean en Jesús (Jn 11:15, 45), y por el otro, la respuesta de fe generada por la resurrección de Lázaro hizo que las autoridades decidieran que Jesús debía morir (Jn 11:47–50) (véase Schneiders, esp. 47–52). En este Evangelio se interpreta la muerte de Jesús como su glorificación, ya que revela el inmenso *amor de Dios. En suma, la enfermedad, muerte y posterior resurrección de Lázaro son los medios

mediante los cuales es revelada la gloria (*doxa*) de Dios, la fe de los discípulos se hace más profunda y Jesús es glorificado.

Véase también GLORIA; MILAGROS Y RELATOS DE MILAGROS; RESURRECCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Bauckham y C. Mosser,** eds., *The Gospel of John and Christian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **R. E. Brown,** *The Gospel According to John I-XII: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB29; Garden City, NY: Doubleday, 1966) - existe edición castellana: El Evangelio según Juan I-XII (Madrid: Cristiandad, 2009); **J. H. Charlesworth,** *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), 185–92, 288–91; **P. F. Esler y R. A. Piper,** *Lazarus, Mary and Martha: Social-Scientific Approaches to the Gospel of John* (Mineápolis: Augsburg Fortress, 2006); **B. H. Henneberry,** «The Raising of Lazarus (John 11:1–44): An Evaluation of the Hypothesis That a Written Tradition Lies Behind the Narrative» (Tesis doctoral, Universidad de Lovaina, 1983); **A. T. Lincoln,** «The Lazarus Story: A Literary Perspective», en *The Gospel of John and Christian Theology*, ed. R. Bauckham y C. Mosser (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 211–32; **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 2: *Mentor, Message and Miracles* (ABRL; Nueva York: Doubleday, 1994) - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, 2/1ª parte y 2/2ª parte (Estella: Verbo Divino, 1999–2000); **G. Rochais,** *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament* (SNTSMS 40; Cambridge University Press, 1981); **S. M. Schneiders,** «Death in the Community of Eternal Life: History, Theology, and Spirituality in John 11», en *Int* 41 (1987) 44–56; **M. W. G. Stibbe,** *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (SNTSMS 73; Cambridge: Cambridge University Press, 1992); **M. M. Thompson,** «The Raising of Lazarus in John 11: A Theological Reading», en *The Gospel of John and Christian Theology*, ed. R. Bauckham y C. Mosser (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 233–44; **A. J. Torrance,** «The Lazarus Narrative, Theological History and Historical Probability», en *The Gospel of John and Christian Theology*, ed. R. Bauckham y C. Mosser (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 245–62.

R. M. Chennattu

LEPRA

El término griego *lepra*, que únicamente aparece en los Evangelios sinópticos en el NT, se suele traducir como «lepra» en las versiones castellanas (e.g., RVR60, LBLA, etc.). Sin embargo, hoy en día existe un consenso general entre los biblistas en que no denota la enfermedad de Hansen ni ninguna otra enfermedad de la piel concreta. Lo que se tiene en mente son una serie de afecciones que hacían que las personas (y los objetos) quedaran ritualmente impuros según la ley judía.

1. El problema de la traducción
2. *Lepra* como impuro
3. *Lepra/Lepros* en los Evangelios

1. El problema de la traducción.

Son pocos los que piensan que el término hebreo *ṣāraʿat* («lepra») en el AT incluye la enfermedad de Hansen, ya que los síntomas de *ṣāraʿat* en las personas que se describen en Levítico son distintos de los de la enfermedad de Hansen. De acuerdo con Levítico 13–14, *lepros* se refiere a una serie de afecciones en la superficie de las personas (Lv 13:1–46), vestidos (Lv 13:47–59) y casas (Lv 14:34–53). Levítico 13–14 no incluye indicaciones médicas sino que más bien ofrece pautas rituales para el diagnóstico de lo «puro» e «impuro». El propósito de la expulsión de un *lepros* («una persona con una enfermedad de la piel») no es evitar el contagio de la infección en un sentido médico, sino más bien mantener al «impuro» fuera de la comunidad de Dios. De ahí que *ṣāraʿat* sea un término ritual y no médico (véase PURO E IMPURO).

Los traductores de la LXX emplean el griego *lepra* para recoger el vocablo hebreo *ṣāraʿat*. En el griego clásico *lepra* hacía referencia a una serie de afecciones de la piel, pero no a una enfermedad concreta, mientras que otro término griego, *elephantiasis*, que no aparece en el NT, puede que se refiera a una enfermedad de la piel similar a la enfermedad de Hansen. Es más exacto y apropiado traducir *lepra* como «enfermedad grave de la piel» o simplemente como «enfermedad de la piel».

2. *Lepra* como impuro.

La idea de «puro e impuro» está detrás de la expulsión de un *lepros*. En los relatos sinópticos en los que aparece la palabra *lepra*, se utiliza el verbo griego *katharizō*, que significa «limpiar», en el sentido de «sanar de la lepra», en lugar de verbos como *iaomai* y *therapeuō*, que significan en ambos casos «curar». *Katharizō* es un término ritual para describir la

eliminación de la impureza ritual. De ahí que la curación de la lepra tenga implicaciones religiosas más que físicas.

La ley del AT sugiere toda una serie de causas para la impureza, tales como el parto, la lepra y las emisiones de los órganos sexuales. Aquellos que se vuelven impuros por alguno de estos motivos deben ser aislados de la comunidad (Nm 5:1–3). Un *lepros* contamina la santidad del pueblo de Dios. Aquellos a quienes el sacerdote considera que tienen «lepra» deben anunciar su condición y permanecer fuera de la comunidad (Lv 13:45–46). También es cierto que en tiempos de Jesús a los *leproi* se les obligaba a vivir fuera de las ciudades y tenían prohibido el contacto con los demás (véase Josefo, *Bell.* 5.227; *Apion.* 1.281–282; 11Q19 XLVIII, 14–17). En Lucas 17:12 diez *leproi* se paran «de lejos» con respecto a Jesús.

Los antropólogos (e.g., M. Douglas) describen porqué los que sufrían lepra eran tenidos por «impuros». La enfermedad de la piel representa el peligro de traspasar los límites del cuerpo. Cuando Dios creó el universo, todo fue creado de manera ordenada; por ejemplo, las aguas situadas arriba y abajo del firmamento, y la tierra separada del agua. Asimismo, el cuerpo también tiene su orden y está delimitado por sus paredes externas. La piel es la pared que separa el cuerpo del universo exterior. Por lo tanto, la emisión de los fluidos vitales del cuerpo o los fallos de su piel indican que este está yendo en sentido contrario a como Dios lo creó.

Junto a la idea de pureza, el AT a menudo considera que la causa de la lepra es un castigo divino por los *pecados cometidos contra Dios (obsérvese cómo apareció la lepra en Miriam [Nm 12], Giezi [2 Re 5:19b-27] e Uzías [2 Cr 26:19–21]). Se requiere un ofrenda por el pecado para la purificación de la lepra. Además, Filón, que interpreta las leyes de pureza judía alegóricamente, vincula la lepra con los pecados voluntarios (véase *Quod Deus* 123–135).

Según las leyes veterotestamentarias, solo los sacerdotes tienen autoridad para diagnosticar a alguien como puro o impuro (Lv 13–14). En el cuadro general del AT, el diagnóstico es tarea del sacerdote y la curación tarea de los profetas (e.g., Eliseo [2 Re 5:1–19a]). Esta bifurcación de deberes se observa también en las historias de curaciones de leprosos en los Evangelios sinópticos. Es decir, que Jesús no usurpa la función del sacerdote sino que más bien desempeña el papel de *profeta

(Mc 1:44 par.; Lc 17:14).

3. *Lepra/Lepros* en los Evangelios.

En el relato de la curación de un *lepros* (Mc 1:40–45 par.), tras limpiar al hombre tocándolo, Jesús lo manda presentarse ante un sacerdote para que sea declarado limpio y para realizar los correspondientes sacrificios. Además, en el relato de los diez *leproi* (Lc 17:11–19) Jesús también los envía a un sacerdote, y de camino son limpiados. Uno de ellos (un *samaritano) no siente la necesidad de acudir al sacerdote, así que regresa a Jesús y se postra a sus pies para darle gracias (los pies de Jesús son considerados un lugar apropiado para *adorar [cf. Lc 8:35, 41; 10:39; Hch 4:37; 10:26]). Únicamente este samaritano que ha sido limpiado reconoce a Jesús como el agente divino y su autoridad como superior a la de los sacerdotes.

En respuesta a una pregunta planteada por los mensajeros de Juan el Bautista: «¿Eres tú aquel que había de venir…?» (Mt 11:3; Lc 7:20), Jesús enumera a aquellos a quienes les es anunciado el *evangelio (Mt 11:5; Lc 7:22). Los leprosos aparecen juntamente con los ciegos, los cojos, los sordos, los muertos y los pobres. Es más, en Mateo 10:8 Jesús manda a sus discípulos «limpiar leprosos», así como «sanar enfermos, resucitar muertos» y «echar fuera demonios». Las reglas de la comunidad de Qumrán enumeran a los que tienen alguna tacha entre aquellos excluidos de su comunidad (véase 1Q28a II, 5–7; 1QM VII, 4–6). Los extraños desde el punto de vista religioso, incluidos los leprosos, se convierten en receptores del evangelio que Jesús proclama.

En Marcos 14:3 (// Mt 26:6) Jesús es uno de los invitados de Simón el leproso en Betania. Según el *Rollo del Templo* de la comunidad de Qumrán (11Q19 XLVI, 16–18) (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO), los espacios aislados de «los leprosos, los que sufren de flujo y los hombres que han tenido alguna emisión (nocturna)» están apartados en el sector oriental de la ciudad. Betania, que se encuentra al este de Jerusalén y hacia la ladera oriental del Monte de los Olivos, se supone que era una aldea aislada para quienes sufrían de lepra (Yadin). Esto da a entender que Jesús está dispuesto a entrar en una aldea así y quedarse en la casa del leproso.

Pese a tener un importante papel en los Evangelios sinópticos, en el resto del NT no se habla de *lepros*. Sin embargo, quienes padecen lepra

aparecen como receptores de la caridad en los sermones de los padres de la iglesia (e.g., Gregorio de Nisa).

Véase también PURO E IMPURO; SANIDAD.

BIBLIOGRAFÍA. **S. G. Browne,** *Leprosy in the Bible* (Londres: Christian Medical Fellowship, 1970); **M. Douglas,** *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Nueva York: Routledge, 1966); **J. Milgrom,** *Leviticus 1–16* (AB 3; Garden City, NY: Doubleday, 1991); **J. J. Pilch,** *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology* (Mineápolis: Fortress, 2000); **Y. Yadin**, *The Temple Scroll: the Hidden Law of the Dead Sea Sect* (Random House: Nueva York, 1985).

T. Omiya

LEY

El tema de la ley en el NT, la ley judía, la Torá, generalmente se ha centrado en los escritos de Pablo. Pablo fue el que, al abrir el *evangelio a todos los que creen, incluidos los *gentiles, rehusó exigir a los creyentes gentiles que se convirtieran en prosélitos, es decir, que aceptaran la circuncisión y vivieran según las normas de la ley. En consecuencia, se ha desarrollado una sólida tradición de interpretación del NT que infiere de las cartas de Pablo que el evangelio y la ley son antitéticos, polos opuestos. Pero ¿cuál fue la actitud hacia la ley de Jesús y los Evangelios?

1. La controversia sobre Jesús y la ley
2. Jesús el judío piadoso
3. Disputas sobre aspectos de la ley (Marcos)
4. Más disputas (Q y Mateo)
5. El amor como motivación
6. Impacto de la enseñanza de Jesús

1. La controversia sobre Jesús y la ley.

Un aspecto lamentable de la historia del cristianismo ha sido la tendencia a distanciarse del *judaísmo. En la búsqueda moderna del Jesús histórico esto se ha manifestado en el rechazo a reconocer el carácter judío de Jesús. El tema clave era la actitud de Jesús hacia la Torá, la ley judía. Las controversias con los *fariseos de las que se hacen eco los cuatro Evangelios, y que analizaremos más adelante, fueron el motivo por el que se llegó a la conclusión de que Jesús había rechazado

la ley e incluso había «roto» con el judaísmo. Incluso críticos eminentemente responsables como J. Jeremias pensaron que Jesús había «criticado» la Torá, abolido algunos de sus preceptos y «rechazado» la halajá (las interpretaciones fariseas de la ley) «de un modo radical» (Jeremias, 204–11). M. Hengel llegó a afirmar la «soberana libertad [de Jesús] sobre la letra de la Escritura, y de hecho sobre la Torá mosaica en general» (Hengel, 47).

Todo el cuadro se oscureció debido a la convicción, que tenía su origen en la Reforma, de que el judaísmo de la época de Jesús tenía un carácter legalista, donde los fariseos eran vistos como los representantes y encargados de hacer cumplir una religión dominada de forma nada saludable por la ley. Así pues, la manera en que los Evangelios presentan el enfrentamiento de Jesús con los fariseos podía entenderse como algo que ya encarnaba el rechazo del evangelio a la ley, al legalismo del judaísmo. Y así, durante la mayor parte del siglo XX podía pintarse a Jesús generalmente como aquel que proclamaba la cercanía de Dios en contraste con un judaísmo que interponía la ley entre Dios y sus adoradores. La ley se concebía básicamente como un problema, y el judaísmo centrado en la ley era visto como algo pasado de moda («judaísmo tardío» = ¡el último judaísmo!).

Sin embargo, la última generación ha asistido a una nueva valoración de Jesús y la ley, en gran medida, aunque no de manera exclusiva, debido a E. P. Sanders. Sanders señaló, con más efectividad que los disidentes anteriores, que el judaísmo de los tiempos de Jesús no era en absoluto tan legalista como lo habían representado los eruditos cristianos. La observancia de la ley era algo a lo que Israel se había comprometido como respuesta y parte de la alianza que Dios había establecido con ellos. Ser obediente a la ley entregada en el Sinaí era ser fiel al pacto, ser un buen judío, igual que los cristianos se creían asimismo obligados a vivir una vida que expresara su compromiso con Cristo el Señor y fuera obediente a su señorío. La motivación de los fariseos, que deseaban mostrar que la ley se aplicaba a las distintas circunstancias del judaísmo del Segundo Templo, más liberal que los saduceos gobernantes, era más aplaudida que denigrada. Por consiguiente, a Jesús se le podía concebir como participante en un diálogo con varios fariseos, argumentando cómo debía interpretarse la ley (Sanders; Vermes). O incluso se le podía considerar como un fariseo

más (Falk; Maccoby).

Cuando es posible mantener opiniones diametralmente opuestas sobre un mismo asunto, más importante es considerar la evidencia con cuidado y con el menor número posible de asunciones previas, prejuicios o cosas por el estilo. En este caso es deseable evitar el método más tradicional de investigación, que busca aquellas cosas características de Jesús que lo diferenciaron de su contexto dentro del judaísmo del Segundo Templo. En su lugar, el enfoque más reciente, denominado algunas veces como la «tercera búsqueda del Jesús histórico», señala que lo más indicado es considerar a Jesús dentro de ese contexto. Algunas cosas serán inevitablemente especulativas, pero hay otras muchas que se pueden afirmar con confianza sobre el contexto en el que Jesús se convirtió en adulto. Y dado que ese será también el contexto en el que Jesús llevó a cabo su misión y enseñó acerca de la Torá, será importante, en todo caso, para cualquier evaluación de la motivación e impacto de su enseñanza.

2. Jesús el judío piadoso.

Podemos estar seguros de que Jesús fue criado como un judío piadoso. Sus padres le pusieron tanto a él como a sus hermanos nombres que evocaban a los famosos patriarcas de Israel («Santiago/Jacob», «José/José», «Judas/Judá», «Simón/Simeón» [Mc 6:3]), y el propio Jesús recibió su nombre de Josué. Durante su infancia y juventud sin duda asistió a la *sinagoga local de manera habitual y aprendió la Torá, junto con los profetas, los salmos y los demás escritos. La imagen que presentan los Evangelios de su conocimiento y familiaridad con las Escrituras de Israel resulta totalmente verosímil (e.g., Mc 2:25–26; 7:6–8; 10:5–8; 12:26).

Podemos dar por hecho que Jesús acudió como peregrino a Jerusalén al menos en alguna ocasión para celebrar las grandes *fiestas. La historia de Lucas 2:41–51 da a entender que la (preparación) para el paso de Jesús a la edad adulta fue considerado como una ocasión especialmente adecuada para hacer una peregrinación. En todo caso, estaría familiarizado con el *templo y sus funcionarios, los *sacerdotes que servían localmente como maestros y jueces (Mc 1:44), así como de las exigencias del diezmo (Mt 23:23 // Lc 11:42) y la pureza (Mc 1:40–44; 7:15–23; Mt 23:25–26 // Lc 11:39–41). Evidentemente, cuando asistía al

templo observaría los indispensables rituales de purificación. También podemos suponer que Jesús como adulto guardó el *sábado, asistió a la sinagoga y «dedicó el día séptimo al estudio de nuestras costumbres y leyes» (Josefo, *Ant.* 16:43), si bien solo Lucas 4:16 indica que asistir a la sinagoga era algo que hacía habitualmente. Las referencias al «borde» del manto de Jesús (Mt 9:20 // Lc 8:44; Mt 14:36 // Mc 6:56) insinúan que era un judío piadoso que se tomaba sus obligaciones religiosas muy en serio. Sin duda se habría encontrado con fariseos y habría estado familiarizado con su preocupación por interpretar la Torá para su propia época.

En la misión de Jesús también observamos el mismo grado de lo que podríamos llamar perfectamente «piedad hacia la Torá». Se le recuerda observando la ley sobre la lepra (Mc 1:44 par.; Lc 17:14; cf. Lv 13:49), y remitiendo directamente al joven rico que le preguntó sobre la vida eterna a la segunda tabla de los Diez Mandamientos (Mc 10:19 par.). Se le describe basando firmemente su propia enseñanza en la Torá (Mc 7:10; 10:6–7; 12:26, 29–31). Mateo recoge un dicho en el que Jesús da por supuesta la participación en los sacrificios del templo (Mt 5:23–24). En otro pasaje se le consulta sobre una cuestión de la ley acerca de las herencias (Lc 12:13). Y en general los numerosos ecos bíblicos de la tradición sobre Jesús, de los libros de Isaías y los Salmos en particular, dan fe de hasta qué punto «Jesús vivió en el Antiguo Testamento» (Jeremias, 205–6). Como quedará demostrado, el retrato mateano de Jesús, donde aparece tan dedicado a la ley, tiene sus raíces, al menos en buena medida, en este tipo de memorias sobre la piedad de Jesús hacia la Torá.

Al mismo tiempo, a Jesús se le recuerda ignorando tradiciones y prácticas aceptadas en relación con el sábado, aceptando el contacto físico con aquellos que eran considerados totalmente inmundos (Mc 1:41; 5:1–34), y mostrándose proclive a tener *comunión de mesa con los «pecadores», es decir, aquellos condenados por la ley a ojos de los demás (Mt 11:19; Mc 2:16–17; Lc 15:2). Estas actitudes y prácticas provocaron las críticas de los fariseos y plantean de forma más aguda la cuestión de Jesús y la ley.

3. Disputas sobre aspectos de la Ley (Marcos).

Los pasajes más relevantes en los Evangelios son los relatos en los que

Jesús es interpelado por los fariseos sobre si cierta enseñanza o conducta (o de sus discípulos) era una violación de o un menosprecio de la ley. La secuencia de episodios descritos por Marcos nos marca la pauta.

3.1. Sábado. Los tres Evangelios sinópticos relatan dos episodios muy vívidos en los que Jesús o sus discípulos fueron criticados por no guardar el día de reposo: los discípulos arrancan espigas en sábado (Mt 12:1–8 // Mc 2:23–28 // Lc 6:1–5) y la curación de un hombre con la mano seca en sábado (Mt 12:9–14 // Mc 3:1–5 // Lc 6:6–11). Además, Lucas recuerda otros dos episodios similares o distintos (Lc 13:10–17; 14:1–6), y Juan conserva la memoria de las críticas que le hicieron a Jesús por no guardar el sábado (Jn 5; 7; 9).

Aunque la viveza de la narración podía indicar alguna ampliación por parte de los primeros cristianos, sabemos por textos judíos precristianos que las normas halájicas sobre el sábado ya estaban bien desarrolladas en tiempos de Jesús (*Jub* 2:17–33; 50:8–12; CD-A X, 14-XI, 18). Por ejemplo, CD-A XI, 12–17 incluye estas normas: «Nadie debería ayudar a un animal a dar a luz en sábado. Y si [cae] a una cisterna o un hoyo, no debería sacarlo de ahí en sábado (…). Y cualquier hombre vivo que cae a un lugar con agua o dentro de una [¿presa?], nadie debería sacarlo con una escalera o una cuerda u otro utensilio». Así pues, cuando Jesús respondió a la crítica de los fariseos señalando que ellos mismos rescatarían una oveja que hubiera caído en un hoyo en sábado (Mt 12:11 // Lc 14:5), el lector se trasladaba inmediatamente a las disputas halájicas de la época de Jesús, en la que parece que la halajá farisea sobre el sábado no era tan estricta en este punto como la halajá *esenia o de Qumrán (cf. *m. Yoma* 8:6).

Por lo tanto, los episodios encajan bien dentro del contexto de la misión de Jesús y nos ofrecen una impresión gráfica del tipo de disputas halájicas que debieron de haber sido uno de los rasgos del fraccionado judaísmo del Segundo Templo. En este caso, la posibilidad más evidente es que algunos fariseos que habían venido desde Jerusalén para hacerse una idea de primera mano sobre el maestro de Nazaret criticaron a Jesús por su laxitud en cuanto a la halajá sobre el sábado que, según ellos, suponía una violación de la ley sobre el día de reposo.

La respuesta de Jesús destaca dos aspectos de su actitud hacia la ley. En primer lugar, Jesús tenía en alta estima el sábado como un don de Dios: «El día de reposo fue hecho por causa del hombre» (Mc 2:27). No

existe ninguna indicación de que ignorara completamente el sábado o de que quisiera abolir la ley sobre el día del reposo. El asunto fundamental era que el sábado había sido dado para beneficio de Israel; subordinar a Israel al sábado era no entender la razón del día de reposo. Por tanto, dado este papel del sábado, se trataba simplemente de determinar qué conducta resultaba adecuada en sábado.

Segundo, la respuesta de Jesús a la segunda crítica: «¿Es lícito en los días de reposo hacer bien, o hacer mal; salvar la vida, o quitarla?» (Mc 3:4), pone de relieve el peligro de permitir que las tradiciones acumuladas en torno a una determinada ley oscurezcan preocupaciones y responsabilidades más fundamentales. Sin duda no podía estar mal hacer el bien o salvar una vida en sábado. El peligro era, pues, que una actitud sobreprotectora hacia una ley o norma legal importante pudiera de hecho constituir un abuso de la propia ley. No se debería permitir que las leyes secundarias oscurecieran o impidieran cumplir con las obligaciones esenciales de nuestra relación con Dios y con los demás.

3.2. Corbán. En Marcos 7 aparecen tres disputas sobre asuntos relacionados con la ley judía. La de en medio, donde se dice que Jesús entra en un debate más amplio sobre la «tradición de los ancianos», se centra en una práctica que presumiblemente había comenzado con una norma halájica («tradición») y que en la práctica iba en contra de una de las obligaciones de la alianza más básicas de Israel (Mc 7:9–13 // Mt 15:3–6). Los hijos estaban obligados a honrar y respetar a sus padres (Ex 20:12; 21:17), pero es evidente que había una norma que permitía a un hijo decirle a sus padres: «Lo que habéis obtenido de mí es corbán» (i.e., una ofrenda [a Dios]); de este modo, el hijo quedaba liberado de su obligación hacia los padres. Esto se habría basado en la ley sobre los votos: «Cuando alguno hiciere voto a Jehová, o hiciere juramento ligando su alma con obligación, no quebrantará su palabra; hará conforme a todo lo que salió de su boca» (Nm 30:2). Obviamente había ciertas diferencias sobre hasta qué punto se podía suavizar el estricto principio enunciado en Números 30:2 (*m. Ned.* 9:1 tiene que ver directamente con el caso que nos ocupa). Pero parece que en tiempos de Jesús prevalecía una norma dominante entre algunos o la mayoría de los fariseos, que consistía en que un voto hecho en las circunstancias indicadas no se podía dejar de cumplir.

Aquí se recuerda a Jesús nuevamente pasando del debate halájico y

yendo a lo que consideraba como más fundamental, especialmente el mandamiento del Decálogo de que los hijos debían honrar a sus padres. Si Números 30:2 estaba en el trasfondo, entonces lo que Jesús estaba haciendo era asignarle un segundo orden de importancia a ese mandamiento del Decálogo, o al menos a las normas basadas en él. Lo que aquí está implícito es que la necesidad de priorizar entre las distintas leyes de la Torá se convirtió en una clave hermenéutica crucial para los primeros cristianos.

3.3. Lavamiento de manos. El tema principal del que se ocupa Marcos 7 es el debate sobre la halajá de la pureza, que se había planteado a cuenta de si los individuos debían o no lavarse las manos antes de comer (Mc 7:1–8 // Mt 15:1–3). Atendiendo a las fuentes *rabínicas no está claro si se estaba observando la halajá correspondiente. Pero el hecho de que un tratado completo de la Misná, *Yadayim* («Manos»), esté dedicado al tema revela la existencia de una larga tradición en los intereses halájicos. Evidentemente Marcos se basa en un material anterior, ya que se ve obligado a explicar el motivo de esta preocupación, incluido el sentido peculiar que le daban los judíos a la palabra «común»: esto es, que no había sido separado como santo y por lo tanto era «impuro, contaminado» (Mc 7:2, 5). De modo que la representación de una tradición («la tradición de los ancianos») que ya estaba bien establecida en la comunión de mesa de los fariseos resulta perfectamente verosímil, aunque Marcos exagere al atribuir la práctica a «todos los judíos» (Mc 7:3).

Según Marcos, Jesús no aborda inmediatamente el tema de la pureza, sino que subraya una vez más el peligro de que las «tradiciones de los hombres» sustituyan o no dejen ver «el mandamiento de Dios» (Mc 7:8). Concretamente, al citar Isaías 29:13, se centra en el peligro de expandir una tradición halájica que en realidad interfiere o incluso impide la genuina *adoración a Dios. (También se habría podido expresar lo mismo haciendo referencia al texto hebreo en lugar del texto griego de la LXX, aunque Marcos naturalmente cita la versión griega). Por supuesto que se hubiera podido defender que las tradiciones de los padres (la halajá) eran una forma de detallar lo que exigía el mandamiento de Dios. Pero Isaías ya había advertido del peligro de adorar superficialmente en el culto y de tratar las formulaciones humanas incondicionalmente (Mc 7:6–7; cf. Is 29:13). Y Jesús añadió su

advertencia de que «la tradición de los ancianos» estaba sucumbiendo a ese peligro en ese caso concreto.

3.4. Pureza. En la segunda mitad de la misma secuencia el tema vuelve a ser la cuestión de la pureza (Mc 7:14–23 // Mt 15:10–20), si uno debía preocuparse mucho por la impureza ritual provocada por el hecho de comer alimentos impuros (véase PURO E IMPURO). Qué dijo Jesús exactamente cobra una especial importancia debido a que las versiones de Marcos y Mateo difieren entre sí. Según Marcos, Jesús negó explícitamente que la comida procedente del exterior de una persona pudiera contaminarla: «Nada hay fuera del hombre que entre en él, que le pueda contaminar» (Mc 7:15). Seguidamente Jesús explica la razón: «todo lo de fuera que entra en el hombre, no le puede contaminar, porque no entra en su corazón, sino en el vientre, y sale a la letrina» (Mc 7:18–19). Marcos añade a estas palabras una glosa interpretativa: «Esto decía, haciendo limpios todos los alimentos» (Mc 7:19). Así pues, en la versión de Marcos Jesús afirma que la impureza no la causa en absoluto lo que una persona come, sino que depende totalmente del mal que sale «de dentro» de esa persona. En ese caso, según deduce Marcos, las leyes sobre alimentos puros e impuros (véase Lv 11:1–23; Dt 14:3–21) ya han perdido su relevancia.

Mateo evita esa cortante distinción de la versión de Marcos entre lo uno o lo otro y omite la interpretación añadida por Marcos. En su lugar, el contraste es simplemente entre la pureza interna y la externa, dejando entender claramente que la impureza ritual de los alimentos impuros no es nada en comparación con la impureza que procede del corazón. El contraste se parece a la advertencia de los profetas de que guardar las fiestas y el sacrificio no sirve de nada si se usa para tapar la injusticia. Esta advertencia no era una llamada a abandonar las fiestas o los sacrificios, sino a tener claras las prioridades.

El problema de la presentación (e interpretación) de Marcos es que si Jesús lo enseñó así, entonces el carácter observante de la ley de la iglesia de Jerusalén (que incluía la observancia de las leyes sobre las cosas puras e impuras) resulta difícil de explicar. Lo mismo ocurre con el relato lucano de la protesta de Pedro en Hechos 10:14: «ninguna cosa común o inmunda he comido jamás». Como veremos, la versión de Marcos se explica mejor como lectura/interpretación del episodio que se hizo habitual en las iglesias *gentiles. Mateo, por su parte,

probablemente lo narra tal como se contaba en las iglesias judías.

En la investigación moderna sobre el Jesús histórico, a menudo se ha dado por supuesto que la versión de Marcos (el Evangelio escrito más antiguo) era una representación fiel de la enseñanza de Jesús. De hecho, la versión marcana se convirtió en el principal apoyo de la postura dominante, mantenida durante muchos años, de que Jesús había abrogado la ley y renunciado a ella como modo de definir o determinar la relación de una persona con Dios. Pero si esto es así, una vez más nos topamos con el enigma de cómo se le pudo atribuir al principal discípulo de Jesús semejante firmeza en su seguimiento a las leyes sobre alimentos puros e impuros (Hch 10:14). Igualmente desconcertante es la forma en que Mateo podía presentar a Jesús en términos de similar firmeza en su lealtad a la ley (Mt 5:18–19). Una explicación más verosímil es que Jesús en verdad contrastó la pureza ritual con la pureza interior e hizo hincapié en que esta última era la más importante, por encima de cualquier otra, igual que otros maestros judíos enfatizaron que la circuncisión del corazón era más importante que la circuncisión de la carne. Marcos y Mateo muestran cómo se interpretó la enseñanza en distintos contextos e iglesias.

Por lo tanto, lo que probablemente vemos aquí una vez más es que Jesús, al verse confrontado con un asunto al que la ley le daba importancia, y al que también se lo daban aquellos cuya praxis religiosa estaba determinada por completo por la ley, se mostraba dispuesto a ir más allá de la ley, a cuestiones y principios más importantes que las normas concretas de la ley o las interpretaciones halájicas basadas en ella. No dio por supuesto que las prioridades de Dios se desprendieran de una lectura directa de la ley, y en especial no de las leyes concretas a las que se daba prioridad a la hora de definir (en términos excluyentes) qué cabía considerar como lealtad a la alianza. Este énfasis en la obediencia expresada mediante fórmulas habladas y actos rituales podía distraer y evitar que se reconociera lo que era de capital importancia en la relación con Dios y en el hecho de vivir en comunidad con su pueblo.

3.5. Divorcio. Un último episodio de Marcos que tiene una relevancia directa para nosotros en este punto es la enseñanza de Jesús sobre el *divorcio (Mc 10:2–12 // Mt 19:3–9). De nuevo algunos fariseos inician un debate sobre un aspecto de la ley, en este caso sobre la ley relativa al divorcio. Jesús los remite a la normativa *mosaica sobre este

punto: «Moisés permitió dar carta de divorcio, y repudiarla» (Mc 10:4; cf. Dt 24:1). Pero Jesús señala que desde el principio de la creación, Dios «varón y hembra los creó» (Gn 1:27), y añade: «Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne» (Gn 2:24). A partir de ahí concluye: «así que no son ya más dos, sino uno», y «Por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre».

Se recuerda a Jesús debatiendo con los fariseos en relación con la interpretación de Deuteronomio 24:1, sobre el que evidentemente había cierta discusión. ¿Cuál era la naturaleza de la «indecencia» (ʿ*erwâ*) hallada en su esposa que permitiría que un hombre despidiera a su mujer? Aparentemente ʿ*erwâ* se podía interpretar de manera muy generosa (desde la perspectiva del marido): «incluso si echaba a perder algún plato cocinado para él» (*m*. *Giṭ* 9:10). Jesús, sin embargo, no permite que el debate se centre en la interpretación del término utilizado en Deuteronomio. Una vez más se remite a lo que está detrás de la norma de la Torá, que no es otra cosas que el asunto fundamental de la relación entre hombre y mujer: la creación de la humanidad como hombre y mujer (Gn 1:27; 2:21–23) y la caracterización del matrimonio en Génesis 2:24.

A partir de este principio o ideal de la relación entre hombre y mujer y del matrimonio, Jesús obviamente concluyó que el divorcio se quedaba muy por debajo de ese ideal y se mostró contrario por principio al divorcio y a volverse a casar. Por duro que esto pueda parecer, debería recordarse que en una sociedad patriarcal, donde solamente el marido podía iniciar un divorcio y despedir a su mujer por razones nimias, una prohibición absoluta del divorcio era un modo de proteger a la esposa. Que Jesús era recordado enseñando sobre el divorcio también lo atestigua Q (la otra fuente de Mateo y Lucas [Mt 5:32 // Lc 16:18]), y Pablo se refiere a la enseñanza de Jesús sobre el asunto (1 Cor 7:10–11).

4. Más disputas (Q y Mateo).

Hay dos pasajes en el material no marcano que comparten Mateo y Lucas (Q) que merecen que les prestemos atención.

4.1. Diezmo. El diezmo también era importante dentro del judaísmo (Lv 27:30–33; Nm 18:24–32; Dt 14:22–29; 26:12–15), y se convirtió en un asunto de especial interés para los rabinos posteriores (véase especialmente el tratado de la Misná llamado *Demai*). Mateo y Lucas

comparten una tradición sobre este tema (Mt 23:23 // Lc 11:42), lo que sugiere que ya había cierto debate en el período anterior al año 70 sobre el diezmo de determinadas hierbas (menta, eneldo y comino). Según el pasaje, no se recuerda a Jesús denunciando que se tratase de un interés trivial o equivocado, sino, una vez más, recordando a sus oyentes que hay cosas más importantes de las que preocuparse, sobre todo de la «justicia y misericordia», en plena sintonía y probablemente haciéndose eco deliberadamente de Miqueas 6:8. En la misma línea va la actitud de Jesús que deja entrever la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18:9–14). La práctica del fariseo de diezmar no se critica, como tampoco la de orar. Pero Jesús deja claro que ni la oración ni el diezmo sirven como base o razón para esperar que el fariseo sea aceptado por Dios. De nuevo, hay asuntos más importantes que la obediencia formal a una determinada ley.

4.2. Deber filial. Mientras que Sanders no acepta que Jesús estuviera enfrentado con los fariseos en cuestiones de la Torá, sí está dispuesto a reconocer que Jesús «fue más allá de los requisitos de la piedad y la Torá» en un pasaje: el mandamiento de Jesús a los que querían ser sus discípulos a «dejar que los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8:21–22 // Lc 9:59–60). «La desobediencia al requisito de ocuparse de los padres muertos equivale, en realidad, a desobedecer a Dios» (Sanders 1985, 253). Esta afirmación puede perder fuerza si la respuesta del hombre al llamamiento de Jesús para que le siga, «Permíteme que vaya primero y entierre a mi padre», realmente quiso decir: «Deja que vaya y sirva a mi padre mientras este viva y cuando muera lo enterraré y vendré», o si se reconocía en general que un deber religioso especial podía trascender incluso las obligaciones familiares básicas. Aun así, el episodio nos ofrece un ejemplo más de una situación en la que se consideraba que un deber estipulado en la ley era menos importante lo que Jesús entendía como la prioridad de Dios de proclamar el *reino de Dios y vivir para él.

4.3. Antítesis. Las antítesis de Mateo 5:21–48 forman una parte importante de la contribución de Mateo en relación con la actitud de Jesús hacia la ley. La secuencia bien puede haber sido obra del mismo Mateo, quizás reuniendo y estructurando la tradición sobre Jesús para uso catequético. La fórmula introductoria de cada una de las antítesis («Oísteis que fue dicho») no aparece en ningún otro lugar de la tradición sobre Jesús, así que podría ser un marcador estilístico del maestro que

hizo esta recolección de la enseñanza de Jesús (¿el propio Mateo?). Sin embargo, existe un amplio consenso en que la colección mateana está basada en una tradición anterior (Mt 5:21–22, 27–28, 33–37) que recogía la enseñanza que Jesús mismo había dado y a la que Mateo ha añadido otros dichos dominicales. La secuencia es bastante coherente con el tipo de enseñanza que, como hemos visto, se le recordaba a Jesús en su disputa con determinados fariseos.

La cuestión es que el mejor modo de comprender las antítesis es considerarlas como un modo de ir más allá de diversas leyes concretas y tratar asuntos más fundamentales. Varias de las antítesis cabe considerarlas más como una radicalización que una abrogación de la ley. No solo se condena el asesinato, sino también la ira injustificada, el insulto o el desprecio burlón hacia otra persona (Mt 5:21–22); no solo el adulterio, sino también la lujuria (Mt 5:27–28); no solo los falsos juramentos, sino también jurar a la ligera y la ambigüedad calculada (Mt 5:33–37). Asimismo, la enseñanza sobre el divorcio, como ya se ha indicado, no pretende hacer más laxa la ley, y mucho menos abandonarla, sino que más bien busca una aplicación más estricta de la misma (Mt 5:31–32). La antítesis que parece «abolir» una ley (Mt 5:38–42), la *lex talionis* —la ley de la venganza (Ex 21:24; Lv 24:20; Dt 19:21) — nuevamente se entiende mejor si la tomamos como un ir más allá de la ley para reforzar el principio social que está detrás. De hecho, lo que dice la antítesis es que detrás de una ley que pretendía específicamente limitar la venganza y evitar que se produjeran reyertas familiares se halla el principio fundamental del derecho y la responsabilidad, tal como se expresan mediante la práctica de no tomarse la venganza y la respuesta positiva cuando uno es amenazado personalmente.

En su conjunto, las antítesis llaman a una reorientación básica de las relaciones humanas y sociales que se pueden lograr o mantener mediante la legislación. Hacer lo correcto no se puede reducir a actos externos o fórmulas establecidas. Esto sugiere con fuerza que la piedad de la Torá de Jesús no era una piedad basada en «la letra de la ley», limitada a la observancia superficial, sino que más bien trataba de cumplir el principio espiritual interior que expresaba una ley determinada. Y tampoco debería causar sorpresa el hecho de que reaccionara enérgicamente contra aquellos que limitaban su obediencia a la Torá a la letra, especialmente cuando la elaboración de la letra iba

en contra del espíritu interno de la ley en cuestión. La mejor manera de describir la actitud expresada en todo esto no es desde el punto de vista de un Jesús que se posiciona en contra de Moisés y la Torá (Käsemann) o de la «libertad soberana» de Jesús (Hengel) en relación con la ley mosaica. No se trata de una desconsideración libertaria hacia la ley, y mucho menos de una negación de su actual relevancia e importancia. Es más una cuestión de profundizar en la ley para llegar a discernir la motivación divina (justicia) en sus *miṣwōt* (mandamientos) particulares. Hacer la voluntad de Dios seguía siendo el objetivo principal (Mc 3:35 // Mt 12:50; Mc 14:36 par.; Mt 6:10; 7:21; 21:31; Lc 12:47), con el recordatorio de que la voluntad de Dios no se podía percibir simplemente remitiéndose a la letra de la Torá o a su elaboración halájica.

Por último, aunque sigue siendo probable que los propios énfasis de Jesús estuvieran determinados en gran medida por su perspectiva escatológica (la inminencia del venidero reino de Dios), también deberíamos fijarnos en que este factor no ha dejado muchas marcas distintivas en la tradición en este punto. Lo que se recomienda con todo esto no es un patrón de conducta necesario para entrar en el reino, ni una «ética interina» (Schweitzer) exigida solamente para el intervalo de tiempo que transcurre antes de la venida del reino, sino (por implicación) una cualidad de la vida del reino, el carácter de una vida apropiada para aquellos que esperan la venida del reino y que buscan vivir ya ahora en su luz.

5. El amor como motivación.

Probablemente, el rasgo más característico de la enseñanza de Jesús sobre la ley sea la prominencia que le dio al *amor, el amor al prójimo, como modo de cumplir la ley, presumiblemente como la única forma efectiva de hacerlo, en consonancia con su espíritu interior.

5.1. Mateo 22:35–40 // Marcos 12:28–31 // Lucas 10:25–28. Los tres Evangelios sinópticos, cada uno a su manera, narran la respuesta de Jesús al reto de decir cuál es el mayor o el primer *mandamiento, la clave de la vida eterna. En cada caso Jesús responde señalando el corolario inmediato del credo básico de Israel, la Semá («Oye, Israel: Jehová nuestro Dios, Jehová uno es» [Dt 6:4]), que probablemente era recitado por la mayoría de los judíos de manera regular (cf. Dt 6:7): «Y

amarás a Jehová tu Dios de todo tu corazón, y de toda tu alma, y con todas tus fuerzas» (Mc 12:29–30; cf. Dt 6:5). Pero en los tres Evangelios sinópticos Jesús continúa señalando otro corolario, un segundo mandamiento: «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19:18). De diferentes maneras, los evangelistas sinópticos hacen hincapié en la importancia de ambos mandamientos: «No hay otro mandamiento mayor que estos» (Mc 12:31); «De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas» (Mt 22:40); «Haz esto y vivirás» (Lc 10:28). Lucas también añade la parábola del buen samaritano como ilustración de lo que puede significar en la práctica amar a tu prójimo como a ti mismo (Lc 10:29–37). En el Evangelio de Juan el énfasis es algo distinto —amarse los unos a los otros— pero el énfasis en el amor es el mismo, de hecho se presenta como un «nuevo mandamiento», un amor que tiene como modelo el amor sacrificial de Jesús, un amor que debería identificar a los discípulos de Jesús (Jn 13:34–35).

Lo verdaderamente llamativo de los relatos de los Evangelios sinópticos es que a Jesús claramente se le recordaba haciendo algo que no se había hecho previamente. Había seleccionado un mandamiento de una secuencia distinta en Levítico 19 y lo había elevado por encima de todos los demás, otorgándole un estatus como la clave de lo que era hacer la voluntad de Dios, de vivir tal como Dios quiso al entregar la ley, un estatus que hasta ese momento no había tenido. Las referencias explícitas a Levítico 19:18 están ausentes en la literatura judía anterior a Jesús, y las alusiones que hay no lo destacan especialmente. En consecuencia, la posterior opinión atribuida al rabino Aquiba (principios del siglo II A. D.) de que Levítico 19:18 es «el principio general más importante de la Torá» (*Sifra* sobre Lv 19:18), puede que se deba más a la innovación y al precedente establecido por Jesús de lo que se ha solido reconocer.

Así pues, pueden estar seguros de que Jesús ciertamente exaltó la importancia del amor al prójimo, así como de amar a Dios, como el corazón de la ley como la personificación de una vida orientada a hacer la voluntad de Dios, como el carácter de la vida que Dios buscaba en su pueblo de la alianza. El mandamiento del amor resume la actitud de Jesús hacia la ley: ir más allá de los mandamientos concretos y llegar a la motivación interior que debería guiar en todo momento nuestro interés por obedecer y permitirnos ver cuándo unas determinadas

normas van en contra del mandamiento del amor (como en las controversias acerca del sábado).

Es importante notar que en la respuesta de Jesús el mandamiento de amar al prójimo se coloca detrás del mandamiento principal: amar a Dios con todo nuestro ser (Mc 12:30). La implicación es que los dos van juntos, y tal vez también que el segundo solo es factible como realidad a largo plazo como el corolario del primero. Quizás también Jesús encontró significativo el hecho de que cada uno es un compromiso emocional profundamente enraizado y un acto decidido de la voluntad («con todo tu corazón… con todas tus fuerzas»). También merece la pena observar el realismo en la manera de formular el mandamiento. No llama al discípulo a amar a todos, como si ello fuera posible, a un amor vago por el mundo. Más bien, se trata de un llamamiento a amar al prójimo, esto es, tal como ilustra el buen samaritano, a quienquiera que Dios ha puesto junto a nosotros en el camino de la vida cotidiana. Por lo demás, no insta a mostrar un amor que va más allá de la capacidad humana, o un amor que exige como corolario odiarse a uno mismo, sino a que el cuidado que uno tiene de forma natural hacia sí mismo se convierta en la medida del amor mostrado hacia el prójimo.

5.2. Mateo 5:43–48 // Lucas 6:27–28, 32–36. Más llamativo resulta todavía un pasaje conservado en el *Sermón del Monte/sermón de la llanura, que en Mateo es la última de las antítesis. El él se recuerda a Jesús llamando a algo más que al «amor hacia el prójimo» como el cenit de la obediencia a la Torá. No es que el amor al prójimo se pueda complementar con el odio al enemigo, como enseñaba Qumrán (1QS I, 10–11), sin que el amor se viera comprometido. El prójimo puede incluir al enemigo. De modo que el llamamiento de Jesús es: «Amad a vuestros enemigos» y «orad por los que os ultrajan y os persiguen» (Mt 5:44 // Lc 6:28). El amor deja de ser amor si depende de que obtenga una respuesta amorosa. El amor que no va más allá de la gratitud por lo que ha recibido no es el amor al que llama Jesús (Mt 5:46–47 // Lc 6:32–35). Solamente un amor que se extiende y abarca al enemigo refleja de verdad el amor de Dios (Mt 5:48 // Lc 6:36).

Lo antinatural de este llamamiento a amar al enemigo es tan extremo y contrario al sentido común que debe derivar de un maestro religioso excepcional. En este caso, por encima de todo, vislumbramos la radicalidad del planteamiento de Jesús, que estaba dispuesto a insistir en

una motivación diferente y un ideal para la comunidad y para el discipulado bajo presión. Y no solo como una ética individualista, sino como un concepto rompedor del amor al prójimo determinado principalmente por la pertenencia mutua (algo que se pierde en el «mandamiento nuevo» de Juan [Jn 13:34]). El amor debería ser el primer y último criterio para la conducta y para todas las relaciones sociales. Tal como ilustra la parábola del buen samaritano que Lucas agrega al llamamiento a amar al prójimo, también la enseñanza que Mateo coloca inmediatamente antes de esto, en la antítesis precedente, ilustra la puesta en marca de este tipo de actitud y prioridad (Mt 5:38–42). No insta simplemente a no vengarse, sino a manifestar una generosidad que alcance a los demás («déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos»). Así es como responde el amor a la provocación.

5.3. Mateo 7:12 // Lucas 6:31. La acertadamente llamada «Regla de oro» expresa asimismo la motivación extrovertida por el bienestar de otros que obviamente estaba en el corazón de la enseñanza y el estilo de vida de Jesús: «Todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos». Mateo añade: «porque esto es la ley y los profetas», indicando que este interés positivo por los demás era interpretado como plenamente consecuente con el hecho de que Jesús centrara la ley en este asunto. El principio fundamental era bien conocido, tanto dentro del judaísmo del Segundo Templo como más allá, generalmente en la forma negativa: «No hagáis a los demás lo que no quisierais que los demás os hicieran a vosotros» (e.g., Tob 4:15; Arist 207; *TestNef* 1:6; *b*. *Sābb.* 31a). Pero el hecho de que en la tradición cristiana (*Did* 1:2; Hch 15:20, 29a [texto occidental]) sea la forma negativa de la regla la que se cite indica que no había un gran interés cristiano por proclamar la forma positiva de la Regla de oro como característicamente cristiana. No obstante, la forma positiva de la Regla de oro, cuando se sitúa dentro del contexto de la restante enseñanza de Jesús sobre el mandamiento del amor, puede verse como característica de toda su comprensión de la vida vivida a la luz del reino venidero: no es una admisión a regañadientes de que algunos actos o conductas podrían tener un efecto adverso sobre los demás, ni una suposición de que hacer lo mínimo o guardar la letra de la ley será suficiente, ni una huida de la responsabilidad que se puede pasar a otros, sino más bien un

interés por el beneficio de los demás que va más allá de lo convencional y de la mentalidad de ir marcando casillas: una preocupación que se resume muy bien en el sentido de hacer por los demás lo que nos gustaría que los demás hicieran por nosotros. El amor hacia uno mismo no se denuncia o ridiculiza, sino que se vuelve a poner como la medida debida de amor al prójimo.

6. Impacto de la enseñanza de Jesús.

Donde más directamente se aprecia el impacto provocado por la enseñanza de Jesús sobre la ley es en la influencia de su enseñanza, tal como atestiguan los primeros escritos cristianos, y en las distintas maneras en que los cuatro evangelistas del NT presentan su enseñanza.

6.1. Las Epístolas del Nuevo Testamento. El mayor impacto, como es perfectamente comprensible, vino de la importancia que Jesús le dio al mandamiento del amor y del ejemplo de su muerte como autosacrificio en la cruz. No hay ninguna duda de que el mandamiento «Ama a tu prójimo como a ti mismo» se convirtió en un principio fundamental y en una motivación clave en la parénesis cristiana primitiva; el testimonio de que disponemos no admite discusión (Rom 13:8–10; Gal 5:14; Sant 2:8; *Did.* 1:2; 2:7; *Bern* 19:5). Que el amor al prójimo era concebido sistemáticamente como el cumplimiento de la ley, y de hecho como el resumen de toda la ley (Gal 5:14), es un testimonio claro de que el punto principal de la actitud de Jesús hacia la ley había sido muy tomado en cuenta en la parénesis cristiana primitiva. Esta forma sistemática de destacar este mandamiento (Lv 19:18) no pudo ser una coincidencia. Tampoco es probable que el énfasis se debiera a algún maestro desconocido, o que surgiera espontáneamente al mismo tiempo en distintos círculos cristianos; como ya se ha observado, no existía ningún precedente conocido que le diera un trato diferenciado a Levítico 19:18. Por tanto, cuando la tradición sobre Jesús contiene un recuerdo tan claro de que le dio tanta prominencia a Levítico 19:18, la explicación más obvia es que fue el impacto justamente de esa enseñanza el que garantizó que continuara gozando de la misma importancia entre aquellos que reconocían a Jesús como Señor.

El hecho de que Pablo describa el interés activo por los demás como el «cumplimiento de la ley de Cristo» (Gal 6:2) probablemente sea una expresión de la misma convicción de que el mandamiento del amor y la

vida de Jesús revelaban la auténtica naturaleza de la ley (Rom 15:2). Y en el mismo espíritu está la sistemática exhortación paulina de considerar a los demás (como en Rom 12:9–10; 15:1–2; Flp 2:1–5). Asimismo, el constante énfasis sobre el amor al hermano y la hermana en los escritos joánicos da fe del mismo impacto (Jn 13:34–35; 15:12; 1 Jn 3:11, 14, 23; 4:7–12), y 1 Juan 4:20–21 confirma la relación simbiótica entre el amor a Dios y el amor a los demás que ya está implícita en la enseñanza original de Jesús.

De igual manera, la elaboración de Jesús de su llamamiento a amar a los enemigos, exigiendo una respuesta positiva al enemigo y al perseguidor, es recordada en la enseñanza cristiana primitiva. Tanto Romanos 12:14 como *Didajé* 1:3 se hacen eco claramente de la forma lucana de la llamada a bendecir al perseguidor (Lc 6:28); la misma enseñanza parece haber influido en la formulación de 1 Corintios 4:12 y 1 Pedro 3:9. Asimismo, el fuerte eco de la cuarta antítesis de Mateo en Santiago 5:12, «no juréis, ni por el cielo, ni por la tierra, ni por ningún otro juramento; sino que vuestro sí sea sí, y vuestro no sea no», apunta a que la enseñanza de Jesús sobre este tema (Mt 5:34–37) había sido escuchada y tomada como vara de medir para las relaciones de la comunidad.

El impacto de la enseñanza de Jesús no se perdió ni siquiera cuando las circunstancias exigían una modificación de las enseñanzas concretas. El relato de Marcos sobre las controversias acerca del sábado indica que el día de reposo seguía siendo motivo de preocupación para muchas comunidades cristianas, donde la cuestión ya no era si el sábado debía guardarse o no, sino cómo debía hacerse. Esto en sí mismo es una indicación crucial de que las historias en las que se basó Marcos adoptaron su forma actual dentro de un contexto netamente judío. Si Jesús se hubiera desmarcado del sábado, es improbable que los misioneros judeocristianos opuestos a Pablo en Galacia hubieran sido capaces de insistir en ello con tanta fuerza (Gal 4:10). Pero incluso cuando la necesidad de guardar el sábado se convirtió en un asunto dudoso entre las comunidades gentiles (Rom 14:5), el principio enunciado por Jesús al tratar sus propias disputas (actuar con amor) seguía siendo aplicado (Rom 14:15), pero ahora para alentar a respetar la libertad de aquellos cuya conducta estaba siendo limitada por escrúpulos tradicionales.

La insistencia de Jesús en que la pureza interior era más importante que la pureza ritual externa, tal como escenificó con su disposición a compartir la mesa con los «pecadores», se convirtió en una justificación fundamental para los primeros cristianos a la hora de negarse a que las leyes sobre lo puro y lo impuro determinaran si los creyentes judíos y gentiles podían comer juntos (en especial Hch 10:1–14, 28; 11:2–18; Gal 2:11–16); de la misma manera que Jesús respondió a los «pecadores» judíos, así lo hizo Pablo con los «pecadores» gentiles. La cuestión de lo puro e impuro siguió siendo importante para muchos creyentes judíos tradicionalistas (Rom 14:2–3), y aunque Pablo había sido persuadido por la enseñanza de Jesús de que nada es impuro en sí mismo, reconoció que para algunos las leyes acerca de lo puro y lo impuro todavía eran normas de conducta importantes (Rom 14:14). Aquí, una vez más, el amor al hermano y la hermana era el determinante fundamental de la conducta (Rom 14:15). El tema afín de comer carne que había sido sacrificada a un ídolo despertaba las mismas sensibilidades (1 Cor 7:7–13; Ap 2:14); pero para Pablo, el amor, más que el conocimiento o una libertad indisciplinada, era el que debía señalar el camino a seguir (1 Cor 8:1).

De especial interés es el modo en que se manejó la enseñanza de Jesús sobre el divorcio. Marcos preservó el ideal formulado por Jesús: la pregunta planteada por algunos fariseos, «¿Es lícito para un hombre divorciarse de su mujer?» (Mc 10:2) es respondida negativamente: no al divorcio (Mc 10:9). Pero Mateo transpone la discusión añadiéndole a la pregunta inicial la frase «por cualquier causa» (Mt 19:3). Así, es Mateo quien indica que el debate versaba sobre la interpretación de la segunda oración de Deuteronomio 24:1: «si no le agradare por haber hallado en ella alguna cosa indecente [ʿ*erwâ*]». En efecto, Mateo narra el episodio como una contribución al debate entre las escuelas farisaicas de Hillel y Shammai sobre la rigurosidad con que se debía interpretar Deuteronomio 24:1. Al añadir a la normativa sobre el divorcio «salvo por causa de fornicación [*porneia*]» (Mt 19:9; también Mt 5:32), Mateo muestra que Jesús apoyaba la interpretación más rigurosa de Shammai. Pero al hacerlo, cambia el aspecto de principio ideal y lo vuelve a convertir en un caso práctico de la ley.

Pablo trató esta cuestión de forma similar. Al serle pedido consejo sobre el divorcio y asuntos afines, cita a Jesús ordenando «que la mujer no se separe del marido; y si se separa, quédese sin casar… y que el

marido no abandone a su mujer» (1 Cor 7:10–11). Por lo tanto confirma que se recordaba muy bien el elevado ideal para el matrimonio que había enseñado Jesús. Sin embargo, en Corinto Pablo tuvo que enfrentarse al problema de un matrimonio en el que solo uno de los cónyuges se había hecho cristiano: si la parte no creyente deseaba separarse o divorciarse, la parte cristiana debía aceptarlo; el vínculo del matrimonio (Gn 2:24) se había roto (1 Cor 7:15).

Ni la versión de Mateo ni el consejo de Pablo deberían entenderse como un abandono de la enseñanza de Jesús, sino más bien como un reconocimiento de que el ideal del que él tanto hablaba no siempre se podía lograr o mantener. En cada caso se conserva la aserción del principio por parte de Jesús, incluso cuando la «dureza de corazón» de los hombres hace que, una vez más, la práctica ideal haya que matizarla. Podría decirse incluso que el principio más fundamental destacado por Jesús (la preocupación por el bienestar del otro) impidió que el idea se convirtiera en otra ley inflexible.

6.2. Los Evangelios del Nuevo Testamento. Resulta fascinante ver las diferentes maneras en que cada uno de los evangelistas presentó la actitud de Jesús hacia la ley.

Suponiendo que Marcos fue el primer Evangelio en escribirse y que fue utilizado por Mateo y Lucas para escribir sus Evangelios, es destacable que Marcos presente a un Jesús radical. Su enseñanza sobre la pureza es muy clara: no hay nada del exterior que pueda convertir en impura a una persona (Mc 7:15, 18); la enseñanza de Jesús equivalía a la abrogación de las leyes sobre lo puro y lo impuro (Mc 7:19). Esto coincide con la interpretación que hace Pablo de la enseñanza de Jesús (Rom 14:14) y presumiblemente refleja la forma en que la enseñanza de Jesús se había interpretado en la misión a los gentiles. De manera similar, es Marcos quien presenta la enseñanza de Jesús sobre el divorcio con los principios más elevados: el divorcio es contrario a la voluntad de Dios al ordenar el matrimonio (Mc 10:6–9).

Mateo, sin embargo, se repliega un tanto respecto a la interpretación marcana de la enseñanza de Jesús sobre la pureza y probablemente llega a basarse en una versión menos antitética de la enseñanza de Jesús (Mt 15:11, 17). Y, tal como ya se ha dicho, sitúa la enseñanza de Jesús sobre el divorcio dentro de un debate que entonces existía sobre qué abarcaba el divorcio «por cualquier causa» (Mt 19:3, 9). Esto encaja con la

característica más llamativa de la presentación mateana de la actitud de Jesús hacia la ley (Mt 5:17–20), donde Jesús niega explícitamente cualquier intento de abolir la ley y, aparentemente, refuerza la importancia tanto de la letra de la ley (lo que dice literalmente) como incluso de los mandamientos considerados de menor importancia. Hay pocas dudas de que Mateo aquí imprime sus propias prioridades sobre la tradición, pero si su presentación hubiera carecido por completo de fundamento y hubiera contradicho la enseñanza que se le recordaba a Jesús en otros lugares (después de todo, Mt 5:18 está inspirado en la tradición compartida con Lc 16:17), es improbable que el intento de Mateo de redibujar la tradición sobre Jesús de manera tan conservadora en este punto hubiera tenido tanto éxito. Antes bien, para Mateo Jesús vino a «cumplir» la ley, esto es, presumiblemente tal como se documenta en las siguientes antítesis, a sacar a la luz y reforzar los principios más profundos que se suponía debían salvaguardar los mandamientos individuales. Y tampoco debería olvidarse que en el Evangelio de Mateo la enseñanza de Jesús sobre la primacía del amor es más fuerte que en los demás Evangelios.

En Mateo, el foco de la crítica de Jesús con respecto a la ley parece recaer más bien en las halajot de los fariseos. Esto se da a entender en la formulación de las antítesis, donde Jesús no se posiciona contra la ley como tal, sino más bien contra las tradiciones que se habían ido recogiendo en torno a la ley («Oísteis que fue dicho a los antiguos») (Mt 5:21, 33), y también lo sugiere la severa crítica de las halajot de los fariseos en Mateo 23:16–26. Y es Mateo quien presenta a Jesús pronunciando nuevamente la anterior crítica profética sobre esta cuestión, insertando dos referencias a Oseas 6:6: «Porque misericordia quiero, y no sacrificio» (Mt 9:13; 12:7). Mateo evidentemente interpretó que la postura de Jesús sobre el sábado equivalía a plantear la misma crítica, y su presentación de la enseñanza de Jesús sobre la pureza y el divorcio encaja bien en el mismo cuadro. Es de suponer que en todo esto se refleja el hecho de que Mateo escribió su Evangelio para comunidades judeocristianas, para las que la lealtad a la Torá continuaba siendo una preocupación principal, y para las que las disputas con los rabinos después del año 70 fue un factor primordial en la vida comunitaria.

El enfoque de Lucas al tema de Jesús y la ley resulta algo curioso. Omite o ignora dos de los pasajes más importantes en Marcos (Mc 7:1–

23; 10:2–11). Probablemente sea parte de una estrategia de dejar que asuntos importantes (la ley y el templo) aparezcan en el curso de su segundo volumen (Hch 6–7; 10–11). Pero aunque es verdad que destaca más el interés de Jesús por los «pecadores» de lo que lo hacen los otros evangelistas (Lc 5:29–32; 7:34, 37–50; 15:1–10; 18:10–14; 19:1–10), y que también hace hincapié en el mandamiento del amor de Jesús (Lc 6:27, 35; 7:47; 10:25–37; 11:42), parece que la actitud de Jesús hacia la ley no era una de las principales preocupaciones de Lucas.

En el Evangelio de Juan las controversias relacionadas con la ley parecen haber quedado en un segundo plano. Las críticas a su curación en sábado todavía están presentes, y Jesús señala otras anomalías en la observancia tradicional de la ley (Jn 7:22–23). Pero en otros episodios el hecho de que Jesús sanara en sábado (Jn 5:9–10, 16; 9:14) se convierte en ocasión para un debate mucho más importante; a saber, el estatus de Jesús (Jn 5:18; 9:16). Esto no hace sino subrayar que para Juan, la ley, aunque importante, ha sido eclipsada por la venida de Cristo (Jn 1:17). En relación con Cristo, la principal función de la ley es testificar de Jesús (Jn 1:45; 5:45–47).

Véase también BLASFEMIA; PURO E IMPURO; MANDAMIENTO; DIVORCIO; ÉTICA DE JESÚS; AYUNO; JUDAÍSMO COMÚN; MOISÉS; JURAMENTOS; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS; SÁBADO; SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA.

BIBLIOGRAFÍA. **P. Balla,** «Did Jesus Break the Fifth (Fourth) Commandment?» en *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, ed. T. Holmén and S. E. Porter (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2011) 4:2947–72; **R. Banks,** *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 28; Cambridge: Cambridge University Press, 1975); **G. Barth,** «Matthew's Understanding of the Law», en *Tradition and Interpretation in Matthew*, by G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held, trad. P. Scott (Londres: SCM, 1963) 58–164; **K. Berger,** *Die Gesetzeauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament* (WMANT 40; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972); **H. D. Betz,** *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, ed. A. Y. Collins (Hermeneia; Mineápolis: Fortress, 1995); **M. Bockmuehl,** *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*

(Edimburgo: T & T Clark, 2000); **R. P. Booth,** *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7* (JSNTSup 13; Sheffield: JSOT Press, 1986); **J. D. G. Dunn,** *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Londres: SPCK, 1990); ídem, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **H. Falk,** *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus* (Nueva York: Paulist Press, 1979); **V. P. Furnish,** *The Love Command in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1972); **R. A. Guelich,** *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding* (Waco, TX: Word, 1982); **M. Hengel,** *The Charismatic Leader and His Followers*, trad. J. C. G. Greig (Edimburgo: T & T Clark, 1981); **T. Holmén,** *Jesus and Jewish Covenant Thinking* (BIS 55; Leiden: E. J. Brill, 2001); ídem, «Jesus and the Purity Paradigm», en *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, ed. T. Holmén y S. E. Porter (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2011) 3:2709–44; **T. Holmén y S. E. Porter,** eds., *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2011); **H. Hübner,** *Das Gesetz in der synoptischen Tradition: Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition* (Witten: Luther-Verlag, 1973); **J. Jeremias,** *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, trad. J. Bowden (Londres: SCM, 1971) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1980); **E. Käsemann,** «The Problem of the Historical Jesus», en *Essays on New Testament Themes*, trad. W. J. Montague (Londres: SCM, 1964) 15–47 - existe edición castellana: *El problema del Jesús histórico*, en Ensayos exegéticos (Salamanca: Sígueme, 1978); **T. Kazen,** *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* (ConBNT 38; Almqvist & Wiksell, 2002); **C. S. Keener,** *The Historical Jesus of the Gospels* (Eerdmans, 2009); **B. Lindars,** «All Foods Clean: Thoughts on Jesus and the Law», en *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. B. Lindars (Cambridge: James Clarke, 1988) 61–71; **W. R. G. Loader,** *Jesus' Attitude Towards the Law: A Study of the Gospels* (WUNT 2/97; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997); ídem, «Jesus and the Law», en *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, ed. T. Holmén y S. E. Porter (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2011) 3:2745–72; **H. Maccoby,** *Jesus the Pharisee* (Londres: SCM, 2003); **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 4: *Law and Love* (Nueva York: Doubleday, 2009) - existe edición

castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, 4: Ley y amor (Estella: Verbo Divino, 2010); **H. Merkel,** «The Opposition Between Jesus and Judaism», en *Jesus and the Politics of His Day*, ed. E. Bammel y C. F. D. Moule (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 129–44; **D. J. Moo,** «Jesus and the Authority of the Mosaic Law», *JSNT* 20 (1984) 3–49; **E. P. Sanders,** *Jesus and Judaism* (Londres: SCM, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); ídem, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies* (Londres: SCM, 1990); **A. Schweitzer,** *The Quest of the Historical Jesus* (2ª ed.; Londres: SCM, 2000 [1906]) - existe edición castellana: Investigación sobre la vida de Jesús (Valencia: EDICEP, 1990); **G. Vermes**, *Jesus in His Jewish Context* (Londres: SCM, 2003); **S. Westerholm,** *Jesus and Scribal Authority* (ConBNT 10; Lund: Gleerup, 1978).

J. D. G. Dunn

LEYES DIETÉTICAS. *Véase* JUDAÍSMO COMÚN.

LIBERTAD

El término *eleutheria* («libertad») y sus afines en los Evangelios es una noción amplia y compleja que habla de las dimensiones de la libertad exhibidas por y accesibles a través de Jesucristo. Aunque el sustantivo *eleutheria* nunca aparece en los Evangelios, el adjetivo *eleutheros* se utiliza solo tres veces (Mt 17:26; Jn 8:33, 36) y el verbo *eleutheroō* únicamente en dos ocasiones (Jn 8:32, 36), el tema de la libertad es más central para el mensaje bíblico de lo las palabras por sí solas puedan dar a entender.

1. La libertad en el Antiguo Testamento
2. La libertad en los Evangelios sinópticos
3. La libertad en el Evangelio de Juan

1. La libertad en el Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento no ofrece ninguna definición abstracta de la libertad, sino que la concibe en términos concretos. El evento paradigmático que sirvió de modelo o metáfora para acontecimientos posteriores fue el éxodo de la esclavitud en Egipto. La esclavitud de Israel no fue vista en abstracto como un estado de sumisión, sino como parte de los males concretos de la opresión, como el trabajo duro y el infanticidio (Ex 1:11–16), que angustian al pueblo y evocan la preocupación y acción redentora de Dios (Ex 2:23–25; 3:7–10; 6:5–7). El

éxodo sirve como sobresaliente acto de benevolencia de Dios hacia Israel. Desde la perspectiva de Israel, el éxodo sirvió para establecer la entronización (i.e., gobierno, reinado) eterna de Dios (Sal 93:1–5), como base de su obediencia a Dios de acuerdo con el pacto establecido entre ellos (Éxodo 19:4–6; Dt 6:20–25) y como motivación de la dedicación y consagración al servicio de su Dios (Lv 25:42, 55). El evento paradigmático del éxodo se convierte tanto en la liberación de la degradante esclavitud bajo un gobernante opresor como en la libertad para establecer un servicio eterno al Dios que se acuerda de su alianza, redime del exilio y la opresión y da mandamientos a través de los cuales el pueblo de Dios es santificado.

2. La libertad en los Evangelios sinópticos.

En el NT, la libertad profundiza y extiende estos énfasis en la libertad y el servicio. La liberación del éxodo se convierte en el NT en un tipo de liberación de Cristo de los esclavizados al pecado y la muerte. La noción de libertad va profundizando hasta llegar a incluir la liberación de nuestro encarcelamiento pecaminoso, y se restaura el servicio al soberano adecuado, Dios. En los sinópticos esto se ve en todo el ministerio de Jesús, que liberó a los esclavos del *pecado y a aquellos que eran cautivos de los *demonios (Mc 5:15) y estaban oprimidos por enfermedades y minusvalías (e.g., Mc 5:29; Lc 13:12) .

La libertad implica también una crítica social y una visión donde la dominación, la esclavitud y el elitismo darían paso a la mutualidad, el amor, la compasión y la inclusión. Jesús desafió la idea de libertad promulgada por las fuerzas políticas dominantes que prevalecía en el mundo mediterráneo del siglo I, y en su lugar ofreció una libertad que restaura la dignidad y el valor de la persona humana, para quien la verdadera exaltación se encuentra en servir solo a Dios (Mt 23:8–12). El Evangelio de Marcos está especialmente atento a la hora de demostrar cómo la noción de libertad se personificó en la vida de Jesús (cf. la unidad retórica de Mc 1:21–3:5) y en la respuesta de los discípulos a Jesús (cf. Mc 6:6–30).

Jesús no solo crea la libertad, sino que también actúa y habla con libertad, sin estar controlado por las estructuras e ideologías de su contexto social. Todo el ministerio de Jesús, incluyendo su interacción con las personas y las prácticas de las instituciones sociales y religiosas

(por ejemplo, Mt 17:24–27), lo pinta como verdaderamente libre y como administrador y representante de la libertad de Dios. Jesús es libre de aceptar la acción de Dios como gobernante (Mc 1:15), libre de la preocupación de las necesidades diarias (Lc 12:22–24), libre de preocupaciones a cuenta de los enemigos (Lc 6:27–30), libre de actividades mundanas (Lc 22:25–26). Incluso se describe a sí mismo, que es implícitamente el más digno de grandeza, como el más notable ejemplo de servicio, una descarnada descripción de la verdadera libertad (Lc 22:27; cf. Mt 23:10–11; Mc 10:43–44). Sin apenas apariciones del término *eleutheria* («libertad»), la noción de libertad es el tema de las acciones y la predicación de Jesús, y la raíz de todo su ministerio.

3. La libertad en el Evangelio de Juan.

Donde más claramente se describe la profundidad de la libertad es en el Evangelio de Juan. En Juan 8:31–36 Jesús declara que al permanecer en su palabra, sus discípulos conocerán la verdad, y la verdad «os hará libres» (*eleutheroō*). La fuerza de la palabra «verdad» en el evangelio de Juan se comunica mejor a través del término «realidad». La verdad es la realidad que se ve cuando la palabra de Dios disipa todas las ilusiones y delirios de pecado. Construir el mundo por nuestra cuenta es *esclavitud, pero discernir la realidad es liberación. Esta libertad de la esclavitud a la verdad es personal, y lo que libera es el encuentro de la realidad de las cosas en la persona de Jesús, que refleja la divinidad de su Padre y es el modelo de la verdadera humanidad.

Esta libertad no es solo de los espejismos del pecado, sino también del dominio del diablo. En Juan 8:37–47 Jesús afirma que las acciones de los judíos muestran que pertenecen a otra casa, la casa de la esclavitud, que es también la casa del diablo. Haciéndose eco del evento del éxodo y del dominio perverso de Faraón, donde se dice de los esclavos de Faraón que eran miembros de la «casa de los esclavos» (e.g., Ex 13:3; 20:2; Dt 5:6; Jos 24:17; Jue 6:8; Jr 34:13; Miq 6:4), Jesús sugiere que los judíos que se oponen a él están bajo el dominio del diablo (Jn 8:44). La libertad que ofrece Jesús es una liberación que convierte a los esclavos en niños, y a quienes viven en casa del demonio en miembros eternos de la casa del «Padre» (Jn 8:38; cf Is 63:16). Esto, Jesús declara, es la verdadera libertad, ofrecida mediante el envío de un nuevo *Moisés (Jn 8:42) y un nuevo cordero pascual (Jn 6:51–58; cf. Jn

1:29).

La libertad a la que los seguidores de Jesús son liberados por medio de la «verdad» es, en última instancia, idéntica a la «vida», actuando Jesús como el «camino» a ambas (Jn 14:6). Juan utiliza varios símbolos teológicos (por ejemplo, la revelación, la palabra, la verdad, la vida) para describir las formas positivas y negativas de liberación que Jesús establece. Positivamente, significa la libertad para la «vida». En un sentido negativo, sin embargo, significa verdad o un descubrimiento en el sentido de desvelar, es decir, libertad de la falsedad o la oscuridad. La forma negativa de la libertad aparece en la *oración de Jesús por la unidad de sus *discípulos (Jn 17:20–23). La intimidad divina y la condición de uno-en-elotro entre Padre e Hijo deben ser compartidas entre aquellos que conocen a Dios el Padre en Jesús, el *Hijo. Jesús habla de una libertad personal que solamente puede manifestarse en las relaciones con los demás que son reforzadas por una apertura genuina de amor que hunde sus raíces en la intimidad con Dios. Es la interrelación entre las dimensiones personal y comunitaria de la libertad lo que expresa la verdadera libertad de Jesús y sus discípulos. Este tipo de libertad es una liberación de la esclavitud del interés propio y del diablo, y también una libertad para el bien de los demás, que en último término se manifiesta a través del servicio a Dios y a la humanidad (cf. Jn 13:3–5).

Véase también DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; ÉTICA DE JESÚS; PERDÓN DE PECADOS; SANIDAD; PECADO, PECADOR.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Bauckham**, *God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspectives* (Louisville: Westminster John Knox, 2002); **J. Blunck**, «Freedom», *NIDNTT* 1:715–21; **A. Dawson**, *Freedom as Liberating Power: A Socio-Political Reading of ἐξουσία Texts in the Gospel of Mark* (NTOA 44; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000); **J. D. G. Dunn**, *Christian Liberty: A New Testament Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); **A. O. Dyson**, «Freedom in Christ and Contemporary Concepts of Freedom», *ST* 39 (1985) 55–72; **F. Herzog**, *Liberation Theology: Liberation in the Light of the Fourth Gospel* (Nueva York: Seabury, 1972); **P. M. Hoskins**, «Freedom from Slavery to Sin and the Devil: John 8:31–47 and the Passover Theme of the Gospel of John», *TJ* 31 (2010) 47–63; **E. Käsemann**, *Jesus Means Freedom*, trad. F. Clarke

(Londres: SCM, 1969); **L. E. Keck**, «The Son Who Creates Freedom», en *Jesus Christ and Human Freedom*, ed. E. Schillebeeckx y B. van Iersel (Nueva York: Herder & Herder, 1974) 71–82; **J. D. Levenson**, «Exodus and Liberation», *HBT* 13 (1991) 134–74; **B. Malina**, «Freedom: A Theological Inquiry into the Dimensions of a Symbol», *BTB* 8 (1972) 62–76; **P. H. Partridge**, «Freedom», en *Encyclopedia of Philosophy*, ed. D. M. Borchert (2ª ed.; 10 vols.; Detroit: Macmillan, 2006) 3:721–25; **R. Pesch**, «Jesus, a Free Man», en *Jesus Christ and Human Freedom*, ed. E. Schillebeeckx y B. van Iersel (Nueva York: Herder & Herder, 1974) 56–70; **H. Schlier**, «ἐλευθερός, κτλ»., *TDNT* 2:487–502.

E. W. Klink III

LLAMAMIENTO DE LOS DISCÍPULOS. *Véase* APÓSTOL.

LOGOS

Logos es el término griego para «palabra, dicho, declaración, mensaje», y también significa «razón» y «cuenta [que hay que saldar]». Si bien estos significados se encuentran en los cuatro Evangelios, *logos* es bien conocido como una forma de designar a Jesús en los versículos iniciales del Evangelio de Juan. Han sido varios los antecedentes que se han propuesto para comprender este uso de *logos*. Cada uno de estos posibles antecedentes ofrece información sobre la función del término en el Evangelio de Juan y el modo en que se emplea *logos* en la *cristología joánica.

1. *Logos* en los Evangelios sinópticos
2. Uso literario de *logos* en Juan
3. Trasfondo del *logos* en Juan
4. Cristología del *logos* en el Evangelio de Juan

1. *Logos* en los Evangelios sinópticos.

En los Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos, Lucas), *logos* se refiere en la mayoría de ocasiones a la palabra hablada, bien sea un dicho, declaración o mensaje breve, o un discurso más largo cuando se utiliza en plural (Mt 7:28; 26:1). Cualquiera puede pronunciar un *logos* o *logoi* («palabras»): la mujer sirofenicia (Mc 7:29), Gabriel (Lc 1:20, 29), Herodes (Lc 23:9), los discípulos (Mt 10:14; Lc 24:17) y otros (Mc 5:36). *Logos* puede indicar una cuenta que hay que saldar (Mt 18:23; 25:19; Lc 16:2), un informe sobre alguien o algo (Mt 28:15; Lc 5:15; 7:17) y un dicho del AT (e.g., «como está escrito en el libro de las *logoi* del profeta

Isaías» [Lc 3:4]). Marcos y Lucas, con mayor frecuencia que Mateo, usan *logos* en referencia a una palabra dicha por Jesús, pero solo hay unos pocos ejemplos en los que los Evangelios sinópticos hacen hincapié en el *logos* o *logoi* como palabras específicamente pronunciadas por Jesús (Mc 8:38 // Lc 9:26; Mc 13:31 // Mt 24:35 // Lc 21:33; Mt 7:24 // Lc 6:47; Mt 7:26, 28) (véase Gundry, 6–7). Otro uso significativo lo encontramos al comienzo del Evangelio de Lucas, donde *logos* hace referencia a todo lo que ha sido transmitido por los testigos oculares acerca de Jesús: el mensaje del *evangelio (Lc 1:2; cf. Lc 1:4).

Los tres Evangelios sinópticos presentan la semilla en la *parábola del sembrador como *ho logos* («la palabra» [Mc 4:14]). Mateo y Lucas hacen una presentación más completa de la semilla como «el *logos* del reino» (Mt 13:19) y «el *logos* de Dios» (Lc 8:11). Esto parece indicar que en este caso *logos* se utiliza para referirse a la proclamación de Jesús del *reino. Además, Lucas relaciona la enseñanza de Jesús y la palabra de *Dios en el sentido de que aquellos que escuchan a Jesús escuchan la palabra de Dios (Lc 5:1; 8:21; 11:28).

2. Uso literario de *Logos* en Juan.

En el Evangelio de Juan *logos* se puede usar para referirse a palabras o expresiones habladas como dichos, declaraciones y discursos, igual que en los Evangelios sinópticos. De forma parecida a los Evangelios sinópticos, también encontramos ejemplos de *logos* con el significado de «informe» (Jn 21:23), un dicho del AT (Jn 12:38; 15:25) y la suma total de la enseñanza de Jesús (Jn 8:37; 15:20). En Juan, Jesús es el hablante principal de *logos*, y el *logos* a menudo se declara como el *logos* de Jesús (véase Gundry, 4–5). Por ejemplo, Jesús dice que cualquiera que guarda *ton emon logon* («mi palabra») nunca verá la muerte (Jn 8:51; también Jn 4:41; 8:43). Cuando se emplea *logos* en relación con las palabras de Jesús, se hace énfasis en escuchar sus palabras (Jn 5:24), guardar sus palabras (Jn 8:51; 14:23) o permanecer en sus palabras (Jn 8:31; cf. 5:38) (véase Dodd). Igual que en el Evangelio de Lucas, pero más evidente aún en Juan, existe un solapamiento entre las *logoi* de Jesús y las *logoi* de Dios, porque todo lo que Jesús habla procede del Padre (Jn 8:28; 12:49–50; 17:14). Jesús habla el *logos* de Dios (Jn 14:24).

En lo que se conoce como el «prólogo» del Evangelio de Juan (Jn 1:1–18), a Jesús se le llama *ho logos* («la Palabra») y se le describe como

preexistente, con Dios y como Dios (Jn 1:1–2). El *logos* actuó en la creación, ha hecho posible la vida eterna por cuanto en él estaba la *vida (Jn 1:3), y le ha dado a aquellos que lo reciben y creen en su nombre el derecho de ser llamados «hijos de Dios» (Jn 1:12; cf. 5:24). La gracia y la verdad vinieron a través del *logos*, a diferencia de la *ley que fue dada por medio de Moisés (Jn 1:17). El aspecto más significativo del *logos* en el Evangelio de Juan es que el *logos* se ha hecho carne, ha habitado entre su pueblo y se le equipara con la persona humana de Jesús (Jn 1:14) (véase ENCARNACIÓN).

3. Trasfondo del *Logos* en Juan.

Aunque anteriormente ya se han propuesto el punto de vista estoico del *logos* como el principio rector racional del mundo y la interpretación gnóstica del *logos* en relación con un el mito de un redentor gnóstico (véase Bultmann), entre los trasfondos más plausibles para el uso de *logos* en el Evangelio de Juan están el AT, las tradiciones *sapienciales, los escritos de Filón y la *memra* («palabra») del Señor en los targumim judíos.

3.1. Antiguo Testamento. No cabe ninguna duda de que el comienzo de Génesis forma parte del trasfondo de los primeros versículos del Evangelio de Juan (véase Evans). Ambos comienzan con la frase «en el principio», y comparten temas similares como luz, tinieblas, vida, humanidad y, por supuesto, palabra (Gn 1:1–5, 26–27; 2:7; Jn 1:1–5, 9). Aunque en el relato del Génesis no se emplea ningún término para referirse a la «palabra», Dios crea a través del acto del habla (Gn 1:3). Juan 1:1–3 declara que todas las cosas fueron hechas a través del *logos*, que estaba con Dios y era Dios.

No obstante, no todo lo que se dice del *logos* en Juan 1:1–18 tiene como trasfondo Génesis 1–2. La travesía de Israel por el desierto y la entrega de la ley de Moisés en el Sinaí también están reflejadas en el relato joánico. La conexión más evidente es el eco del descenso del Señor sobre el tabernáculo en el desierto y el *logos* que hace morada en Juan, donde en ambos casos está presente la *gloria (Ex 40:34; Jn 1:14). Además, existe un notable contraste entre Jesús y el *logos* y *Moisés. Jesús tiene una gloria que puede ser vista y contemplada, mientras que Moisés pide ver la gloria del Señor (Ex 33:18 [LXX]; Jn 1:14; cf. 2:11). La ley vino por medio de Moisés (Ex 34–35), pero la gracia y la verdad

vinieron a través de Jesús el *logos* (Jn 1:17) (véase Evans, 79–83).

Además de lo anterior, Isaías 55:10–11 describe el modo en que la palabra de Dios desciende del cielo como lluvia y nieve que dan crecimiento y producen alimento. Esta palabra del Señor hará aquello para lo que Dios la envió. En el Evangelio de Juan, el descenso de Jesús del cielo (Jn 3:13, 31) y su manera de hacer y hablar lo que el Padre le dice denotan una similitud con Isaías 55 (Jn 5:30, 36; 8:28; 12:49–50). Estos pasajes veterotestamentarios revelan la estrecha relación entre el AT y la comprensión del *logos* en los versículos iniciales de Juan (véase Köstenberger, 25–27).

3.2. Sabiduría. Las tradiciones sapienciales del AT y de los escritos judíos del período del Segundo Templo también dan a entender una relación entre el *logos* de Juan y la *sophia* («sabiduría») (véase Dodd, 274–75). Tanto el *logos* como la sabiduría son preexistentes con Dios (Prov 8:22–31; Jn 1:1), participan en la creación (Prov 8:30; Sab 7:22; 9:2; Jn 1:3) y se personifican (Prov 8:22; Sab 18:15–16; Eclo 24:3–22; Jn 1:1–2, 14). Al igual que el *logos*, de la sabiduría se dice que mora o acampa (*kataskēnoō* [Prov 8:12; Eclo 24:4, 8]; *skēnoō* [Jn 1:14]) y se caracteriza por la gloria (Eclo 24:16–17; Jn 1:14). Además, hay casos en los que se habla del *logos* y la sabiduría en forma de paralelismo (Sab 9:1–2).

Si bien existen estos vínculos entre el *logos* y la sabiduría, hay ciertas diferencias. La Sabiduría es creada (Eclo 1:4; 24:8; Prov 8:22), lo que no es el caso del *logos* joánico (véase Scott, 95–96). La tradición sapiencial no es constante en su aceptación de la sabiduría. En Eclesiástico 24:8–12 la sabiduría mora en Jerusalén y echa raíces entre el pueblo, mientras que en *1 Enoc* 42:1–2 la sabiduría no puede encontrar un hogar entre la humanidad (cf. Jn 1:10–11) (véase Ashton, 366–83). Por otro lado, en Juan 1:3–4 se equipara al *logos* con la *luz, pero de la sabiduría se dice que sobrepasa la luz (Sab 7:29–30) (véase Tobin, 254–55). Baruc 3:9–12 vincula la sabiduría con la ley, mientras que Juan 1:17 contrasta la ley y Jesús como el *logos*. Todas estas conexiones entre el *logos* y la sabiduría son dignas de tenerse en cuenta, pero todavía dejan preguntas sin responder acerca del trasfondo del *logos* en Juan 1:1–18.

3.3. Filón. T. Tobin ha propuesto que si bien existen paralelismos entre la sabiduría y el *logos* de Juan, el punto de conexión más probable entre ellos se encuentra en la interpretación bíblica de Filón (cf. Dodd,

276–81). Al igual que ocurre en Sabiduría de Salomón 9:1–2, la sabiduría y el *logos* se relacionan en las obras de Filón (*De Somn.* 2.242–245). Para Filón, el *logos* de Dios es el plan divino de Dios y es el responsable de la creación del mundo (*De Opif.* 17–18, 24–25; *De Cher.* 126–27); el *logos* de Dios es la imagen de Dios y el modelo en que se basó para dar forma al mundo (*De Fug.* 101; *De Somn.* 2.45). De modo parecido al *logos* joánico, Filón se refiere al *logos* de Dios como el «primogénito» de Dios (*prōtogonos* [*De Conf.* 146]; cf. *monogenēs* en Jn 1:14, 18), y Filón describe al *logos* como el segundo Dios (*ho deuteros theos* [*QG* 2.62]. Además, Filón sostiene que el *logos* de Dios tenía como fin dirigir a los seres humanos en el ascenso del alma (*De Conf.* 40–41; 62–63; 146–47) (véase Tobin, 260–61).

La interpretación que hace Filón del *logos* comparte similitudes con el retrato joánico del papel del *logos* en la creación (como con la sabiduría) y con el hecho de ser el primogénito de Dios. La idea del *logos* que guía a los seres humanos hacia Dios recuerda al acto mediante el cual el *logos* joánico les concede a aquellos que creen en él la potestad de ser llamados «hijos de Dios» (Jn 1:12).

3.4. **Memra *del Señor en los targumim judíos***. *Memra* es el término arameo para «palabra» en la frase «la palabra del Señor» en los targumim judíos, y funciona la mayoría de las veces como un circunloquio del nombre divino «YHWH». Como sucede con el *logos* joánico, la *memra* actuó en la creación (*Frg. Tg.* Ex 3:14; *Tg. Neof.* Gn 1:26–27), y es a través o por la *memra* que el mundo fue hecho (*Tg. Onq.* Dt 33:27; cf. Jn 1:10). La *memra* targúmica se interpretaba que era Dios (*Tg. Neof.* Gn 17:7–8; *Tg. Onq.* Ex 19:17). La luz y la vida vienen por medio de la *memra* (*Tg. Neof.* Gn 1:3; *Frg. Tg.* Gn 1:3), y la gloria de la *memra* puede verse (*Tg. Sal.-J.* Dt 5:24; cf. *Tg. Isa.* 6:1, 5, 8). También se pueden establecer más paralelismos con Juan 1:1–18 (véase Ronning, esp. 13–45; Evans, 114–24).

Entre algunas de las dificultades existentes para tomar la *memra* del Señor como el trasfondo del *logos* joánico están la datación más tardía de los targumim y la realidad de que la *memra* es principalmente una forma de referirse a Dios sin usar el nombre divino. Está claro que la *memra* del Señor es lo mismo que Dios, de forma que ¿cómo puede estar «con Dios» si es Dios (Jn 1:1)? Parece haber una distinción menor entre el Señor y la *memra* de la que encontramos entre Dios y el *logos* en el Evangelio de

Juan.

3.5. Síntesis. Habida cuenta de la estrecha conexión verbal y temática entre Juan 1:1–5 y Génesis 1:1–5, no cabe duda de que el uso de *logos* en Juan pretende hacerse eco del acto de la creación mediante la palabra hablada de Dios. Los relatos de la travesía de Israel por el desierto están reflejados en el *logos* que planta su tabernáculo, y la venida de la gracia y la verdad por medio del *logos* contrasta con la entrega de la ley a través de Moisés. También existen afinidades con las tradiciones sapienciales, especialmente las que se encuentran en Proverbios 8, Eclesiástico 24 y Sabiduría de Salomón 7–9, sobre todo en el hecho de que la sabiduría plante su tabernáculo, así como en su gloria y papel en la creación.

Tanto la interpretación de Filón del *logos* de Dios como la *memra* en los targumim revelan muchos paralelismos intrigantes con el *logos* de Juan. Estos paralelismos implican que se puede plantear algún tipo de relación entre ellos. Sin embargo, resulta difícil abogar por la dependencia entre el Evangelio de Juan, la exégesis de Filón y la *memra* del Señor, principalmente si consideramos la diferencia más significativa: la encarnación del *logos* joánico. Es plausible que los parecidos indiquen que la descripción del *logos* en el prólogo del Evangelio de Juan concuerda bien con las interpretaciones judías del siglo I sobre el *logos* de Dios (véase Evans, 144–45). Existe la posibilidad de que el autor del Evangelio de Juan fuera consciente de algunas de estas interpretaciones.

4. Cristología del *Logos* en el Evangelio de Juan.

Los especialistas han propuesto ya anteriormente la existencia de un himno del *logos* (Jn 1:1–18) que se unió al comienzo del Evangelio de Juan (véase CÁNTICOS E HIMNOS). Los versículos de Juan 1:6–8, 15 se consideran inserciones en el himno original que sirvieron para relacionar el himno con el resto de este Evangelio. Como resultado de esta interpretación del himno del *logos*, se ha solido considerar por lo general que la cristología del de Juan 1:1–18 es inexistente en el resto de Juan (véase Bultmann).

R. Gundry ha sostenido que en realidad hay una marcada cristología del *logos*, y que esta se puede apreciar a lo largo de todo el Evangelio de Juan (Gundry, 1–50). En otras palabras, sigue habiendo un énfasis en

Jesús como el *logos* más allá de Juan 1:18. Por ejemplo, Jesús dice que la palabra de Dios es verdad (Jn 17:17), y sin embargo él mismo es la verdad (Jn 14:6), dando a entender que Jesús es el *logos* (cf. Ap 19:11–13). Además, que el *logos* de Dios permanezca en el creyente equivale a tener a Jesús el *logos* permaneciendo en el creyente (Jn 5:38; 8:31; cf. Jn 14:23; 1 Jn 1:10; 2:14) (Gundry, 22–23). La cristología del *logos* también se ve en la concentración en el acto de hablar de Jesús. Jesús se revela a sí mismo a la mujer samaritana y al ciego de nacimiento como *ho lalōn* («el que habla» [Jn 4:26; 9:37]). Su madre les dice a los sirvientes que hagan lo que Jesús les *legē* («diga») (Jn 2:5). Cuando es cuestionado sobre su enseñanza, Jesús dice que ha hablado abiertamente (Jn 18:19–20). Incluso los dichos del doble *«amén» resaltan las palabras de Jesús (Gundry, 9–10).

Todo lo que Jesús dice lo ha escuchado del Padre (Jn 8:28, 38; 12:49–50), y al igual que las palabras que pronuncia, él mismo ha sido enviado de parte de Dios (Jn 3:34). Jesús es tanto el *logos* de Dios como el contenido de sus propias palabras (Jn 14:24). Él es, al mismo tiempo, la revelación de Dios y el revelador de esa revelación (véase Ashton), tanto el que proclama como el proclamado (Gundry, 49). Sin embargo, debido a que el *logos* de Dios ha plantado su tabernáculo, ya no es alguien meramente hablado o escuchado (véase Dodd, 267). El mensaje de la encarnación es que el *logos* audible de Dios se ha hecho visible y ha sido revelado (Jn 1:14; 15:22, 24; cf. 1 Jn 1:1). Los oponentes de Jesús ni han oído la *phonē* («voz») de Dios ni han visto su *eidos* («forma»), y tampoco tienen a su *logos* permaneciendo en ellos (Jn 5:37–38), pero Jesús es el *logos* audible y visible de Dios, que puede ser escuchado y visto y puede permanecer en el creyente. La cristología del *logos* del Evangelio de Juan emana a través del *logos* de Dios personificado y de sus palabras.

Véase también CRISTOLOGÍA; GLORIA; ENCARNACIÓN; SABIDURÍA.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Ashton,** *Understanding the Fourth Gospel* (2ª ed.; Oxford: Oxford University Press, 2007); **R. Bultmann,** «The History of Religions Background of the Prologue to the Gospel of John», en *The Interpretation of John*, ed. y trad. J. Ashton (Londres: SPCK, 1986 [1923]); **C. H. Dodd,** *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953) - existe edición castellana: La interpretación del cuarto evangelio (Madrid: Cristiandad, 1978); **C. A.**

Evans, *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue* (JSNTSup 89; Sheffield: JSOT Press, 1993); **R. H. Gundry,** *Jesus the Word According to John the Sectarian: A Paleofundamentalist Manifesto for Contemporary Evangelicalism, Especially Its Elites, in North America* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); **A. J. Köstenberger,** *John* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2004); **J. Painter,** «Rereading Genesis in the Prologue of John?» *Neotestamentica et Philonica: Studies in Honor of Peder Borgen*, ed. D. E. Aune, T. Seland y J. H. Ulrichsen (NovTSup 106; Leiden: E. J. Brill, 2003) 179–201; **J. Ronning,** *The Jewish Targums and John's Logos Theology* (Peabody, MA: Hendrickson, 2010); **M. Scott,** *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNTSup 71; Sheffield: JSOT Press, 1992); **T. H. Tobin,** «The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation», *CBQ* 52 (1990) 252–69.

B. E. Reynolds

LUCAS, EVANGELIO DE

Desde los tiempos de la iglesia primitiva hasta el presente, el Evangelio de Lucas ha funcionado como una especie de almacén de escenas e historias de donde poder sacar las favoritas, sea en debates sobre la concepción virginal o sobre la ética cotidiana, sea por parte de predicadores, teólogos o artistas (sobre Lucas en el Renacimiento italiano y el arte barroco, véase Hornik y Parsons). La recepción del relato del *nacimiento de Lucas es un buen ejemplo de este enfoque más atomista («Aconteció en aquellos días, que se promulgó un edicto de parte de Augusto César, que todo el mundo fuese empadronado» [Lucas 2:1]), pero es fácil encontrar otras ilustraciones. La parábola del buen samaritano, la historia de Zaqueo, el cuento del rico y Lázaro, la parábola del hijo pródigo, el Cántico de María (o el Magnificat), las palabras de *perdón de Jesús desde la cruz, etc. Todos estos textos tan conocidos y apreciados, y otros más, se encuentran únicamente en Lucas. Sin embargo, en muchos círculos actuales se siguen recordando sin prestar atención a su marco e interpretación dentro de la narración lucana. Por ejemplo, el sociólogo R. Wuthnow documenta cómo la parábola del buen samaritano generó una conducta caritativa en la vida pública americana en el siglo XX (y eso a pesar del hecho de que pocas personas eran capaces de transmitir realmente la sustancia de toda la parábola, e incluso menos podían identificar el Evangelio de Lucas como

la fuente de esta parábola. La aproximación a Lucas que adoptó el teólogo del siglo VIII Beda el Venerable representa la postura que durante mucho tiempo ha sido habitual entre teólogos y predicadores. Beda escribió homilías sobre textos evangélicos paralelos, y lo hizo como si cada narración fuera un recorte de la misma tela que el otro, sin prestar atención a la perspectiva particular de cada uno de los evangelistas.

Solamente podemos retrotraer los inicios del estudio académico del Evangelio de Lucas *como Lucas* al siglo XX, especialmente remitiéndonos al trabajo histórico-literario de H. J. Cadbury (publicado en 1927), la introducción del estudio crítico-redaccional de Lucas por H. Conzelmann (publicado en 1954) y el valiente esfuerzo de J. Fitzmyer de situar a Lucas en el mapa como teólogo por derecho propio (1981–1985; 1989). Anteriormente Cadbury había fijado un guión entre Lucas y Hechos, reflejando así lo que se convertiría en la suposición generalizada de la unidad esencial de Lucas-Hechos. En la década de 1960, W. C. van Unnik ya podía referirse al estudio de Lucas-Hechos como un «centro de la tormenta». Estudios posteriores han llamado la atención sobre el Evangelio de Lucas en formas que no tienen precedentes en la historia de la interpretación.

La iglesia primitiva tuvo mucho que ver con los Evangelios de Mateo y Juan, pero mucho menos con los de Marcos y Lucas. Entre las notables excepciones podemos encontrar las lecturas y homilías de celebraciones importantes dentro del calendario cristiano, como la estación de la Navidad o la fiesta de la Anunciación (véase Just, 17–27). En el caso del Evangelio de Lucas solamente tenemos cuatro colecciones de homilías (o «comentarios») del período antiguo: las de Orígenes (185–254), Ambrosio de Milán (339–397), Cirilo de Alejandría (375–444) y Beda el Venerable (675–735). El posterior período medieval hizo poco por añadir a los comentarios lucanos, y en la época de la Reforma Juan Calvino reflejó la asentada tendencia que existía al comentar los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas de forma sintética, sin dar razón del modo en que cada uno de los Evangelios sinópticos proporciona un retrato independiente de Jesús. El surgimiento de un interés disciplinado en la *búsqueda del Jesús histórico a finales del siglo XVIII pasó por alto igualmente el carácter de los Evangelios individuales en favor de su interés en trabajar, por así decirlo, detrás de las narraciones evangélicas

en un intento por recuperar un Jesús que no estuviera manchado por la teología de la iglesia primitiva.

Allí donde este enfoque habitual ha ido cambiando se ha debido generalmente a la influencia de los enfoques redaccionales y literarios a la narración de Lucas, y más recientemente a los enfoques narrativos. Actualmente los eruditos aplican una amplia variedad de métodos e intereses a su lectura de Lucas (o Lucas-Hechos). Esto refleja un siglo de turbulencias en cuanto a cómo navegar entre los papeles relativos del autor, el texto y el lector a la hora de producir el significado de un texto, y de décadas que han marcado la proliferación de intereses interpretativos acompañados de sus correspondientes protocolos de lectura (e.g., Green 2010). También se aprecia cada vez más que los estudios rigurosos se han fijado en cómo fue recibido el Evangelio de Lucas en la iglesia primitiva (e.g., Bovon 2005; Gregory; Gregory y Rowe).

1. El Evangelio de Lucas como literatura
2. Motivos teológicos
3. Cuestiones históricas
4. Conclusión

1. El Evangelio de Lucas como literatura.

Esta sección se ocupa de las características literarias del Evangelio de Lucas, especialmente de su género, su relación literaria con el libro de Hechos y su estructura. Además, el tema de la unidad de Lucas y Hechos implica necesariamente tratar sobre su autoría.

1.1. La unidad de Lucas-Hechos. Los prefacios de Lucas (Lc 1:1–4) y Hechos (Hch 1:1–2) animan a considerar la idea de que el libro de Hechos continúa de alguna manera el Evangelio de Lucas. Durante la mayor parte del siglo XX los especialistas siguieron la tesis de Cadbury en sus referencias a «Lucas-Hechos», si bien en general no hicieron mucho más que Cadbury a la hora de articular qué entrañaba esa «unidad». Esto cambió con el enérgico ataque a la unidad de Lucas y Hechos por parte de M. Parsons y R. Pervo (1993), quienes descompusieron el tema de la unidad en sus distintos componentes: ¿unidad de autor? ¿unidad canónica? ¿unidad teológica? ¿unidad narrativa? ¿unidad de género? Sus preguntas generaron amplias respuestas (para un repaso general, véase P. E. Spencer; Bird; cf. Green

2011; Gregory y Rowe; Marguerat, 43–64).

1.1.1. Autoría. Los biblistas coinciden casi de forma universal en que el Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles fueron escritos por la misma persona, con lo que Lucas se convertiría en el mayor colaborador individual al NT (con un veintiocho por ciento del total). Normalmente los argumentos contra esta autoría común se han basado en la estilometría o análisis estilístico (e.g., véase Walters), pero no han logrado cumplir los requisitos de este tipo de análisis (en cuanto, por ejemplo, al tamaño de las muestras que se requiere para las pruebas empíricas, el uso de los textos de distracción, la necesidad de estudios de control y el problema del supuesto uso de fuentes por parte de Lucas). En consecuencia, la cuestión no es tanto si Lucas y Hechos fueron escritos por la misma persona, cuanto cuál es la identidad de ese autor.

Al igual que otras narraciones del NT, Lucas y Hechos nos han llegado como documentos anónimos, sin firmar. El manuscrito griego más antiguo del Evangelio de Lucas (Papiro Bodmer XIV [P75]), que data aproximadamente del año 200, utiliza el título «Evangelio según Lucas». Esto, junto con otros testigos del siglo II, demuestra lo rápidamente que se relacionó el nombre de Lucas con estos libros. «Lucas» aparece tres veces en el NT (Col 4:14; Flm 24; 2 Tim 4:11), siempre en referencia al compañero de Pablo, a quien tradicionalmente se identifica como el autor de Lucas-Hechos. Estos textos del NT dan a entender que se trata de una persona de considerable estatura en la *misión cristiana, un colega misionero (que no ayudante) de Pablo, que era gentil o al menos de origen semita no judío. El retrato de Lucas como compañero ocasional de Pablo, y no como inseparable compañero de viaje ni como discípulo, concuerda con la evidencia de los «pasajes nosotros» en Hechos (Hch 16:10–17; 20:5–21:18; 27:1–28:16), donde el autor parece contarse a sí mismo entre los compañeros de viaje de Pablo. Hay pocos motivos para rechazar la identificación tradicional de Lucas como autor de estos dos libros, y resulta significativo que la tradición primitiva no vinculó ningún otro nombre con estos libros (para más detalles, véase Fitzmyer 1989, 1–26; Kuhn).

Dado que Lucas no se esfuerza por incluirse en su Evangelio, y que casi no sabemos nada sobre Lucas de fuentes externas a su relato, identificar al autor como «Lucas» no influye especialmente en el modo en que leemos el texto en sí. Los intentos de sacarle partido a su

condición de médico normalmente no consiguen justificar la diferencia entre los antiguos galenos (que en realidad sabían muy poco sobre el funcionamiento del cuerpo) y los doctores actuales, y no suelen explicar la manera en que la presentación lucana de las enfermedades y curaciones se aparta de lo que cabría esperar de médicos educados en el mundo romano (véase Green 2013a). La narración en sí sugiere que el autor estaba versado en las Escrituras de Israel y las tradiciones sagradas, y que tenía una educación avanzada en gramática, retórica y literatura griegas.

1.1.2. El género de Lucas-Hechos. Aunque los eruditos actuales normalmente relacionan los Evangelios con la biografía grecorromana (aunque véanse las advertencias en Pennington, 18–35), la conexión de Lucas con Hechos sugiere que la categoría de *bios*, o «vida», no es del todo apropiada (véase el repaso en Phillips; cf. Aune, 77–157; Sterling) (véase EVANGELIO: GÉNERO). Aunque el Evangelio de Lucas se centre en Jesús, Hechos no se puede encajar fácilmente dentro de esa forma. De hecho, al inicio de su Evangelio, Lucas sitúa su obra junto a otras «narraciones» (*diēgēsis*), y los principales prototipos de «narración» en la antigüedad eran los relatos históricos de Herodoto y Tucídides. Además, Lucas deja constancia en su prefacio de que le interesa no una *vida* sino unos *acontecimientos* (*pragmata*, Lc 1:1–4), y la narración de *eventos* era, en particular, la tarea de la historiografía (véase HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA). Los registros *genealógicos (véase Lc 2:23–38), las escenas de comidas utilizadas para la instrucción (véase, e.g., Lc 5:27–39; 14:1–24; 22:14–38), los relatos de viajes (véase Lc 9:51–19:48), los discursos y los episodios dramáticos, como el rechazo de Jesús en Nazaret (Lc 4:16–30) son, todos ellos, consistentes con la historiografía. También resulta revelador el modo en que Lucas-Hechos concibe todo el mundo habitado (*oikoumenē*, e.g., Lc 2:1; 4:5; Hch 17:6, 31; 24:5) como el escenario de la misión de la iglesia y a Jesús como «Señor de todo» (Hch 10:36), insinuando así la clase de alcance universal que frecuentemente se encontraba en la tradición historiográfica. Habida cuenta que para Lucas la categoría de «historiografía» no habría quedado reducida a las tradiciones griegas y romanas, sino que también incluirían el AT y la obra historiográfica judía del Segundo Templo, el argumento de la identificación de Lucas-Hechos con el género de la historiografía cobra incluso más fuerza. Considérese, por ejemplo, la forma en que los

historiadores de Israel incrustaban material biográfico (e.g., el ciclo de José o el material de Elías) dentro de relatos historiográficos más extensos.

Si recordamos también que los «géneros» no son moldes en los que los autores encajan sus esfuerzos literarios, sino patrones socioliterarios que los autores imitan y modifican según su ideario, vemos con mayor claridad que Lucas se ha basado en tradiciones anteriores de escritura de la historia (tanto judías como grecorromanas) para interpretar «las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas» (Lc 1:1). Por lo tanto, Lucas tiene un gran interés en describir e interpretar acontecimientos en su relación unos con otros, incrustando el presente dentro del pasado lejano para demostrar continuidad y construir una identidad, una estructura y una narración en torno a su *telos* en el cumplimiento de las promesas de Dios y la consumación de su propósito, demostrando cómo Dios da a conocer su propósito de diversas maneras (e.g., *profetas, visiones y *sueños, la Escritura), y mostrando cómo Dios continúa actuando a través de los seres humanos, los *ángeles y el *Espíritu Santo.

Si hay que leer conjuntamente Lucas y Hechos, esto significa que el propósito de Lucas no es simplemente contar la historia de Jesús o relatar la difusión de la misión de la iglesia, o subrayar la importancia de Pablo para el cristianismo primitivo. Antes bien, el propósito narrativo de Lucas-Hechos se centra en la actualización del propósito de Dios, y el interés del Evangelio de Lucas es sobre todo *teo*lógico más que *cristo*lógico. Como historiografía, el relato en dos partes de Lucas traza una línea continua desde las Escrituras de Israel al nacimiento, vida, muerte y resurrección de Jesús, y desde Jesús hasta la naciente comunidad de creyentes cristianos. De este modo, Lucas le aporta a la comunidad cristiana una continuidad con el Israel de antaño, una identidad con el propósito de Dios y una validación como pueblo de Dios.

1.1.3. Unidad narrativa y desunión canónica. La unidad de Lucas-Hechos se le pasa fácilmente por alto al lector casual del NT puesto que estos dos volúmenes están separados en el canon por el Evangelio de Juan. Hay otras formas, no obstante, en que una lectura de Lucas y Hechos invita, incluso podría decirse que anima, a leerlos como un relato continuo (véase CRÍTICA CANÓNICA).

Desde los tiempos de Aristóteles, la «narración» se ha entendido

fundamentalmente en términos de secuencia temporal y objetivo. Las narraciones tienen un comienzo, una parte central y un final, con una progresión de una etapa narrativa a la siguiente que viene determinada por un objetivo o final concreto (véase CRÍTICA NARRATIVA). Esto supone, en primer lugar, que las narraciones avanzan desde un punto al siguiente, organizando la progresión de los acontecimientos a través del tiempo; y segundo, que esta progresión trasciende el paso del tiempo para reclamar algún tipo de relaciones significativas entre los sucesos que, dentro de la narración, ordenan el tiempo. Para Aristóteles el «principio» no es simplemente lo primero que se narra, sino aquello que no precisa de nada anterior y después de lo cual algo sucede de manera natural. De igual manera, el «final» no es simplemente lo último que se relata sino algo que ocurre naturalmente después de otra cosa (i.e., su consecuencia necesaria) y que no requiere de nada más después de sí mismo (Aristóteles, *Poetics* 1450b). En el caso de Lucas-Hechos, el objetivo narrativo se expresa mediante la orientación de los capítulos iniciales del Evangelio en torno al comienzo de la *salvación y la oposición con la que se encuentran los agentes de esta salvación, *Juan el Bautista y Jesús. ¿Cómo se llevará a cabo el objetivo de Dios de traer salvación en medio de la hostilidad y de otros objetivos opuestos? La unidad narrativa de Lucas-Hechos no se asienta simplemente en el hecho de que Hechos se puede leer como una secuela de Lucas, sino en la realidad de que Lucas presenta unas expectativas clave en el Evangelio —por ejemplo, la restauración de *Israel, el derramamiento del Espíritu Santo, la misión a los gentiles y su inclusión en la comunidad del pueblo de Dios— que requieren de su cumplimiento en Hechos (para más información, véase Marguerat, 43–64; Green 2011).

¿Por qué, entonces, Lucas y Hechos están escritos en «rollos» separados? Desde una perspectiva material simplemente era imposible escribir ambos libros en un solo rollo. El Evangelio de Lucas, con unas 19,400 palabras, y Hechos, con unas 18,400 palabras, requerían, cada uno de ellos, de un rollo de papiro prácticamente de los más extensos, es decir, de unos diez metros y medio. Así pues, estos dos volúmenes comparten una notable simetría en su tamaño relativo, pero también en el abanico que años que abarcan (alrededor de treinta años), y en el espacio relativo dedicado al sufrimiento y la muerte de Jesús (un veinticinco por cien del Evangelio) y al arresto y los juicios de Pablo (en

torno al veinticinco por cien de Hechos). Desde una perspectiva teológica, la *ascensión de Jesús, que se narra tanto al final del Evangelio como al comienzo de Hechos (Lc 24:50–52; Hch 1:9–11), sirve como bisagra narrativa y, junto con la resurrección de Jesús, como centro teológico de la narración.

¿Por qué están separados Lucas y Hechos dentro del canon del NT? En primer lugar, dadas las similitudes del Evangelio de Lucas con los Evangelios de Mateo y Marcos, el tercer evangelio encontró su lugar en relación con estos otros dos; esto es lo que denominamos «Evangelios sinópticos», a causa de su «visión común» (véase PROBLEMA SINÓPTICO). En segundo lugar, los Hechos de los Apóstoles vinieron a servir de puente entre los Evangelios y las Epístolas, entre Jesús y Pablo, y como marco dentro del cual comprender la importancia de Pablo y poder trazar sus viajes. De ahí que Hechos se encuentra situado después del Evangelio tetramorfo y antes de la carta más extensa de Pablo, Romanos. Así pues, desde el punto de vista canónico, el Evangelio de Lucas está con Mateo, Marcos y Juan, que proclaman conjuntamente un solo evangelio, Jesucristo.

1.2. La estructura del Evangelio de Lucas. Los estudiosos de Lucas discrepan en algunos de los detalles, pero el bosquejo de Lucas, a grandes rasgos, está claro: un relato del nacimiento seguido por la misión de Jesús en Galilea; seguido por el largo y sinuoso viaje de Jesús con sus discípulos de *Galilea a *Jerusalén; seguido por relatos de su enseñanza, *muerte y *resurrección en Jerusalén. Por lo tanto, la geografía juega un papel central a la hora de moldear el Evangelio de Lucas.

1.2.1. Prefacio (Lc 1:1–4). Lucas sitúa su Evangelio en relación con otras «narraciones», nombra a su patrocinador literario, llama especialmente la atención sobre la amplitud de su investigación y el orden de su relato y menciona su propósito: persuadir a sus lectores de que su interpretación de «las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas» es fiable. Los expertos debaten si estos «eventos» (cosas) se refieren solo a Jesús o también incluyen a la iglesia primitiva (i.e., si el prefacio de Lucas solamente introduce el Evangelio o toda la obra Lucas-Hechos); en cualquier caso, su prefacio recuerda a los que encontramos entre los historiadores grecorromanos (e.g., Josefo, *Apion.* 1.1; 2.1).

1.2.2. Nacimiento e infancia de Jesús (Lc 1:5–2:52). El prefacio de

Lucas está escrito en un griego relativamente refinado, pero el relato del nacimiento tiene un sabor «bíblico» que relaciona la historia de Jesús con el AT, y especialmente con las promesas de Dios a *Abraham. Los lectores de Lucas se adentran en un mundo saturado por la piedad de las instituciones, prácticas y esperanzas judías del Segundo Templo: un auténtico festival de salvación (véase ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; TIPOLOGÍA).

Hay dos rasgos que ayudan a estructurar la narración y a darle significado. El primero es el movimiento de la promesa divina a la evidencia de su cumplimiento y las respuestas en forma de alabanza (véase tabla 1). Por tanto, Lucas no solo relata la forma en que se cumplen las antiguas promesas de Dios con la llegada de Juan y Jesús, sino que también muestra cómo Dios guarda las promesas hechas en el Evangelio en sí.

Tabla 1. Promesa, cumplimiento y alabanza

Personaje	**Promesa**	**Evidencia de cumplimiento**	**Respuesta de alabanza**
Zacarías	Su esposa tendría un hijo	Nacimiento de Juan	Cántico de Zacarías
María	Concebiría un hijo	Juan, todavía no nacido, da testimonio de Jesús en la matriz; Elisabet bendice a María	Cántico de María
Simeón	Vería al Mesías	Se encuentra con Jesús en el templo	Cántico de Simeón

La segunda característica es el paralelismo entre Juan y Jesús (véase tabla 2). Las historias de Juan y Jesús se entrecruzan como «buenas nuevas» (Lc 1:19; 2:10). Juan anticipa y prepara el camino de Jesús; el «profeta del Dios Altísimo» prepara el camino del «Hijo del Altísimo» (Lc 1:32, 76).

Tabla 2. Paralelos entre Juan y Jesús

Juan	**Evento**	**Jesús**
Lucas 1:5–7	Presentación de los padres	Lucas 1:26–

		27
Lucas 1:8–23	Anuncio del nacimiento	Lucas 1:28–38
Lucas 1:24–25	Respuesta de las madres	Lucas 1:39–56
Lucas 1:57–58	Nacimiento de un hijo	Lucas 2:1–20
Lucas 1:59–66	El hijo es circundado y se le pone nombre	Lucas 2:21–24
Lucas 1:67–79	Respuesta profética	Lucas 2:25–39
Lucas 1:80	El hijo crece	Lucas 2:40–52

El relato del nacimiento inicia el interés del Evangelio en la identidad de Jesús como Hijo de Dios. Así es como Gabriel lo presenta a su madre antes del nacimiento del Jesús (Lc 1:32–35), y el relato del nacimiento concluye con el joven Jesús afirmando que su padre es el Dios del *templo (Lc 2:49).

1.2.3. Preparación del ministerio de Jesús (Lc 3:1–4:13). Lucas introduce el ministerio de Jesús contando primero el de Juan. Lucas 3:1–20 presenta la carrera pública de Juan en relación con la élite de su tiempo y dentro del contexto del mensaje de Isaías sobre la restauración de Israel y el alcance universal de la salvación de Dios. La nueva época ya ha comenzado con el ministerio de Juan, que tiene como núcleo central un arrepentimiento-bautismo que anticipa la venida del agente de la salvación de Dios.

El ministerio de Jesús está basado en su identidad como Hijo de Dios y su experiencia del Espíritu, y ambos hechos forman el foco central de su *bautismo (Lc 3:21–22). El estatus de Jesús como Hijo de Dios se sustenta en su extraordinaria concepción, confirmada por Dios en el bautismo de Jesús, desarrollado todavía más en la genealogía de Jesús (Lc 3:23–38) y probado en el encuentro de Jesús con el diablo en el desierto (Lc 4:1–13) (véase TENTACIÓN DE JESÚS). Facultado por el Espíritu, Jesús prueba su fidelidad y disposición a desarrollar su

ministerio públicamente como Hijo de Dios.

1.2.4. Ministerio de Jesús en Galilea (Lc 4:14–9:50). Estos capítulos iniciales presentan el patrón del ministerio de Jesús. Primero encontramos la comprensión definitiva de la manifestación de Jesús como Hijo divinamente facultado mediante un programa misionero anunciado públicamente (Lc 4:16–30) (véase MISIÓN). Este programa misionero se expresa luego de manera concreta en la enseñanza y las *sanidades de Jesús (Lc 4:31–44). Lucas 5:1–6:11 le pisa los talones al anuncio de Jesús de la necesidad divina de involucrarse en un ministerio itinerante (Lc 4:43–44) al relatar justo esa misión. Jesús comienza esta sección llamando *discípulos (Lc 5:1–11), cuya vocación principal es la de estar con Jesús, aprender de él, ejemplificar la respuesta adecuada a Jesús y su mensaje (cf. Lc 5:11, 28) y por tanto servir como modelo de la reunificación del pueblo de Dios en el ministerio de Jesús.

Jesús presenta a sus recién nombrados apóstoles y a las multitudes el núcleo de su mensaje, el *Sermón de la Llanura, en el que Jesús identifica las actitudes y prácticas que caracterizan y fluyen de forma natural de este nuevo pueblo (Lc 6:12–49). Después aparecen una serie de episodios en los que se muestra plenamente el Sermón de la Llanura en las vidas de las personas (Lc 7:1–50). Sorprende ver a un centurión gentil personificando el mensaje de Jesús al negar su propia valía. Y es asombroso encontrarse a una mujer pecadora que sirve de ejemplo de la auténtica hospitalidad, el paradigma de la respuesta apropiada al don de la salvación manifestado en el ministerio de Jesús. La naturaleza del ministerio de Jesús y las personas a las que atrae es aparentemente tan llamativa que le suscita dudas a Juan el Bautista sobre si Jesús es en verdad el Mesías o no. Juan había profetizado el juicio mesiánico, pero ¿dónde está? La pregunta de Juan tipifica la facilidad con la que las personas, a lo largo del Evangelio, malinterpretan quién es Jesús (o cómo debería ser).

El breve resumen de Lucas 8:1–3 introduce los motivos principales que ocupan la siguiente sección del Evangelio, Lucas 8:1–56. Primero está la cuestión del estatus de Jesús como el que proclama la palabra de Dios y trae salvación. En segundo lugar vemos la presencia muy real de la actividad diabólica, a la que Jesús se enfrenta en su ministerio y a la que vence. Por último, se destaca la reunión de seguidores, subrayando la importancia de la auténtica respuesta al mensaje de Jesús.

La última parte del ministerio galileo de Jesús reúne el tema de la identidad de Jesús con la cuestión de la naturaleza del *discipulado (Lc 9:1–50). Las preguntas acerca de la identidad de Jesús (e.g., Lc 4:22, 35; 5:21; 7:16, 19–20, 39, 49; 8:25) culminan ahora con las preguntas de Herodes (Lc 9:7–9) y los pronunciamientos de Pedro (Lc 9:18–20) y Dios (Lc 9:28–36). Los discípulos se muestran activos, de un modo único en el Evangelio hasta ahora (Lc 9:1–6), pero no parecen tener mucho más claro que el resto quién es Jesús. Cuestionan su capacidad para proveer para las multitudes (Lc 9:12–17) y fracasan estrepitosamente a la hora de comprender el carácter de su misión (Lc 9:21–27, 35, 37–50). De hecho, como si contemplara hasta qué punto sus creencias y compromisos *no* han sido transformados hasta el momento, Lucas concluye que el significado de las palabras de Jesús acerca de sí mismo «les estaba velado para que no lo entendiesen» (Lc 9:45).

1.2.5. Camino a Jerusalén (Lc 9:51–19:48). El camino de Jesús hacia *Jerusalén, pintado con los colores del éxodo de Israel, se ocupa especialmente de la formación de sus discípulos. Jesús les enseña acerca del Padre misericordioso que está dispuesto a dar las *bendiciones de la salvación a todos. Este viaje tiene un destino, Jerusalén: el lugar del destino divino y también de hostilidad hacia Jesús. De ahí que el viaje no tenga que ver solamente con la formación de los discípulos, sino también con la creciente hostilidad que Jesús atrae sobre sí. Incluso los discípulos se resisten al mensaje de Jesús. De hecho, hasta tal punto no han sido capaces de identificarse con Jesús que, para cuando finaliza el viaje, prácticamente han desaparecido de la escena.

Jesús deja claro que «seguirle» implica unirse a él en el viaje y la proclamación del *reino de Dios (Lc 9:51–10:42). Los discípulos deben oír y hacer la palabra de Dios. A las descarnadas demandas del discipulado (Lc 9:51–62) le sigue el envío de los setenta y dos (un punto álgido en la vida de los discípulos, que gozan de éxito en su ministerio y posteriormente reciben una infrecuente información de Jesús sobre su persona y misión) (Lc 10:1–20). Aquí, como en los demás lugares, las *oraciones de Jesús proporcionan el contexto de la revelación divina sobre él (e.g., Lc 3:21–22; 9:18, 28, 29). Esta sección del Evangelio también desarrolla la importancia de «darle la bienvenida» a Jesús, sus mensajeros y su mensaje (esto es, de mostrar hospitalidad y cuidado). Así, Jesús presenta a un samaritano compasivo y hospitalario (Lc 10:25–

37), y el breve episodio de Lucas 10:38–42 ofrece en la persona de María un retrato de cómo recibir a Jesús.

En Lucas 11:1–13, Jesús convierte una solicitud de instrucción en una lección sobre la paternidad de *Dios (sobre el carácter de Dios, pero también sobre la fidelidad como dependencia de Dios e imitación de su misericordia). Esta preocupación volverá a aparecer en Lucas 12:1–13:9, pero el material intermedio habla de la escalada de la hostilidad y los intentos de censurar a Jesús (Lc 11:14–54). El relato de Lucas coloca el interés por la fidelidad al lado de la hostilidad, haciendo así que quede claro lo equivocados que están los *escribas y *fariseos con respecto a su forma de entender a Dios y, por consiguiente, la naturaleza de la vida fiel. La presencia de la hostilidad recalca la urgencia de tomar una decisión sobre Jesús. No obstante, como aclara su enseñanza sobre la vigilancia en tiempos de crisis (Lc 12:1–13:9), una decisión favorable a Jesús puede hacer que uno sufra también el acoso que rodea al Maestro.

De Lucas 13:10 a 17:10, el Evangelio de Lucas se ocupa fundamentalmente de la pregunta sobre quién participará en el reino de Dios. En vez de responder a la pregunta «¿Se salvarán solo unos pocos?» Jesús insta a su audiencia a «esforzarse por entrar por la puerta estrecha» (Lc 13:23–24). Luego traduce estos esfuerzos en la *comunión de mesa, la celebración de comidas compartidas y la práctica de la hospitalidad. En Lucas 13:22–31, la presencia en la comida de los últimos tiempos traduce la participación en el reino de Dios. En Lucas 14:1–24 las comidas establecen los límites «dentro del grupo» y encarnan valores relacionados con el estatus y la pureza. Las comidas fomentan los lazos de comunidad, pero en el retrato que presenta Lucas, Jesús tiene el hábito de saltarse tales protocolos sociales y religiosos y de comer repetidamente con la gente «equivocada»: equivocada, claro está, tal como lo definen las normas habituales (e.g., Lc 5:20–32; 7:34, 36–50; 14:1–6, 13, 21, 23; 19:1–10). Los hábitos de comida de Jesús atraen la crítica, y Lucas 15 se presenta como una defensa de la naturaleza de todo su ministerio. Las parábolas de la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo perdido demuestran que, al darles la bienvenida a los parias sociales y religiosos a la mesa, Jesús simplemente está expresando la propia amplia gracia de Dios. Más aún, el propósito de la riqueza es ser hospitalario con los necesitados (Lc 16); aquellos que lo hacen así no están haciendo nada fuera de lo común (Lc 17:1–10), sino que se limitan

a seguir a *Moisés y los profetas (Lc 16:29).

Lucas 17:11–19:27 aporta un resumen temático al relato del viaje, uniendo los temas de la enseñanza de Jesús y enfatizando la necesidad de responder a su mensaje. El ritmo se acelera y Lucas ofrece indicios claros que muestran a Jesús pasando entre *Samaria y Galilea, aproximándose a Jericó y, por último, entrando en Jerusalén. A medida que Jerusalén se va acercando en el horizonte, Jesús se cuida de interpretar la importancia de su llegada. En contra de algunas expectativas (cf. Lc 19:11), la consumación *escatológica del reino de Dios no va unida a su entrada en Jerusalén. En vez de esto, antes del fin, el *Hijo del Hombre debe sufrir mucho (Lc 17:26; 18:30–33); de hecho, Jerusalén ha de ser el lugar de su sufrimiento y muerte. Sin embargo, la muerte de Jesús no será la última palabra, y anticipa tanto su resurrección como su regreso con autoridad real. El interludio entre su muerte/resurrección y su glorioso retorno debería caracterizarse por la fidelidad (Lc 18:8; 19:11–27). A medida que Jesús se va acercando a Jerusalén, la lista de aquellos que sirven como modelo de fidelidad es asombrosa: un leproso samaritano que reconoce en el ministerio de Jesús la benevolencia de Dios (Lc 17:11–17), una audaz viuda (Lc 18:1–8), un cobrador de impuestos que se humilla a sí mismo (Lc 18:9–14), *niños pequeños (Lc 18:15–17), un mendigo ciego (Lc 18:34–43) y un diminuto publicano (Lc 19:1–10).

Con Lucas 19:28–48, Jesús llega a Jerusalén y trata de reclamar el templo para su propósito dentro del plan de Dios. Esto significa arrebatárselo a los líderes del templo, que lo utilizan para ocultar sus propias injusticias (cf. Jr 7:1–15). Pese al alborozo que genera su entrada en la Ciudad Santa (véase ENTRADA TRIUNFAL), Jesús anticipa la poco hospitalaria recepción de que va a ser objeto, de modo que pronuncia un *juicio profético sobre Jerusalén por su incapacidad para reconocer que, con la venida de Jesús, el propio Dios se ha acercado gentilmente.

1.2.6. Enseñanza en el templo de Jerusalén (Lc 20:1–21:38). La acción profética de Jesús en el templo (Lc 19:45–48) fue un intento de preparar el templo para el ministerio de Jesús (véase SEÑAL DEL TEMPLO). Sin embargo, su enseñanza despierta oposición. Los principales *sacerdotes, *escribas, *ancianos, *saduceos y poderosos de Jerusalén, todos aquellos que basan su legitimidad en su relación con el templo, se sienten amenazados por la llegada y la enseñanza de Jesús. «El pueblo» juega un

papel clave (véase GENTE, MULTITUD), ya que sirve de amortiguador entre Jesús y sus oponentes, de modo que Jesús no tiene que enfrentarse a una muerte prematura; y su presencia en el juicio de Jesús plantea la pregunta de si este conseguirá persuadir al pueblo de Dios para que se alinee con el propósito salvador de Dios. Al final, Jesús socava la autoridad de aquellos que utilizan la Escritura y el sistema del templo para tiranizar y oprimir a los débiles (Lc 20:45–21:4) y predice la calamidad y destrucción que se producirán mientras el viejo orden mundial da paso al nuevo (Lc 21:5–38).

1.2.7. Sufrimiento y muerte de Jesús (Lc 22:1–23:56). El doble motivo del conflicto y el cumplimiento del propósito de Dios alcanza su clímax. En un lado está Jesús, alineado con el objetivo divino, junto con sus discípulos y «el pueblo» que han escuchado su mensaje y beneficiado de su ministerio. En el otro lado se encuentra la élite de Jerusalén, alineada con el dominio de las tinieblas, con el diablo (cf. Lc 22:53). Si los líderes judíos quieren salirse con la suya con Jesús, deben ganarse a la multitud; y lo hacen, aunque sea durante un momento. La gente se une a los principales sacerdotes y los dirigentes en su petición de que Jesús sea crucificado, pero casi inmediatamente responde con pesar y contrición (Lc 23:48). El propio círculo de los discípulos se rompe cuando Satanás entra en Judas y este se pone de parte de los líderes judíos contra Jesús (Lc 22:3–6, 47–48). Los líderes del templo también deben ganarse al Imperio *romano, especialmente a Pilato; a pesar de sus protestas sobre la inocencia de Jesús, Pilato lo entrega a su voluntad (Lc 23:23–24) (véase PONCIO PILATO).

El relato de la *pasión de Lucas se caracteriza por una gran ironía. Aquellos que se oponen a Jesús creen que están sirviendo a Dios, y sin embargo están sirviendo de manera involuntaria a los propósitos diabólicos. Y dado su conocimiento de la voluntad de Dios, hacen lo único que se podía hacer. Presentan a Jesús ante Pilato como un falso profeta (Lc 23:1–5; cf. Dt 13) y demandan la pena capital (véase JUICIO DE JESÚS). Por su parte, Jesús encara su muerte de la misma forma que había caracterizado su vida, esto es, obedeciendo la voluntad del Padre (Lc 22:39–46). Muere como un profeta real, el Mesías real, el justo que sufre injustamente, el Siervo de Yahvé (véase SIERVO DE YAHVÉ).

1.2.8. Exaltación de Jesús (Lc 24:1–53). El relato lucano de las apariciones de Jesús tras la *resurrección resulta sorprendente en su

presentación inicial de los seguidores de Jesús. La tumba vacía conduce a la perplejidad y el asombro (Lc 24:4, 12); el testimonio de las mujeres que fueron testigos de la tumba vacía y se encontraron con los ángeles es recibido con cinismo e incredulidad (Lc 24:11); y los discípulos que van camino de Emaús no tienen ni idea acerca del significado de la muerte de Jesús, estupefactos ante los informes de la tumba vacía, e incapaces de reconocer que su compañero de viaje es el Señor resucitado (Lc 24:13–22). La incredulidad y el asombro continúan incluso en presencia del Jesús resucitado (Lc 24:41). Dicho llanamente, los discípulos carecen de las categorías cognitivas para encontrarle sentido a la pasión de Jesús. La cruz y la tumba vacía requieren de una percepción profunda que solamente está al alcance de aquellos que tienen sus mentes abiertas para comprender las Escrituras (Lc 24:45). Solo así son capaces de entender que la pasión de Jesús no es una contradicción de su estatus y misión, sino su cumplimiento. Jesús es el profeta rechazado, el Mesías sufriente que, según las Escrituras (cuando se interpretan correctamente), lleva a cabo el propósito de Dios. La resurrección y ascensión de Jesús están fundadas en las Escrituras, y demuestran la validación divina de la vida y el mensaje de Jesús. Incluso la proclamación del *arrepentimiento y el *perdón de los pecados a todas las naciones (narrada en el segundo volumen de Lucas, el libro de los Hechos) está escrita en la ley de Moisés, los Salmos y los Profetas (Lc 24:45–47).

Así pues, Lucas 24 cierra el Evangelio de Lucas, pero también anticipa más, incluidos especialmente el bautismo del Espíritu Santo y la *misión a todas las naciones. La *ascensión de Jesús, consignada al final de Lucas, así como al comienzo de Hechos, es el punto intermedio del relato bipartito de Lucas, pero también la garantía de la realización venidera de la salvación en toda su plenitud a todas las personas.

2. Motivos teológicos.

El tema dominante de Lucas es la *_salvación_: la acción de Dios para restaurar al pueblo de Dios, la venida de Jesús para anunciar y dejar claro el gobierno real de Dios y el llamamiento simultáneo al pueblo de Dios para que reciba y se alinee con la agenda salvífica de Dios. Con muy pocas excepciones, en el Evangelio de Lucas la salvación está orientada a Israel. No obstante, en el Evangelio de Lucas se anuncia el

alcance universal de la salvación de Dios, que incluye a judíos y gentiles. Además, Jesús entabla relación con personas que viven en los márgenes, augurando así una misión a «todas las naciones» (Lc 24:47), de hecho, «hasta los términos de la tierra» (Hch 1:8). Por consiguiente, el foco teológico principal de Lucas se coloca sobre Dios, y su propósito se centra en el pueblo de Dios: (1) fortaleciéndolo ante la oposición y protegiéndolo tanto en su comprensión y experiencia del propósito redentor de Dios como en su comprensión de la naturaleza de la respuesta fiel a Dios; (2) llamándolo a continuar siendo fiel y testificar en el servicio del propósito salvífico de Dios. Lucas inscribe así la identidad y misión de los seguidores de Jesús, esto es, la comunidad del pueblo de Dios, en la vida y misión de Jesús, igual que ha incrustado la vida y misión de Jesús dentro de la historia de Israel tal como se cuenta en el AT griego.

2.1. Dios y el propósito de Dios. Aunque *Dios aparece como personaje en raras ocasiones en el relato de Lucas, no obstante está presente en todas partes, y su propósito guía la narración de principio a fin. Él es «Dios mi salvador» (Lc 1:47), y revela su propósito de diversas maneras: a través de las Escrituras, mediante mensajeros celestiales, por medio del Espíritu Santo, a través de una voz del cielo y mediante la divina coreografía de eventos. Sobre este último punto cabe considerar, por ejemplo, el modo en que Simeón es dirigido por el Espíritu para que acuda al vasto espacio del Templo de Herodes, donde se cruza, ni más ni menos, con *María, José y Jesús, que han venido al templo obedeciendo «la ley del Señor» (Lc 2:21–35). La ley de Dios y el Espíritu de Dios actúan armoniosamente para que se produzca este encuentro.

Hay toda una serie de términos que expresan el designio de Dios (e.g.): «propósito» (*boulē*), «es necesario» (*dei*), «determinar» (*horizō*) y «está escrito». De camino a Jerusalén (Lc 9:51–19:48), Jesús actúa para transformar la imaginación teológica de sus discípulos de tal manera que puedan reconocer a Dios como su Padre (e.g., Lc 11:1–13; 12:32). La voluntad de Dios se cumple a través del ministerio inspirado por el Espíritu de Jesús (Lc 3:21–22; 4:18–19), y continuará en Hechos mediante el testimonio inspirado por el Espíritu de los seguidores de Jesús (Lc 24:44–49). Algo fundamental para esta misión es la interpretación adecuada de la Escritura, y esta interpretación la hace posible el Espíritu, es una cuestión de revelación. De hecho, los

discípulos de Jesús son castigados en repetidas ocasiones por su incapacidad para entender los propósitos de Dios, hasta que Jesús «abre sus mentes para entender las Escrituras» (Lc 24:49). En Hechos son capaces de servir como intérpretes facultados por el Espíritu que disciernen correctamente cómo leer las Escrituras como expresiones del antiguo propósito de Dios.

2.2. Jesús como Hijo de Dios. Si la agenda de Dios hace avanzar la narración, Jesús es el personaje principal en el primer volumen de Lucas. Un Jesús que se alinea con el propósito de Dios y que, de hecho, comparte la propia identidad de Dios (e.g., Rowe). Lucas informa a sus lectores desde el principio acerca de la identidad de Jesús y su papel dentro del plan de Dios. Jesús es un profeta, pero más que un *profeta. Es el largamente esperado Mesías davídico (véase CRISTO), *Señor e *Hijo de Dios. Cumple su carrera como profeta regio para quien la muerte, aunque necesaria, no es la última palabra. Antes se ha identificado a Jesús como Salvador (Lc 2:11), un papel que posteriormente se expresa a través de sus *milagros de sanidad y exorcismos, sus prácticas de comunión de mesa, sus lecturas de la Escritura y oraciones, todo lo cual anuncia el mensaje del reino de Dios (véase REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS).

Jesús comunica la presencia de la salvación de Dios, especialmente a aquellos que viven en los márgenes. Esto no es ninguna sorpresa, dado su discurso inaugural: «El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres» (Lc 4:18). Tal como interpreta seguidamente el término, «pobre» no se refiere simplemente a los necesitados económicamente, sino a los parias de todo tipo: viudas y niños, por ejemplo, así como leprosos y endemoniados (véase DEMONIO, DIABLO, SATANÁS). La prácticas ministeriales de Jesús también son congruentes con su enseñanza, que ocupa secciones importantes del Evangelio. Presenta a todo tipo de audiencias (sus discípulos, los fariseos, las multitudes, expertos en leyes y otros) una visión del Dios benefactor que se ha acercado para salvar y cuya visitación obliga a una respuesta.

2.3. Respondiendo al reino de Dios. La proclamación de las buenas nuevas exige una respuesta, y tanto la misión de Juan el Bautista como la de Jesús se presentan como si trajeran división al pueblo de Dios (e.g., Lc 2:34–35; 3:1–20).

2.3.1. Conversión y arrepentimiento. Para Lucas, la respuesta adecuada al advenimiento de la salvación de Dios es la conversión (véase, e.g., Kim-Rauchholz; Méndez-Moratalla). Esta respuesta forma parte de las «tareas» de Juan el Bautista (Lc 1:16–17: «Y hará que muchos de los hijos de Israel se conviertan… para hacer volver los corazones… para preparar»), y Juan proclama un arrepentimiento-bautismo e insta a la gente a «hacer frutos dignos de arrepentimiento» (Lc 3:3, 8; cf. Hch 13:24; 19:4). Jesús resume su misión como llamar a *pecadores al *arrepentimiento (Lc 5:32), dice que hay gozo por el arrepentimiento de incluso un solo pecador (Lc 15:7, 10) e informa a sus seguidores de que las propias Escrituras dicen que el arrepentimiento debe ser proclamado a todas las naciones (Lc 24:47). Pedro y Pablo repiten este mensaje a lo largo del libro de Hechos (e.g., Hch 2:38; 17:30; 26:20).

Lucas emplea el lenguaje de la conversión y el arrepentimiento (*metanoia*, *epistrophē* y formas afines) de manera intercambiable en referencia a aquellos que han sufrido un cambio de dirección y que ahora se mueven con la comunidad de los que sirven fielmente el propósito escatológico de Dios. Así pues, para Lucas la conversión tiene menos de «momento de decisión» y mucho de una vida que se vive o de un camino que se recorre (cf. Green 2013b). Se trata, especialmente, de una vida caracterizada por la lealtad a Jesús como Señor. Y esa lealtad se exhibe mediante comportamientos congruentes con el reino de Dios, como por ejemplo: la hospitalidad hacia los niños, los pobres y los discapacitados; rehusar participar en juegos que buscan el estatus y aventajar a los demás; poner los recursos propios al servicio de los necesitados. O por resumirlo en términos más generales, se trata de hacer lo que Jesús dice que hay que hacer (Lc 6:46), escuchar la palabra de Dios y ponerla por obra (Lc 8:21).

2.3.2. Pobreza y riqueza. En el Evangelio de Lucas Jesús se preocupa sin descanso de las ramificaciones de la fe para las posesiones y los pobres (véase, e.g., Green 1994; Hays; Johnson 1981; Kim; Moxnes) (véase RICOS Y POBRES). Jesús mismo procede de una familia de gente del campo. La ofrenda de José y María para su niño recién nacido es «un par de tórtolas, o dos palominos», la ofrenda que se prescribe para los pobres (Lc 2:24; cf. Lv 12:8). Durante su ministerio itinerante, Jesús depende del apoyo de otros (Lc 8:1–3). Al inicio de su viaje a Jerusalén, Jesús dice, hablando de sí mismo, que no tiene dónde recostar su cabeza

(Lc 9:58), una afirmación que podría referirse a su condición marginal en términos socioeconómicos, pero que parece más bien una advertencia sobre el rechazo que pueden esperar aquellos que siguen sus pisadas.

La dependencia de Jesús del favor de otros (Lc 8:1–3) hace que debamos descartar cualquier imagen de Jesús como un asceta que rechaza directamente la riqueza. Participa en comidas con personas destacadas, y lo hace de un modo que le vale la etiqueta de glotón y borracho (Lc 7:34; cf. Lc 7:36; 11:37; 14:1–24; 19:1–27). Si la riqueza no es intrínsecamente mala, entonces ¿qué hay detrás de su advertencia de que nadie puede servir a Mamón y a Dios (Lc 16:13)? ¿Por qué es difícil que los ricos entren en el reino de Dios (Lc 18:24)? ¿Por qué deben quienes aspiran a ser discípulos suyos renunciar a *todo* (Lc 14:33)? Para Lucas, la riqueza es una tentación al prestigio y la seguridad aparte de Dios (e.g., Lc 12:13–21, 33–34), y el uso que uno hace de sus posesiones es un barómetro de su fidelidad a las buenas nuevas.

En el mundo mediterráneo antiguo compartir la *economía formaba parte de las relaciones sociales. Por ejemplo, compartir con alguien sin esperar a que lo devolviera era tratarlo como si fueran parientes. En cambio, rehusar compartir con otros era prácticamente considerarlos como extraños. Cuando Jesús le pidió al joven rico que vendiera todo lo que tenía y entregase lo ingresado a los pobres (Lc 18:18–23), Jesús estaba invitándolo a que mostrara sus compromisos religiosos mediante prácticas que eran tanto económicas como sociales. Un jefe de los publicanos, Zaqueo, manifiesta el comportamiento de un convertido entregando la mitad de lo que posee a los pobres y restituyendo lo que se hubiera podido defraudar a cualquier persona durante su mandato. Por este motivo Jesús lo reconoce como un hijo de Abraham (Lc 19:1–10; cf. Lc 3:7–14). En este contexto, «limosna» significaría amistad con el pobre. En consecuencia, Jesús censura a fariseos y expertos en leyes por la práctica de no compartir, lo que manifiesta su avaricia y malicia (Lc 11:39–41; 20:46–47). De manera similar, el rico que nunca recibió a Lázaro, el mendigo en sus fiestas diarias, se encuentra en la otra vida con que está separado del seno de Abraham por una gran sima (Lc 16:19–31). Aquellos que realmente son hijos de Dios demuestran en sus vidas una misericordia semejante a la de Dios y dan sin reservas incluso a los ingratos y los malvados (Lc 6:35).

Por lo tanto, el material de Lucas sobre la fe y la riqueza, los ricos y

los pobres, lleva implícitas en todo momento cuestiones como el estatus, el poder y el privilegio social. El discipulado suscita inmediatamente el tema de las posesiones, y Lucas aboga por formas de distribución en las que los necesitados son tenidos por amigos y atendidos, y los ricos dan sin esperar recibir a cambio.

2.4. Mujeres y hombres. Debido principalmente al número mismo de referencias a mujeres, el Evangelio de Lucas a menudo se ha celebrado como las buenas noticias para las *mujeres. En la presentación de Lucas, las mujeres reciben la compasión y ayuda divinas, son visitadas por ángeles y son retratos de piedad y ejemplos de discipulado. Dotadas con el Espíritu, profetizan y sirven como benefactoras de Jesús. (Cf., e.g., Lc 1:24–56; 2:36–38; 7:11–17, 36–50; 8:1–3; 13:10–17; 18:1–8.) Además, Lucas a menudo empareja mujeres con hombres, y sistemáticamente los coloca en el mismo plano o presenta a las mujeres como las más fieles (e.g., Lc 1:5–23 // Lc 1:26–38, 46–56 // Lc 1:67–79; 2:25–35 // Lc 2:36–38; 7:1–10 // Lc 7:11–17). Unos cuarenta y dos pasajes tienen que ver con mujeres o incluyen temas relacionados con las mujeres, la mayoría de los cuales son exclusivos del Evangelio de Lucas. Más de un tercio de las personas que se mencionan en el tercer evangelio son mujeres, y alrededor del cuarenta por ciento de las personas que se nombran en el Evangelio de Lucas también lo son. Otros lectores de Lucas se han mostrado menos seguros; siguiendo la línea de E. Schüssler Fiorenza, encuentran en el Evangelio de Lucas un intento sistemático por mantener a las mujeres en su lugar, y hablan de los esfuerzos de Lucas por silenciar a las mujeres.

Estas lecturas tan divergentes de Lucas son fruto, en parte, de la gran cantidad de evidencias que aporta Lucas (véase Seim 1994), pero también de los diversos enfoques interpretativos (incluso de la diversidad de enfoques feministas) que se aplican a los datos (cf. Levine y Blickenstaff; Seim 2010) (véase CRÍTICAS FEMINISTA Y *MUJERISTA*). Las valoraciones más negativas de la posición de Lucas dependen a veces de un tipo de primitivismo, esto es, de tratar de encontrar en los estratos más antiguos de la tradición cristiana un fundamento para los puntos de vista contemporáneos: intentos que casi invariablemente evalúan los textos antiguos según los compromisos y esperanzas actuales. Interactuar con el Evangelio de Lucas en sus propios términos significa tomar en serio la forma en que Lucas, en un mundo evidentemente patriarcal, ha

representado a mujeres que siguen la corriente o van contracorriente con respecto a las limitaciones que constreñían a las mujeres en el siglo I y no se ha limitado tan solo a imitar las antiguas costumbres de la cultura. Lucas se ha salido de las tradiciones literarias generales de la antigüedad al sacar a las mujeres (a muchas mujeres) de la sombra y ponerlas bajo el foco. Y en algunas escenas ha ido más allá de tratar a las mujeres como atrezo, permitiéndoles que tengan su propia voz e incluso presentando a algunas de ellas como modelos de una respuesta fiel a la misericordiosa visitación de Dios (véase Karris; F. S. Spencer 2012).

El estudio de los hombres en el Evangelio de Lucas está significativamente menos desarrollado, si bien B. Wilson ha demostrado recientemente que, cuando se lee en el contexto de las normas de masculinidad y poder del mundo romano, el relato de Lucas presenta a hombres que actúan de una forma sorprendentemente poco masculina. Para los autores griegos y romanos, la hombría se medía en términos de estatus, de evitación de conductas femeninas, de prioridad en el atractivo físico (incluida la falta de deformidades) y del ejercicio del poder y el autocontrol. Leyendo el texto bajo esa luz, Lucas presenta a algunos hombres que distan de las expectativas romanas; por ejemplo, Zacarías es silenciado (Lc 1:20, 64), Zaqueo es bajo (Lc 19:3), y Jesús parece impotente al ser ignominiosamente ejecutado en una cruz romana (Lc 22–23). Sin embargo Zacarías es escogido por Dios para servir en el santuario del templo, recibe una visita angélica, tiene un hijo a una edad avanzada y profetiza bajo la influencia del Espíritu (Lc 1:5–23, 67–79). Zaqueo es un inquiridor ejemplar y es identificado por Jesús como un auténtico hijo de Abraham (Lc 19:3, 8–9). Es posible que Jesús pueda parecer «menos hombre» en la crucifixión, pero Dios lo levanta de los muertos (Lc 24). Por consiguiente, el Evangelio de Lucas presenta un evangelio en el que la masculinidad se puede reconfigurar en maneras contrarias a las convenciones imperiales.

2.5. Israel. El tema del lugar de *Israel en la salvación de Dios no es fácil de abordar si nos atenemos a la diversidad de evidencias que encontramos en el Evangelio de Lucas. Por ejemplo, a los expertos en leyes (escribas y maestros de la ley) siempre se les presenta en términos negativos. Son los que cuestionan y prueban a Jesús, se quejan de él, buscan un modo de acusarlo y ejecutarlo y participan finalmente en su ejecución (Lc 5:17, 21, 30; 6:7; 9:22; 10:25; 15:2; 19:47; 20:19; 22:2, 66;

23:10). La *sinagoga judía no es un lugar en el que Jesús sea bien recibido. También Jerusalén, y el sacerdocio basado en Jerusalén, se presentan en términos negativos, y Jesús predice la destrucción de la ciudad y su templo. Al propio tiempo, María, Zacarías, Simeón, Ana, Juan el Bautista y Jesús anuncian la salvación de Dios ligándola a la esperanza de restauración de Israel (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN). La Torá nunca se descarta; la fidelidad a la *ley, así como actos piadosos propios de los judíos, tales como la oración, la lectura y exposición de la Escritura, el culto, la ofrenda de sacrificios, el *ayuno y la espera expectante se describen positivamente. Las Escrituras de Israel están entretejidas en la narración lucana de principio a fin, y el propio Jesús afirma que su mensaje y misión, así como la prevista misión de sus seguidores, son una continuación de Moisés y los Profetas.

Por tanto, aprendemos del Evangelio de Lucas que la historia, instituciones y prácticas de Israel se pueden malinterpretar y utilizar indebidamente, aunque no tiene porqué ser necesariamente así. El templo, el sacerdocio, incluso las Escrituras de Israel, deben interpretarse en términos del propósito de Dios y alineados con el mismo. La incapacidad de comprender y aceptar el plan de Dios coloca a las personas e instituciones en contraposición con Dios. Aparte de esto, solamente dan la impresión de piedad y fidelidad. La religión de Israel (sus instituciones, costumbres y prácticas) debe abrazarse plenamente cuando se interpreta genuinamente en relación con el propósito redentor de Dios. Jesús choca con los dirigentes de Israel porque articula una comprensión alternativa y rival de la obra de Dios en el mundo. Al levantar a Jesús de entre los muertos, Dios autentifica a Jesús, el Hijo de Dios, como su intérprete autorizado: aquel cuya persona y mensaje demuestran el carácter y propósito de Dios. Por consiguiente, los testigos de Jesús en el libro de Hechos identifican a Israel con la esperanza que Jesús vino a consumar: la salvación, la restauración divina de Israel, que entraña la reunión de las naciones.

3. Cuestiones históricas.

En Lucas 1:1–4 el evangelista dedica su obra a Teófilo, y esto ha llevado a algunos a suponer que Teófilo era el lector que Lucas había previsto o bien un representante de los lectores que esperaba alcanzar. Dado que «Teófilo» en griego podía referirse a un «amante de Dios» (o incluso

«alguien a quien Dios ama»), otros han pensado que Teófilo podía no ser una persona real sino un símbolo de la audiencia de Lucas. Sin embargo, ninguna de estas hipótesis es probable. Teófilo es un nombre corriente a lo largo del período romano. El uso del título «excelentísimo» (Lc 1:3) para una audiencia simbólica no habría tenido sentido. Además, no tenemos pruebas del uso de dedicatorias simbólicas en el mundo de Lucas. Y si bien Lucas claramente muestra un interés en los «temerosos de Dios» en el libro de Hechos, nunca se refiere a ellos como «amantes de Dios». Así pues, casi con toda seguridad, Teófilo era una persona real, aunque esto no debería interpretarse como que Lucas estuviera escribiéndole *a* Teófilo o que Teófilo de algún modo *representase* la «comunidad» de Lucas. Siguiendo los procedimientos estándar de la época, Lucas menciona a Teófilo como su patrocinador, y «patrocinador» no debería confundirse con «audiencia». En un mundo anterior al de la imprenta y sin un mercado del libro desarrollado, la publicación consistía en autores que permitían que sus obras fueran puestas en circulación y copiadas por otros. Por tanto, la tarea de los patrocinadores o mecenas consistía en presentar el libro a su círculo de amigos, de manera que la obra pudiera tener una circulación más amplia (véase Gold). Así pues, cualquier búsqueda del Teófilo histórico sería un callejón sin salida en la búsqueda de la audiencia de Lucas.

En cuanto a la supuesta audiencia de la narración, podemos resumir que habría incluido a los seguidores de Jesús que eran judíos de habla griega, los gentiles y temerosos de Dios; personas familiarizadas con el judaísmo tanto por la sinagoga como por las Escrituras de Israel; personas en general familiarizadas con la geografía del mundo mediterráneo; y personas lo suficientemente educadas como para apreciar el carácter de la retórica de Lucas y la ocasional clase literaria. Más allá de eso, los estudios sobre Lucas no han logrado alcanzar un consenso sobre la identidad de una audiencia determinada (i.e., una comunidad o personas concretas ubicadas en una determinada ciudad o región del Imperio romano) para Lucas-Hechos (véase el repaso en Barton; también Marguerat, 65–84).

En Lucas 1:1–4, Lucas reconoce ser conocedor de otros «relatos» y tradiciones, y deja constancia de su propia actividad investigadora. Si bien no identifica sus fuentes por nombre, parece haber utilizado el Evangelio de Marcos; una o varias fuentes adicionales —fueran estas

orales o escritas, o una combinación de las dos— que compartió con Mateo; y material adicional utilizado solamente por él entre los evangelistas del NT —que igualmente podría ser oral, escrito o una combinación de ambos— que subyace a los relatos del nacimiento (Lc 1–2), porciones importantes del relato del viaje (Lc 9:51–19:48), partes significativas del relato de la pasión (Lc 22–23) y las apariciones pospascuales (Lc 24). Entre sus fuentes también habrían estado las Escrituras de Israel en su versión griega, y estas habrían ayudado no solo a dar forma a su visión teológica, sino también a los patrones mediante los cuales ha conformado su presentación de Jesús.

Si Lucas usó como fuente el Evangelio de Marcos, y suponiendo que Marcos se escribiera en la década de los 70, entonces el Evangelio de Lucas no se puede datar antes de finales de la década de los 70. La última fecha posible para la obra de Lucas viene marcada por la evidencia de su recepción y difusión a partir de mediados del siglo II (para la evidencia, véase Gregory) (véase CANON). En consecuencia, los especialistas suelen datar el Evangelio de Lucas en el período 75–125, y la mayoría ubica su composición en los años 80. Pese a la curiosidad y especulación modernas, Lucas prácticamente no aporta nada en forma de evidencia que nos permita ser más específicos. Esto significa, por un lado, que Lucas no ha ligado su relato a un momento más preciso de la iglesia o del mundo romano y, por otro, que los acontecimientos eclesiales o imperiales ajenos a la narración de Lucas no se pueden tomar como claves fiables ni para datar el Evangelio de Lucas ni para descifrar el significado del relato de Lucas.

4. Conclusión.

Entre los evangelistas del NT, Lucas destaca primera y principalmente por su decisión de continuar la historia de Jesús con la historia de la iglesia primitiva, y luego presentar el conjunto como una narración continua que lleva al lector desde la historia de Israel, pasando por la historia de la vida y misión de Jesús, hasta el efecto dominó del derramamiento del Espíritu Santo en Pentecostés en la vida de la iglesia y su misión. Por lo tanto, la visión narrativa y teológica de Lucas hace hincapié en la continuidad esencial entre Israel y la iglesia, y lo hace identificando al Dios que reúne al pueblo de Dios y los empuja en su misión como el Dios que resucitó a Jesús de los muertos y, ciertamente,

como el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Además, Lucas subraya esta continuidad identificando a los seguidores de Jesús con el pueblo de Dios de antaño. Así pues, por crucial que sea la comprensión y el retrato lucanos de Dios, y por significativa que sea la cristología para el programa literario de Lucas, al final los dos se ponen al servicio de la eclesiología de Lucas. Esto se debe a que el interés básico de Lucas consiste en interpretar fielmente «las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas», de manera que se pueda identificar y conformar el carácter y la vocación del pueblo de Dios, que responde al mensaje de Jesús con vidas convertidas que se distinguen por su fidelidad al mensaje de Jesús.

Véase también ASCENSIÓN DE JESÚS; NACIMIENTO DE JESÚS; CRISTOLOGÍA; MUERTE DE JESÚS; JUBILEO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; RICOS Y POBRES; SALVACIÓN; SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA.

BIBLIOGRAFÍA. *Bibliografías*: **F. Bovon,** *Luke the Theologian: Fifty-five Years of Research (1950–2005)* (2ª ed.; Waco, TX: Baylor University Press, 2006); **J. B. Green y M. C. McKeever,** *Luke-Acts and New Testament Historiography* (IBRB 8; Grand Rapids: Baker, 1994). *Comentarios*: **D. L. Bock,** *Luke* (2 vols.; BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 1994, 1996); **F. Bovon,** *Luke* (3 vols.; Herm; Mineápolis: Fortress, 2002, 2012, 2013) - existe edición castellana: El Evangelio según san Lucas (4 vols.; Salamanca: Sígueme, 1995–2010); **J. T. Carroll,** *Luke: A Commentary* (NTL; Louisville, KY: Westminster John Knox, 2012); **J. A. Fitzmyer,** *The Gospel According to Luke* (2 vols.; AB 28–28A; Garden City, NY: Doubleday, 1981, 1985) - existe edición castellana: El Evangelio según Lucas (3 vols.; Madrid: Cristiandad, 1986–1987); **D. E. Garland,** *Luke* (ZECNT; Grand Rapids: Zondervan, 2011); **J. L. González,** *Luke* (Belief; Louisville, KY: Westminster John Knox, 2010); **J. B. Green,** *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **L. T. Johnson,** *The Gospel of Luke* (SP 3; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991); **A. A. Just Jr.,** *Luke* (ACCS:NT 3; Downers Grove, IL: IVP Academic, 2003); **I. H. Marshall,** *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978); **J. Nolland,** *Luke* (3 vols.; WBC 35A-C; Dallas: Word, 1989, 1993); **R. H. Stein,** *Luke* (NAC 24; Nashville: Broadman, 1992); **R. B. Vinson,** *Luke* (SHBC; Macon, GA: Smyth & Helwys, 2008). *Estudios*: **D. W. Aune,** *The New*

Testament in Its Literary Environment (LEC; Filadelfia: Westminster, 1987) - existe edición castellana: El Nuevo Testamento en su entorno literario (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993); **C. G. Bartholomew, J. B. Green y A. C. Thiselton,** eds., *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation* (SHS 6; Grand Rapids: Zondervan, 2005); **S. C. Barton,** «Can We Identify the Gospel Audiences?» en *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, ed. R. Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 173–94; **Beda el Venerable,** *Homilies on the Gospels* (2 vols.; CSS 110–111; Kalamazoo, Michigan: Cistercian, 1991); **M. F. Bird,** «The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion», *JSNT* 29 (2007) 425–48; **D. L. Bock,** *A Theology of Luke and Acts: God's Promised Program, Realized for All Nations* (BTNT; Grand Rapids: Zondervan, 2012); **P. Borgman,** *The Way According to Luke: Hearing the Whole Story of Luke-Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **F. Bovon,** «The Reception and Use of the Gospel of Luke in the Second Century», en *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation*, ed. C. R. Bartholomew, J. B. Green y A. C. Thiselton (SHS 6; Grand Rapids: Zondervan, 2005) 379–400; **H. J. Cadbury,** *The Making of Luke-Acts* (2ª ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 1999); **H. Conzelmann,** *The Theology of St Luke* (Londres: Faber & Faber, 1960) - existe edición castellana: El centro del tiempo. La teología de Lucas (Madrid: Fax, 1974); **E. Schüssler Fiorenza,** *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Nueva York: Crossroad, 1983) - existe edición castellana: En memoria de ella (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989); **J. A. Fitzmyer,** *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching* (Nueva York: Paulist, 1989); **B. K. Gold,** *Literary Patronage in Greece and Rome* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987); **J. B. Green,** «Good News to Whom? Jesus and the "Poor" in the Gospel of Luke», en *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 59–74; ídem, *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); ídem, ed., *Methods for Luke* (MBI; Cambridge: Cambridge University Press, 2010); ídem, «Luke-Acts, or Luke and Acts? A Re-affirmation of Narrative Unity», en *Reading Acts Today: Essays in Honor of Loveday C. A. Alexander*, ed. S. Walton et al. (LNTS 427; Londres: T & T Clark, 2011) 101–19; ídem, «Healing and Healthcare», en *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, ed. J. B. Green y L. M. McDonald (Grand

Rapids: Baker Academic, 2013a) 330–41; ídem, «Conversion in Luke-Acts: God's Prevenience, Human Embodiment», en *The Unrelenting God: Essays on God's Action in Scripture in Honor of Beverly Roberts Gaventa*, ed. D. J. Downs y M. L. Skinner (Grand Rapids: Eerdmans, 2013b); **A. F. Gregory,** *The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus* (WUNT 2/169; Tubinga: Mohr Siebeck, 2003); **A. F. Gregory y C. K. Rowe,** eds., *Rethinking the Unity and Reception of Luke and Acts* (Columbia: University of South Carolina, 2010); **C. M. Hays,** *Luke's Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character* (WUNT 2/275; Tubinga: Mohr Siebeck, 2010); **H. J. Hornik y M. C. Parsons,** *Illuminating Luke* (3 vols.; Nueva York: T & T Clark, 2003, 2005, 2007); **L. T. Johnson,** *Sharing Possessions: Mandate and Symbol of Faith* (OBT; Filadelfia: Fortress, 1981); **R. J. Karris,** «Women and Discipleship in Luke», *CBQ* 56 (1994) 1–20; **K.-J. Kim,** *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology* (JSNTSup 155; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); **M. Kim-Rauchholz,** *Umkehr bei Lukas: Zu Wesen und Bedeutung der Metanoia in der Theologie des dritten Evangelisten* (Neunkirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008); **K. A. Kuhn,** *Luke: The Elite Evangelist* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2010); **A.-J. Levine y M. Blickenstaff,** eds., *A Feminist Companion to Luke* (Londres: Sheffield Academic Press, 2002); **D. Marguerat,** *The First Christian Historian: Writing the "Acts of the Apostles"* (SNTSMS 121; Cambridge: Cambridge University Press, 2002); **F. Méndez-Moratalla,** *The Paradigm of Conversion in Luke* (JSNTSup 252; Londres: T & T Clark, 2004); **H. Moxnes,** *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (OBT; Filadelfia: Fortress, 1988); **M. S. Parsons y R. I. Pervo,** *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Mineápolis: Fortress, 1993); **J. T. Pennington,** *Reading the Gospels Wisely: A Narrative and Theological Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012); **T. E. Phillips,** «The Genre of Acts: Moving Toward a Consensus?» *CBR* 4 (2006) 365–96; **J. L. Resseguie,** *Spiritual Landscape: Images of the Spiritual Life in the Gospel of Luke* (Peabody, MA: Hendrickson, 2004); **C. K. Rowe,** *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (BZNW 139; Berlín: de Grutyer, 2006); **T. K. Seim,** *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon, 1994); ídem, «Feminist Criticism», en *Methods for Luke*, ed. J. B. Green (MBI; Cambridge: Cambridge University Press, 2010) 42–73; **F. S. Spencer,** *The Gospel of Luke and the Acts of the Apostles* (IBT; Nashville:

Abingdon, 2008); ídem, *Salty Wives, Spirited Mothers, and Savvy Widows: Capable Women of Purpose and Persistence in Luke's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012); **P. E. Spencer,** «The Unity of Luke-Acts: A Four-Bolted Hermeneutical Hinge», *CBR* 5 (2007) 341–66; **G. E. Sterling,** *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NovTSup 64; Leiden: Brill, 1992); **M. Turner,** *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (JPTSup 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); **W. C. Van Unnik,** «Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship», en *Studies in Luke-Acts: Essays Presented in Honor of P. Schubert,* ed. L. E. Keck y J. L. Martyn (Filadelfia: Fortress, 1966) 15–32; **P. Walters,** *The Assumed Authorial Unity of Luke and Acts: A Reassessment of the Evidence* (SNTSMS, 145; Cambridge: Cambridge University Press, 2009); **B. E. Wilson,** *Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts* (Nueva York: Oxford University Press, de próxima aparición); **R. Wuthnow,** *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

J. B. Green

LUZ Y TINIEBLAS

La luz y las tinieblas son dos de los símbolos más antiguos y más universalmente reconocidos en el mundo. Prácticamente todas las culturas y las religiones de la historia han tenido algún sentido de la «luz frente a las tinieblas» como metáfora raíz, un símbolo del bien frente al mal, y la tradición judeocristiana no es ninguna excepción. Por consiguiente, existe un debate acerca de cuál es el trasfondo adecuado que nos permita comprender el uso de las imágenes de «la luz y las tinieblas» en los Evangelios, y en particular en el Evangelio de Juan.

1. Antecedentes
2. Evangelios sinópticos
3. Evangelio de Juan

1. Antecedentes.

La luz y las tinieblas se han conectado con la tradición veterotestamentaria, la secta de Qumrán, la filosofía helenística, la *Hermética* y toda una serie de tradiciones religiosas orientales. Cualquier combinación de estas es posible; del mismo modo, puede ser que la «luz frente a las tinieblas» sea simplemente una metáfora universal

arquetípica que casi todas las culturas entienden, y que no se trate necesariamente de un préstamo concreto. Esto es, la luz y las tinieblas parecen ser símbolos universalmente reconocidos de la permanente lucha entre el bien y el mal.

No obstante, saber apreciar algunos tipos de literatura de las más próximas a los Evangelios resulta útil para comprender el uso de la luz y las tinieblas en esos Evangelios. En el AT encontramos estas imágenes con frecuencia, sobre todo en los relatos de la creación. En Génesis 1 la luz es la primera cosa creada, que se impone al vacío tenebroso. Los salmos de la creación emplean la misma imaginería (e.g., Sal 104). Al pensar en las tinieblas a uno también le viene a la mente una de las plagas de Egipto, que tipifica el mal que ha caído sobre ellos y que contrasta con el frecuente uso de «luz», juntamente con «vida» (e.g., Job 3; Sal 49; Is 53).

Al menos algunas sectas judías llegaron a utilizar la metáfora de la luz frente a las tinieblas en relación con una gran batalla cósmica entre las fuerzas del bien y el mal. Merece la pena mencionar la secta de Qumrán, ya que sus textos a menudo usan las frases «hijos de la luz» e «hijos de las tinieblas» como protagonistas y antagonistas de este conflicto apocalíptico (véase esp. *1QM*; *4QRegla de la Guerra*) (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO).

También nos encontramos con «luz» y «tinieblas» en la filosofía griega (véase, e.g., Platón, *Resp.* 514a-541b; Plutarco, *Adv. Col.* 1114 b). Estos términos se utilizan generalmente para referirse a una iluminación intelectual, que es una especie de «vida» y una ampliación metafórica del significado arquetípico. Uno piensa en la alegoría de Platón de la cueva en la que se nos dice que vivimos en tinieblas en este mundo, pero se nos anima a mirar la luz para entender un camino más perfecto.

2. Evangelios sinópticos.

Los Evangelios sinópticos no usan la metáfora de la «luz» con mucha frecuencia, especialmente si los comparamos con el Evangelio de Juan. «Vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5:14) es un caso típico, junto con los dichos sobre una luz situada sobre una colina (Mt 5:14), una luz en el candelero (Mt 5:15) y alumbrar con la luz propia (Mt 5:16). Aquí se emplea el uso metafórico estándar: la luz es la verdad y la bondad del mensaje de Jesús que los discípulos son responsables de difundir. Los

sinópticos también utilizan «luz» para acompañar la actividad reveladora. La *transfiguración (Mt 17:1–9 par.) incluye imágenes de luz y brillo. Aquí, la luz acompaña el descubrimiento de la identidad de Cristo. De manera parecida, obsérvese Lucas 2:32, donde Simeón declara que Jesús es «luz para revelación a los gentiles».

3. Evangelio de Juan.

El Evangelio de Juan se caracteriza por el uso de dualidades tales como luz/tinieblas, arriba/abajo y carne/espíritu. Este tipo de cosmovisión dualista refleja la creencia en una lucha cósmica entre el bien y el mal. Es en el Evangelio de Juan que la metáfora de la luz y las tinieblas alcanza su cumplimiento pleno en el NT. La metáfora comienza en el prólogo, donde los conceptos de «luz» y *«vida» y **logos* van estrechamente unidos. Casi todos los comentaristas hacen mención de los evidentes ecos de Génesis 1, donde se dice que la luz y la vida fueron creados por la palabra hablada. En el prólogo de Juan, prefigurando el resto de este Evangelio, la Palabra *encarnada trae verdadera luz y vida, conceptos que habitualmente se emparejan y equiparan. También cabe resaltar que la luz «resplandece» (Jn 1:5) y «alumbra» (Jn 1:9), y que «la vida era la luz de los hombres» (Jn 1:4). Así pues, la luz es una entidad activa, algo que trae vida y conocimiento.

El resto del Evangelio de Juan sigue la misma trayectoria. Jesús afirma ser la «luz del mundo» (Jn 8:12; cf. Jn 9:5; 12:46). La luz y las tinieblas están en conflicto, y las personas se encuentran a un lado u otro (Jn 3:19–21), basadas en sus buenas o malas obras. Jesús manda a sus seguidores «andar en la luz» (Jn 12:35) en lugar de en las tinieblas, lo que se convierte en una especie de metáfora ética. No hay término medio; uno está o bien de lado de la luz o bien de lado de las tinieblas. Es aquí que la frase «hijos de la luz» (Jn 12:36) recuerda a lo que se encuentra en Qumrán, reflejando una batalla cósmica entre dos lados muy distintos. La frase «hijos de la luz» solamente aparece aquí en Juan, y tan solo en Lucas 16:8 entre los sinópticos.

Jesús es la fuente de la luz. *Juan el Bautista es un mero testigo de esa luz (Jn 1:6–8), como lo son también aquellos que andan en la luz (cf. Jn 12:35; véase también 1 Jn 1:7), pero ellos mismos no son la luz. Jesús también es capaz de dar luz a los que no tienen ninguna. Consideremos el hombre ciego de nacimiento en Juan 9. A este hombre le falta la vista,

y por tanto también carece de luz (véase CEGUERA Y SORDERA). Jesús restablece la vista del hombre haciendo una declaración sobre traer la luz al mundo (Jn 9:5). Todos estos ejemplos deberían contrastarse con personajes que aparecen en las tinieblas. Nicodemo (Jn 3:2) viene a Jesús de noche, y simbólicamente está en tinieblas; Judas (Jn 13:30) se marcha de noche para entregar a Jesús; Jesús es arrestado en la oscuridad de la noche y el Evangelio nos dice que la turba llevaba «linternas, antorchas y armas» (Jn 18:3). El cuarto Evangelio claramente entiende la historia de Cristo como el desarrollo de un conflicto cósmico entre el bien y el mal, que se expresa en los términos más contundentes como un conflicto entre la luz y las tinieblas.

Véase también CEGUERA Y SORDERA.

BIBLIOGRAFÍA. **R. E. Brown,** *The Gospel According to John I-XII: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 29; Garden City, NY: Doubleday, 1966); **R. A. Culpepper,** *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Filadelfia: Fortress, 1983); **S. R. Garrett,** «Lest the Light in You Be Darkness»: Luke 11:33–36 and the Question of Commitment», *JBL* 110 (1991) 93–105; **J. G. Janzen,** «s“I Am the Light of the World” (John 8:12): Connotations and Context», *Enc* 67 (2006) 115–35; **E. W. Klink,** «Light of the World: Cosmology and the Johannine Literature», en *Cosmology and New Testament Theology*, ed. J. T. Pennington y S. M. McDonough (LNTS 355; Londres: T & T Clark, 2008) 74–89; **G. H. van Kooten,** «The “True Light Which Enlightens Everyone” (John 1:9): John, Genesis, the Platonic Notion of the “True, Noetic Light,” and the Allegory of the Cave in Plato’s Republic», en *The Creation of Heaven and Earth: Re-Interpretation of Genesis 1 in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*, ed. G. H. van Kooten (TBN 8; Leiden: E. J. Brill, 2005) 149–94; **A. Yong,** «”The Light Shines in the Darkness”: Johannine Dualism and the Challenge for Christian Theology of Religions Today», *JR* 89 (2009) 31–56.

C. Hartsock

M

MAESTRO

La autoridad de Jesús como maestro es un tema recurrente en los Evangelios. A menudo la gente se dirige a él como «maestro» y a veces él mismo se designa incluso como «maestro». Visto dentro del contexto del judaísmo, y prestando una cuidadosa atención al marco y las formas de la enseñanza de Jesús, el papel de Jesús como maestro arroja luz sobre la naturaleza de su autoridad, así como sobre el proceso mediante el cual se transmitieron sus enseñanzas como una tradición fiable.

1. Maestro como una manera de dirigirse a Jesús
2. Maestro como autodesignación de Jesús
3. Maestro como posible título de exaltación cristológico
4. La autoridad de Jesús como maestro
5. Marcos de enseñanza
6. Formas de enseñanza
7. Jesús como maestro y la tradición de los Evangelios

1. Maestro como una manera de dirigirse a Jesús.

1.1. Los tratamientos utilizados. En los cuatro Evangelios las personas se dirigen a Jesús como *didaskalos.* El paralelismo en Mateo 23:8 muestra que el vocativo *didaskale* normalmente sirve para traducir el hebreo/arameo *rabbî* («mi grande»). Juan 1:38 hace explícita esta equiparación, que además se ve corroborada por algunas evidencias epigráficas procedentes de Jerusalén en tiempos del NT (CIJ II.1266, 1268–69). En el siglo I *rabbî* todavía no era un título consolidado para quienes habían recibido una formación académica y habían sido ordenados como *escribas, como sí ocurriría más tarde; sin embargo, era el tratamiento que se daba, sobre todo, a los maestros. Los Evangelios reflejan el uso de la palabra en esta primera etapa de su desarrollo. *Rabbûnî* es una variante aramea de *rabbî* que suena todavía a más reconocimiento. En la literatura judía el título *ribbôn* se reserva para *Dios excepto en los *targúmenes.

1.2. Lucas. El evangelista que escribió para no judíos omitió el término *rabbi,* que habría carecido de sentido para sus lectores. *Didaskale* tampoco aparece ni una sola vez como apelativo de los discípulos para dirigirse a Jesús. Aquí Lucas prefiere su propia palabra, *epistatēs,* un

término más general para referirse a un supervisor u oficial. Lucas lo emplea una vez en lugar de *rabbi* (Lc 9:33) y en dos ocasiones en vez de *didaskale* (Lc 8:24, 9:49), que sí aparecen en los incidentes paralelos en los otros dos sinópticos. Esta palabra también se utiliza como tratamiento (*epistata*) dos veces en boca de los *discípulos (Lc 5:5; 8:45) y una por parte de aquellos que buscan ayuda (Lc 17:13). Se ha dado por supuesto que con esta expresión especial Lucas pretendía intensificar la autoridad de Jesús. Sin embargo, puesto que *epistatēs* aparece no solo en el material peculiar de Lucas (Lc 5:5; 17:13) sino también en perícopas que muestran una fuerte influencia de variantes textuales no marcanas (Lc 8:24, 45; 9:33, 49), podría deberse perfectamente al uso en las fuentes de Lucas. Lucas también ha preservado el uso de *didaskale* como una manera que tenían los extraños de dirigirse a Jesús (Lc 7:40; [8:49]; 9:38; 10:25; 11:45; 12:13; 18:18; 19:39; 20:21, 28, 39; 21:7). Por tanto, el tercer evangelista deja claro que si bien Jesús parecía ser un maestro, esta función no agotaba lo que significaba para sus discípulos.

1.3. Mateo. En Mateo, al igual que en Lucas, *didaskale* nunca es utilizado por los discípulos para dirigirse a Jesús. Dos veces en Mateo, en contraste con Marcos, se ha sustituido el término con el más exaltado *kyrie* (Mt 8:25; 17:15; *see* Señor). Allí donde Marcos utiliza el título *rabbi* dos veces, Mateo lo omite en una ocasión (Mt 21:20) y los sustituye con *kyrie* en otra (Mt 17:4). Quizás no se pueda excluir por completo la posibilidad de que Mateo encontrara *mārî* una vez en una fuente semítica donde otros ejemplares decían *rabbî.* No obstante, es más probable que lo que se produzca sea una sustitución intencionada. Según Mateo, Jesús es más que simplemente un maestro para sus seguidores; es el Señor. Esto lo confirma la aparente excepción en la elección de títulos para dirigirse a él: es un discípulo de Jesús, pero también el traidor Judas, quien saluda a Jesús con la designación habitual para un maestro, *rabbi* (Mt 26:25, 49). En Mateo también son los extraños quienes utilizan *didaskale* (Mt 19:16; 22:16, 24, 36), ocasionalmente más que en los paralelos lucanos (véase también Mt 8:19; 12:38).

1.4. Marcos. En Marcos *rabbi* solamente lo utilizan los discípulos (Mc 9:5; 11:21; 14:45); en su lugar, un mendigo ciego llama a Jesús *rabbouni* (Mc 10:51). Tanto los discípulos de Jesús (Mc 4:38; 9:38; 10:35; 13:1) como los extraños (Mc 9:17; 10:17, 20; 12:14, 19, 32) dicen *didaskale.*

1.5. Juan. El cuarto evangelista, al igual que Marcos, presenta un

cuadro no redactado de los distintos tipos de tratamiento para «maestro». *Didaskale* es utilizado por los seguidores (Jn 1:38; 20:16). Los discípulos dicen *rabbi* (Jn 1:38, 49; 4:31; 9:2; 11:8), igual que los extraños (Jn 3:2; 6:25), mientras que una seguidora usa *rabbouni* (Jn 20:16).

2. Maestro como autodesignación de Jesús.

En la perícopa de los preparativos para la Última Cena, que Lucas conocía a través de Marcos y de otra tradición marcadamente semítica, Jesús habla de sí mismo en tercera persona como *ho didaskalos* (Mt 26:18; Mc 14:14; Lc 22:13). El *logion* con forma de proverbio de Mateo 10:24–25 y Lucas 6:40 implica que la relación entre Jesús y sus seguidores era la de un maestro con sus alumnos. A diferencia de la suposición de que Mateo 23:10 es una variante helenizada de Mateo 23:8–9, el análisis formal sugiere dividir Mateo 23:8 en un logion compuesto por tres partes y Mateo 23:9–10 en un logion de cuatro partes. Es probable que juntamente con el envío prepascual de los discípulos (cf. Mc 6:30), Jesús prohibiera a sus discípulos que se dejaran llamar *rabbi*, porque él es su único maestro investido de autoridad (*didaskalos*, Mt 23:8). Mateo 23:9–10 prohíbe a los discípulos someterse a otras autoridades de enseñanza («padres») o asumir ellos mismos tal posición. Tal vez el equivalente semítico de *kathegetēs* en Mateo 23:10 sea el término *môreh* que encontramos en los escritos de Qumrán (*véase* MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO).

3. Maestro como posible título de exaltación cristológico.

La total ausencia de «maestro» como título para referirse a Jesús fuera de los Evangelios habla en contra de considerarlo un primitivo título cristiano de exaltación. Antes de Justino solamente Ignacio de Antioquía (*Efe.* 15.1; *Magn.* 9.1) usa la designación *didaskalos.* Tanto la frecuencia de los títulos para maestro como su aparente supresión cristológica en Mateo y Lucas muestran que aquí nos encontramos con un elemento auténtico de la vida de Jesús. También Josefo llamó a Jesús *didaskalos* (*Ant.* 18.63). El *rabbî* hebreo/arameo apunta más abiertamente a una tradición antigua; fuera de Palestina apenas hay ejemplos epigráficos de ello. Además, aparte de los Evangelios canónicos, en todo el corpus de la literatura cristiana primitiva el concepto solamente aparece atestiguado en un escrito apócrifo (PBerol. 11710). La designación de Jesús como

maestro en los Evangelios no sirve para expresar su estatus exaltado sino para describir la forma exterior de su ministerio.

4. La autoridad de Jesús como maestro.

Si el respetuoso título de *rabbi* ponía a Jesús al mismo nivel que otros escribas, sus propias afirmaciones iban mucho más lejos. Así lo sentían sus propios contemporáneos (Mc 1:21–22 par.). Jesús no se arrogaba simplemente una autoridad profética (*véase* Profeta y profecía) sino mesiánica (*véase* Cristo), primero de una manera oculta y luego bastante abiertamente dentro del círculo íntimo de sus discípulos (Mc 8:27–30). Varios grupos judíos esperaban que el mesías fuera a enseñar en la plenitud de la sabiduría de Dios. Esto se desprende tanto de los targúmenes (*Tg. Gn.* 49:10–11; *Tg. Is.* 53:5, 11) como de los escritos apocalípticos (1 *Enoc* 46:3; 49:3–4; 51.3), esenios (CD VI, 11; VII, 18; 4Q174 1 I, 11; 4Q534; 4Q541; 11Q13 18–20, cf. *TestJud* [A] 21:1–4; *TestLev* 18:2–6), *samaritanos (*Memar Marqa* 4:12, cf. Jn 4:25) y rabínicos (e.g., *Midr. Sal* 21:90a) (*véase* Tradiciones y escritos rabínicos). Esta pretensión también se aprecia claramente en varias de las palabras de Jesús (Mt 11:16–19, 25–26; 12:42; 23:37–39 par.; Mt 11:28–30). Por lo tanto, él no consideraba que sus palabras estuvieran al mismo nivel que las de otros maestros judíos, sino que les atribuyó una validez escatológica (Mt 7:26–29; 24:35; Mc 8:38 par.). Esto fue un incentivo para que los seguidores de Jesús, ya en la etapa prepascual, tomaran sus declaraciones más importantes y las guardaran en lo profundo de sus mentes.

5. Marcos de enseñanza.

5.1. Enseñanza en las sinagogas. El establecimiento de *sinagogas facilitó la instrucción de las masas del pueblo en la Ley. También proporcionó un marco para que participaran en la adoración del *sábado (GBL 3.1507–12). En tiempos de Jesús cada judío adulto podía tomar parte en el culto de adoración dirigiendo la *oración y la lectura de las Escrituras, además de ofreciendo una interpretación de las mismas. La formación para poder hacer esto se impartía en el sistema escolar básico, único en su época (GBL 3.1410–14), donde se enseñaba a los jóvenes a leer y escribir a partir de las Sagradas Escrituras, generalmente por parte de la persona que supervisaba las actividades que tenían lugar en la sinagoga (m. *Šabb.1:3–4;* cf. Lc 4:20). En el judaísmo del Segundo

Templo saber leer y escribir no era una cuestión de pertenecer a la clase alta, sino de ser piadoso. La frecuente pregunta de Jesús: «¿No habéis leído [i.e., en las Escrituras]?» (Mc 2:25; Mt 12:5; Lc 10:26 etc.), el incidente con la mujer sorprendida en adulterio y su escritura sobre el suelo (Jn 8:6, 8), así como su lectura del profeta Isaías en la sinagoga de Nazaret (Lc 4:16) demuestran que Jesús sabía leer y escribir. En las sinagogas, los varones tenían acceso a al menos los pergaminos más importantes de las Escrituras (Pentateuco, Isaías, Salmos) para poder prepararse para el culto de adoración. Era algo natural que Jesús enseñara en el marco de la sinagoga, tanto a través de la interpretación de la lectura sabática de la *Ley y los Profetas (Lc 4:16–21) como conjuntamente con la preparación del servicio religioso.

5.2. Los debates con los escribas. No existen pruebas de que Jesús, como Pablo (Hch 22:3), estudiara a los pies de algún escriba, aunque habría escuchado las enseñanzas de algunos rabinos en las sinagogas o en los atrios del templo. Jesús tampoco era alumno de Juan el Bautista. Aunque no había recibido una formación académica formal, Jesús fue aceptado como participante en el debate por otros escribas, que en aquella época no pertenecían en su totalidad (ni mucho menos) a la secta de los *fariseos (e.g., Mc 12:13–34 par.). El idioma cotidiano de *Galilea probablemente era el arameo, mientras que en *Jerusalén y Judea el hebreo medio también era un idioma que se hablaba. Parece probable que los debates entre escribas se llevaran a cabo en la llamada lengua sagrada hebrea. También había judíos piadosos que vivían en Jerusalén y hablaban en griego (Hch 9:29, *hellēnistai)*. En consecuencia, es posible que el propio Jesús algunas veces debatiera y enseñara en griego. En cualquier caso, traducir su enseñanza no suponía un problema especial en una Palestina que era marcadamente bilingüe, cuando no trilingüe (*véase* Idiomas de Palestina).

5.3. Proclamación a las masas. Mientras que los principales rabinos enseñaban en lugares prefijados y por regla general se dedicaban tan solo a un círculo escogido de discípulos, Jesús se parecía a *Juan el Bautista y a otros predicadores proféticos al dirigir su proclamación al pueblo en general (e.g., Mc 3:7–8 par.). Con vistas a dirigirse a las multitudes Jesús también enseñó al aire libre en lugares muy transitados, como la orilla noroccidental del mar de Galilea. Sin embargo, esto no excluye estancias temporales en Capernaum y

convertir un edificio que pertenecía a la familia de Pedro en una especie de centro de enseñanza (Mt 4:13; 9:1; Mc 1:29; 2:1–2). Jesús se diferenció fundamentalmente de los predicadores celotes de la revolución (*véase* Movimientos revolucionarios) en que no dirigió su llamada al *arrepentimiento y el discipulado a las masas, sino a los individuos que formaban parte de esas masas (Mc 1:16–20; Lc 9:57–62 par.). El tema principal de la proclamación pública de Jesús fue el mensaje del *amor de Dios y la inminente manifestación de su reino soberano (*véase* Reino de Dios, reino de los cielos).

5.4. La instrucción de los discípulos. De entre un número mayor de seguidores, Jesús llamó a un círculo de hombres que le acompañaron constantemente y aprendieron de él tanto por lo que decía como por su ejemplo (Mc 3:13–19 par.). Por este motivo estos seguidores fueron designados «discípulos» (heb. *talmidîm,* gr. *mathētai*). A diferencia de las antiguas escuelas rabínicas, la iniciativa de hacerse miembro del grupo recaía exclusivamente en el propio Jesús. El vínculo con él era tan absoluto que la relación con otro maestro quedaba descartada (Mt 23:9–10). Jesús infundió en sus *discípulos normas para su vida comunitaria y para tratar a quienes se encontraban fuera de su círculo. También los envió a desarrollar su propia misión de predicación, preparándolos para ello con instrucciones especiales (Mt 10; Mc 6:6–11; Lc 9:1–5; cf. Lc 10:1–12). Aquellos que escuchaban a los mensajeros de Jesús (heb. *šĕlûhîm,* gr. *apostoloi;* Mc 3:14 [א, B], Lc 6:13; cf. Mt 10:16; Lc 10:3) esperaban que fueran capaces de transmitir las características básicas de la enseñanza de su maestro en sus propias palabras. Tras ser rechazado su llamamiento al arrepentimiento en Galilea, Jesús (recordando a Is 8:16–17) se retiró a su círculo íntimo de los Doce (Jn 6:66–69) (*véase* Apóstol). A ellos les reveló su condición de mesías y el camino del sufrimiento sustitutivo por el pecado (Mc 8:27–32 par.; 10:35–45 par.). De este modo los Doce llegaron a ser transmisores especialmente cualificados de la enseñanza de Jesús tras la primera Pascua de resurrección (cf. Hch 1:21–26; 2:42; 6:4). Si uno se pregunta a qué antigua escuela de enseñanza se parece más el grupo de discípulos de Jesús, la mejor respuesta probablemente sea a aquellos círculos de seguidores asociados a los profetas del AT. También existen similitudes con las antiguas escuelas rabínicas. Por otro lado, solamente cabe establecer una comparación remota con los círculos que se formaban en

torno a los filósofos *cínicos ambulantes. En general, sin embargo, el grupo de seguidores de Jesús, con su orientación totalmente peculiar, se remonta a la *autoridad mesiánica de Jesús (*véase* Mesías).

6. Formas de enseñanza.

6.1. Interpretación de la Escritura. Aparte del relato abreviado del sermón en la sinagoga en Lucas 4:21–27, los sinópticos no conservan ejemplos extensos de las interpretaciones que Jesús hacía de la Escritura. Los sermones completos no resultaban adecuados para ser reproducidos oralmente de forma refinada, y los autores sinópticos declinaron crear uno por sí mismos. No obstante, independientemente de las citas directas, las palabras de Jesús están repletas de alusiones a las Escrituras (*véase* Antiguo Testamento en los Evangelios, el; Tipología). En la escuela y la sinagoga debió de haber aprendido extensas secciones del AT de memoria. Esto era prácticamente una necesidad, en parte debido a que los textos hebreos carecían de vocales y solamente al ser memorizados podían recitarse sin errores y con el énfasis adecuado. Ocasionalmente encontramos métodos de interpretación (como la deducción de lo más pequeño a lo más grande, e.g., Mt 10:29–31) que también se hallan en la exégesis rabínica; otros pasajes recuerdan a la exégesis de Qumrán o esenia (Mt 11:2–6 // Lc 7:18–23; cf. 4Q521). Aparentemente la familia extensa de Jesús no pertenecía ni a los fariseos ni a los esenios, sino a círculos de antiguos jasidim que se encontraban detrás de obras como los *Testamentos de los Doce Patriarcas* y partes de la tradición enóquica (cf. Jds 14).

6.2. Sumarios de enseñanza. Con el objeto de recalcar los principios básicos de su enseñanza en las mentes de extraños y discípulos por igual, Jesús se valió de otra técnica ya desarrollada por los profetas del AT. Resumió dichos breves en declaraciones escuetas construidas a modo de poema (heb. *māšāl,* gr. *parabolē).* Para ello hizo uso del paralelismo (*parallelismus membrorum)* o quiasmo. Pero al traducir sus dichos nuevamente al arameo o al hebreo vemos que también aprovechó ayudas nemotécnicas como el ritmo y la rima o la aliteración y la asonancia. Jesús a menudo llamó la atención sobre la importancia de tales resúmenes a través de la fórmula introductoria *«amén», típica suya, o mediante la exhortación a «escuchar». Las palabras de Jesús también eran recordadas fácilmente debido a su viveza y a su frecuente

uso de recursos retóricos como la paradoja, la hipérbole, los enigmas, el contraste, la ironía o el énfasis.

6.3. Parábolas. Si bien muchas de las declaraciones de Jesús fueron formuladas en forma de resúmenes de un sermón o debate, en otras ocasiones las presentó ante sus oyentes para que las consideraran (cf. Mt 13:24, 31). Las más dignas de mención son aquellas perícopas conocidas habitualmente como *parábolas. Incluso estas no las soltó ad hoc, sino que muestran signos, al igual que las otras formas antes citadas, de ser formulaciones muy deliberadas y condensadas. La ilimitada alegorización de las parábolas de Jesús fue, sin duda, un error. Una comparación con las parábolas judías muestra, no obstante, que las descripciones metafóricas de cuestiones espirituales gozaban de una amplia circulación. No presentaba dificultades en un contexto religioso (e.g.) relacionar la mención de siervos con los profetas (Mc 12:1–11 par.). Las parábolas de Jesús son textos orales tan densamente formulados que resulta legítimo interpretarlos prestando mucha atención a cada uno de los detalles individuales. Los dichos de Jesús que llamamos parábolas normalmente son más extensos que los resúmenes de enseñanza mencionados en la sección anterior. Esto ayuda a explicar porqué existe más divergencia en el enunciado en la transmisión de estas parábolas.

6.4. Parábolas actuadas. Siguiente el precedente profético, Jesús también enseñó a menudo de esta forma tan memorable. Un ejemplo sería la *señal del templo (Mc 11:13–17 par.) o la maldición de la higuera (Mc 11:12–14). Es necesario considerar una serie de milagros (e.g., las curaciones en sábado) no solo como misericordiosos actos de ayuda sino también como parábolas actuadas. Cuando los discípulos fueron enviados se aseguraron de haber contado tales acciones, así como incidentes ilustrativos del ejemplar comportamiento de Jesús. Por lo tanto es altamente probable que antes de la primera Pascua de resurrección ya se estuvieran transmitiendo no solo las palabras de Jesús, sino también los comienzos de una tradición histórica. La instrucción a través de historias ejemplares era una costumbre arraigada tanto en las escuelas helenísticas, en forma de *chreiai,* como más tarde con los rabinos (*maʿăśîm*) (*véase Chreia*/Aforismo).

6.5. Memorización y la primera tradición oral y escrita. Los resúmenes de enseñanzas y parábolas eran formas que deliberadamente

pretendían preservar memorias; eran textos orales que se recordaban con facilidad. Alrededor del ochenta por ciento de los dichos de Jesús adoptan la forma del *parallelismus membrorum*. Como predicador itinerante, Jesús los repitió muchas veces. Estos se habrían quedado grabados fácilmente en las mentes de los oyentes. Además, tal como prueba el ejemplo del Padrenuestro (Lc 11:1–4), uno podría incluso suponer que los discípulos de Jesús aprendieron algún material suyo de memoria de un modo bastante directo. Aprender a través de la memorización era un método pedagógico básico en el *judaísmo del siglo I (Filón, *De Somn.* 1.105; Josefo, *Ant.* 4.210; *Apion.* 2.178), así como en el conjunto de la antigüedad, tanto a nivel académico elemental como avanzado. La mayoría de los devotos de Jesús seguían viviendo allí donde le escuchaban, no viajaban con él. Para ellos se hacía todavía más acuciante la necesidad de contar con un cuerpo de enseñanza que pudiese ser recordado en ausencia del maestro. En el círculo de simpatizantes residentes es posible que las palabras de Jesús ya estuvieran fijadas por escrito desde antes de la Pascua de resurrección (Ellis, 242–47).

7. Jesús como maestro y la tradición de los Evangelios.

La crítica de las formas clásica (M. Dibelius, R. Bultmann) evaluó la tradición sinóptica empleando la analogía de las tradiciones populares descontroladas. Sin embargo, al comienzo de la tradición evangélica estuvo Jesús como el maestro mesiánico de sus discípulos. También en otros sentidos tenemos todos los motivos para pensar que la tradición sobre Jesús no admitirá que se la trate como una tradición folclórica fluctuante. Fue transmitida dentro de la iglesia primitiva en forma de una tradición de escuela, un cuerpo de información enseñado y aprendido (1 Cor 11:23–26; 15:1–8). Tanto en la mente popular como científica de hoy en día se ha extendido la noción romántica que considera a Jesús y sus discípulos como gente de pueblo sin educación. Esta valoración no tiene en cuenta el papel que jugaban entre los judíos piadosos de la época la enseñanza y el aprendizaje. Hechos 4:13 expresa el punto de visto altanero de la clase gobernante de Jerusalén. No dice nada sobre la competencia de los discípulos de Jesús —algunos de los cuales ya habían sido discípulos de Juan el Bautista (Jn 1:35–39; cf. Hch 1:21–22)— para transmitir la tradición. Desde el punto de vista

contemporáneo el cristianismo primitivo, al igual que el judaísmo, funcionaba más bien como una filosofía que como una religión. Por esta razón los maestros desempeñaron un papel importante en la iglesia apostólica (Hch 13:1; 1 Cor 12:28–29; Ef 4:11; Sant 3:1). Esto es especialmente así por lo que se refiere a la transmisión de las tradiciones. Quizás Mateo tenía presente a tales maestros cristianos cuando registró palabras de Jesús como las que aparecen en Mateo 13:52; 23:8–10, 34–36.

Se han hecho intentos por minimizar la importancia de la enseñanza y el aprendizaje haciendo referencia a la conciencia profético-escatológica que imperaba entre los discípulos de Jesús y la iglesia apostólica. Pero el ejemplo de Qumrán denota lo poco que la orientación hacia el fin de los tiempos excluye el manejo metódico de la Escritura y la transmisión educada de los textos. La tradición oral puede lograr mucho cuando se transmite (1) por medio de un grupo de tamaño limitado usando (2) técnicas efectivas desde el punto de vista nemotécnico. Ambos requisitos se cumplieron en el caso de la tradición evangélica a través de la forma adoptada por las palabras de Jesús y de la existencia del círculo de discípulos. Tanto en el caso de la antigua crítica de las formas, como en el de algunas teorías más recientes sobre la memoria social, debemos hacer hincapié en que, especialmente en los Evangelios sinópticos, no solo oímos la voz de los discípulos de Jesús sino la voz del propio maestro.

Véase también CHREIA/AFORISMO; CRÍTICA DE LAS FORMAS; HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS; ESCRIBAS.

BIBLIOGRAFÍA. **G. Baltes,** *Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung* (WUNT II/312; Tubinga: Mohr Siebeck, 2011); **D. L. Bock,** «The Words of Jesus in the Gospels», en *Jesus Under Fire,* ed. M. J. Wilkins y J. P. Moreland (Grand Rapids: Zondervan, 1995) 73–100 - existe edición castellana: Jesús bajo sospecha (Terrassa: CLIE, 2008); **S. Byrskog,** *Jesus the Only Teacher* (ConBNT 24; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1994); **D. M. Carr,** *Writing on the Tablet of the Heart* (Oxford: Oxford University Press, 2005); **D. A. deSilva,** *The Jewish Teachers of Jesus, James, and Jude* (Oxford: Oxford University Press, 2012); **J. T. Dillon,** *Jesus as a Teacher* (Bethesda: International Scholars Publications, 1995); **E. E. Ellis,** *Prophecy and Hermeneutic* (Grand Rapids: Eerdmans,

1979); **P. Foster,** «Educating Jesus», *JSHJ* 4 (2006) 7–33; **B. Gerhardsson,** *The Reliability of the Gospel Tradition* (Peabody, MA: Hendrickson, 2001); **J. A. Grassi,** *Teaching the Way* (Washington, D.C.: University of America, 1982); **M. Hengel,** *The Charismatic Leader and His Followers* (Nueva York: Crossroad, 1981); **C. Hezser,** *Jewish Literacy in Roman Palestine* (TSAJ 81; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001); **M. S. Jaffee,** *Torah in the Mouth* (Oxford: Oxford University, 2001); **J. Jeremias,** *New Testament Theology,* Vol. 1 (Londres: SCM, 1971) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1973); **J. P. Kealy,** *Jesus the Teacher* (Denville, NJ: Dimension Books, 1978); **C. Keith,** *Jesus' Literacy* (LNTS 413; Nueva York: T & T Clark, 2011); **R. K. McIver,** *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels* (SBLRBS 59; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011); **A. Millard,** *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Sheffield: Sheffield Academic, 2000); **G. Mussies,** «Jesus' Idiolect», *TD* 26 (1978) 254–58; **R. Riesner,** *Jesus als Lehrer* (3ª ed; WUNT II/7; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988); ídem, «From the Messianic Teacher to the Gospels of Jesus Christ», en *Handbook for the Study of the Historical Jesus,* Vol. 1, ed. T. Holmén y S. E. Porter, Vol. One (4 vols.; Leiden: Brill, 2011) 405–46; **H. Schürmann,** *Jesus-Gestalt und Geheimnis* (Paderborn: Bonifatius, 1994); **R. H. Stein,** *The Method and Message of Jesus' Teachings* (ed. rev.; Louisville: Westminster John Knox, 1994); **M. J. Wilkins,** *Dicipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel* (2ª ed.; Grand Rapids: Baker, 1995); **A. Zimmerman,** *Die urchristlichen Lehrer* (2ª ed.; WUNT II/12; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988).

R. Riesner

MANDAMIENTO

Puesto que Jesús era un judío fiel a su tradición, su compromiso con los mandamientos de *Dios es comprensible y algo que cabría esperar. Tan importantes eran estos mandamientos para él que explicó que ninguno debía cambiarse o quebrantarse (Mt 5:18–19). Esta actitud es perfectamente comparable con las nociones judías prevalentes en la misma época. «Mandamientos» (heb. *miṣwōt*) aparece 180 veces en el AT y se utiliza por primer vez en Génesis 26:5 con Abraham. Con el tiempo, el judaísmo (Rabí Akiba) concluyó que había 613 mandamientos de parte de Dios, que formaban el centro de la piedad religiosa y frecuentemente se organizaban en torno al Decálogo. En tiempos de

Jesús no era extraño ver tumbas y sarcófagos judíos marcados con la inscripción griega «uno que amaba los mandamientos». Este es el mismo sentimiento que encontramos en el Salmo 119:97. A la edad de trece años, se esperaba que Jesús fuera responsable de conocer y obedecer los «mandamientos» de Dios (*m. ʾAbot* 5:25). (En la tradición judía posterior el Talmud formalizó el deber de los varones de trece años, pero no fue hasta la Edad Media cuando evolucionó el conocido ritual del Bar Mitzvá, mediante el cual un niño se convertía en un «hijo de los mandamientos»).

1. Uso
2. Autenticidad
3. Mateo y Marcos
4. Lucas
5. Juan
6. Resumen

1. Uso.

El término más habitual para representar la idea de un «mandamiento» (particularmente de un mandamiento de Dios) es la palabra griega *entolē*. En la mayoría de los casos la LXX utiliza *entolē* para traducir el hebreo *miṣwâ* (de la raíz *ṣwh*). En el NT *entolē* se emplea sesenta y siete veces, veintiséis de ellas en los Evangelios. La forma verbal, *entellō* («mandar»), aparece once veces en los Evangelios.

«Mandamiento» se encuentra a lo largo de todos los Evangelios (Mateo 6x; Marcos 6x; Lucas 4x; Juan 10x), y en la mayoría de los casos, con pocas excepciones (Lc 15:29; Jn 11:57), se refiere a un mandamiento vinculante y autoritativo de Dios. Cuando se utiliza el término en los sinópticos es únicamente en relación a tres pasajes: (1) el debate sobre la contaminación ritual (Mt 15:1–20 // Mc 7:1–23); (2) el joven rico y Jesús (Mt 19:16–22 // Mc 10:17–22 // Lc 18:18–23); y (3) la discusión sobre el mandamiento más importante (Mt 22:34–40 // Mc 12:28–34 // Lc 10:25–28). Tres de estos usos son secundarios (Lc 1:6; 15:29; 23:56), y don son singulares: un discusión sobre el *divorcio (Mc 10:5), y un uso en el *Sermón del Monte (Mt 5:19). Las diez veces que Juan emplea el término son importantes y requerirán de un tratamiento individualizado.

2. Autenticidad.

Incluso los críticos escépticos de los Evangelios confían en la

autenticidad de muchos de estos dichos de Jesús. Apuntan a múltiples testimonios porque en concreto el mandamiento del *amor aparece en Marcos, Q y Juan. Pero en la actualidad estos argumentos se han trasladado al tema del contexto. En los debates modernos sobre la autenticidad de las palabras y los hechos de Jesús los especialistas trabajan por reconstruir el contexto del *judaísmo del siglo I A. D. y allí encuentran una plataforma convincente para los dichos de Jesús. Y aquí muchos han considerado que las discusiones de Jesús sobre la fidelidad a la ley y sus mandamientos son coherentes con los debates judíos del siglo I A. D.

El uso de la ley veterotestamentaria en Qumrán, así como en la literatura apócrifa y pseudoepigráfica, Filón y *Josefo, indican que el judaísmo estaba debatiendo la naturaleza de la piedad fiel dentro de su marco legal (así opinan Esser; Schrenk; Sanders; Keener, 1999; France). Muchos maestros buscaban una norma global con la que poder orientar la vida, mientras que otros dedicaban ímprobos esfuerzos a catalogar y sopesar mandamientos concretos. Los primeros se mostraban dispuestos a discutir las «grandes leyes» que pudieran regir la vida por completo, y aquí la discusión a menudo pasaba a centrarse en la importancia de Deuteronomio 6:5 y Levítico 19:18, dos textos citados por Jesús en Marcos 12:29–31. E. P. Sanders dice: «La ley debía interiorizarse, llevarse al corazón y observarse de forma natural porque el corazón era justo» (Sanders, 213). Por otro lado, algunos trabajaban para cuantificar y medir los detalles de la observancia legal (para ejemplos, véase Keener 1999, 551). Y este esfuerzo finalmente dio lugar a la Misná, un tratamiento exhaustivo de la casuística ética judía (*véase* Tradiciones y escritos rabínicos).

Tal vez esta sea nuestra percepción más básica sobre algo que le preocupaba a Jesús. Estaba dispuesto a participar en este debate, a expresar su opinión y sin duda a mantener una controversia pública con sus oponentes. En Mateo 23, por ejemplo, se muestra crítico con aquellos que sopesan el valor de mandamientos concretos (juramentos relacionados con el templo o su oro [Mt 23:16]). Y emplea el vocabulario de esta discusión para señalar que si de lo que se trata es de los asuntos «mayores» y «menores», entonces han perdido de vista lo más importante: la *justicia, la *misericordia y la *fe: principios elevados que para él eran esenciales para una vida dedicada a la *ley (Mt 23:23).

Rechazó a quienes relajaban los mandamientos «menores» (aquellos considerados menores en una especie de balanza moral [Mt 5:19]) y criticó a los que elaboraban casuísticas morales. Puede que pensara que estos intereses perseguían un objetivo equivocado. Se esperaba que sus seguidores lograran alcanzar una justicia que excediera a la de los «escribas y fariseos» (Mt 5:20). Estaba dispuesto a enseñar que una vida edificada en torno a los mandamientos de Dios tenía un centro organizador, y solo cuando se descubría este hecho se podía hallar una completa justicia.

Pero uno de los sellos de autenticidad se puede encontrar en las marcas distintivas que diferenciaban a Jesús. En cada uno de los Evangelios (así como en los escritos de Pablo) el mandamiento del amor tomado de Levítico 19:18 es elevado más allá de lo que podríamos esperar. No se conocen citas concretas del versículo antes de los Evangelios, pero eran habituales las alusiones al mismo entre los maestros judíos (Dunn; Keener 2009; Meier). Jesús tomó este versículo y lo colocó en el centro de su enseñanza.

3. Mateo y Marcos.

Los dos primeros Evangelios se parecen mucho en la forma de tratar la ley y sus mandamientos, y ambos contienen tres pasajes muy similares. El interés de Mateo por la ley es bien conocido. Él es el único, por ejemplo, que utiliza el término *anomia* («iniquidad») como una exhortación a aquellos que voluntariamente ignoran los mandamientos de Dios (Mt 7:23; 13:41; 23:28; 24:12). En Mateo, cada uso de *entolē* se refiere a un mandamiento de Dios, y su interés en la justicia (*dikaios* [17x]) casi dobla a los demás Evangelios. Por tanto, en estos dos evangelios, y especialmente para Mateo, la obediencia a los mandamientos de Dios es fundamental para el significado del *discipulado. Probablemente este sea un eco del entorno judío que conforma el contexto de Jesús y su ministerio.

3.1. Contaminación ritual (Mt 15:1–20 // Mc 7:1–23). Cuando se acercan a Jesús (Mateo: *fariseos y *escribas; Marcos: fariseos) con asuntos relacionados con la contaminación ritual (en este caso las manos sin lavar), su objeción indica su preocupación principal. Según Jesús, el objeto de la ley no es ofrecer una legislación amplia con todos los detalles (a la que se refiere como «vuestra tradición»), porque en esta

misma legislación el mandamiento se puede pasar completamente por alto el más auténtico mandamiento de Dios. Marcos explica la obsesión ritual con la pureza de los utensilios que tan conocida era en esta época (Mc 7:3–4). Comenzando sobre el 150 a. C. y finalizando aproximadamente en el 70 A. D., el judaísmo estaba profundamente comprometido con los lavamientos rituales y las normas sobre pureza (*véase* Puro e impuro). Mateo detalla que incluso un mandamiento del Decálogo se puede anular mediante una tradición que rodea su intención (Mt 15:5–6). La desviación más interesante de Mateo con respecto a Marcos es su omisión de Marcos 7:19: «Esto decía, haciendo limpios todos los alimentos» (cf. Mt 15:18–20). Esto podría reflejar perfectamente la sensibilidad de Mateo sobre el valor perenne de la ley y tradición judías (cf. Mt 5). Sin embargo, Mateo es cauto con el peligro de promover la ley como un fin en sí mismo. Mateo 23, aunque no se refiere a *entolē*, comparte este mismo espacio conceptual. Jesús se enfada cuando ve que los deseos de Dios se pueden circunvalar al tiempo que se cree profundamente en la legislación religiosa («tradiciones»). En ambos Evangelios se deja claro este punto. Mateo lo resume así: «¿Por qué también vosotros quebrantáis el mandamiento de Dios por vuestra tradición?» (Mt 15:3). El texto de Marcos se parece: «Porque dejando el mandamiento de Dios, os aferráis a la tradición de los hombres» (Mc 7:8). Aquí el mandamiento de Dios es una indicación para la vida que no puede ser anulada o compendiada por la legislación humana.

3.2. El joven rico (Mt 19:16–22 // Mc 10:17–22; Mt 19:16-22 [// Lc 18:18–23]). El segundo uso de *entolē* aparece en la perícopa (compartida también por Lucas) de un hombre rico que pregunta sobre la vida eterna. Su pregunta se centra en la particularidad de sus actos en la vida: «¿Qué debo hacer?» Cuando Jesús le remite a «los mandamientos», la cuestión sigue sin estar clara. Los «mandamientos de Dios» deberían ser el centro de sus energías, y en este caso Jesús recita una porción del Decálogo. La siguiente pregunta de aquel hombre deja entrever que está buscando precisamente ese tipo de prescripción ética que Jesús no le va a dar. La orden de Jesús («Vende todo lo que tienes y sígueme») revela nuevamente la respuesta típica de Jesús. El mandamiento de Dios es un mandamiento global, no una serie de fórmulas.

Que el Decálogo no se puede utilizar como una lista moral casuística

queda claro en la versión mateana de la historia. Cada lista termina con el quinto mandamiento, pero entonces Mateo añade Levítico 19:18 («ama a tu prójimo como a ti mismo») en la lista de Jesús. Este es el trampolín para la posterior enseñanza de Jesús. Dar los bienes a los pobres está basado en el principio más elevado de amar al prójimo.

3.3. El más grande mandamiento (Mt 22:34-40 // Mc 12:28–34 [// Lc 10:25–28]). Indudablemente el uso más importante de *entolē* se encuentra en la discusión sinóptica de la pregunta del maestro de la ley sobre «el más grande» o «el más importante» de los mandamientos. Marcos ofrece un tratamiento extenso que se parece mucho a Mateo. El paralelo de Lucas es una combinación con la historia del joven rico (Mc 10:17–22). Lucas habla de un maestro de la ley que pregunta sobre la vida eterna. Si bien Mateo/ Marcos y Lucas inician la perícopa de forma distinta, los tres relatos desembocan en el mismo resultado.

Aquí el trasfondo de la casuística moral resulta fundamental, especialmente para Mateo y Marcos. Los maestros judíos solían probarse unos a otros con preguntas como esta, y en este caso se le presenta a Jesús un clásico dilema de la ley. No cabe duda de que no todas las leyes podían ser igualmente importantes: algunas debían tener «más peso» y otras ser «más ligeras» (cf. *m. ʾAbot* 2:1; en *b. Menaḥ.* 43b Rabí Meir discute la importancia de descuidar hilos de determinados colores en los bordes rituales que se unían a las túnicas).

El peligro de este tipo de especulación moral a la que invitaba el maestro de la ley es que crea una jerarquía ética que sopesa los detalles más insignificantes de la conducta religiosa. Puede que algunos mandamientos de Dios gocen de una injustificada primacía sobre los demás. Por lo tanto Jesús prosigue hacia los «principios fundamentales». En Mateo 23:23 utiliza un lenguaje habitual en esta clase de discusiones: ciertamente hay asuntos de mayor peso que merecen una especial atención. Jesús encuentra ese peso en el mandamiento del amor. Toma el llamado doble mandamiento del amor —el amor a Dios y el amor al prójimo— de Deuteronomio 6:5 y Levítico 19:18, respectivamente. En Mateo el texto sigue a la LXX casi al pie de la letra.

Los dos mandamientos no eran infrecuentes entre los maestros judíos (*TestIs* 5:2: «Ama al Señor y a tu prójimo» [también *TestIs* 7:6]; *TestDan* 5:3: «A lo largo de toda vuestra vida, amad al Señor y amaos unos a otros con un corazón verdadero»). El primer mandamiento deriva de

Deuteronomio 6:4 y formaba parte de la sagrada Shemá, el credo que recitaban los judíos piadosos dos veces al día. Tal amor hacia Dios era la clave para cumplir toda la ley. El segundo mandamiento (amar al prójimo) venía de Levítico 19:18. Aquí en el Evangelio los dos están conectados mediante el principio rabínico de *gezerah shavah* («igual categoría»), en virtud del cual se podían conectar dos textos a través del uso que hacían de una palabra en común. En este caso se trataba del imperativo amar.

La enseñanza distintiva de Jesús se encuentra en su conclusión. Marcos dice así: «No hay otro mandamiento mayor que estos» (Mc 12:31 TNIV). Mateo escribe: «De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas» (Mt 22:40). Lucas no ofrece ninguna conclusión a modo de refuerzo. Este «mandamiento del amor» de Jesús se convierte en el principio básico de su enseñanza (véase Mt 5:43) e indudablemente era recordado como lo más característico de él. En Romanos 13:9 Pablo cita el Decálogo precisamente tal como lo hace Jesús en estos versículos y a continuación hace el mismo resumen: «El que ama a su prójimo ha cumplido la ley».

Mateo en concreto subraya la importancia del mandamiento y la obediencia. Su presentación de Jesús comienza con una abierta comparación con Moisés, el gran legislador (Mt 5:17–20), y acaba con la exhortación de Jesús: «Obedeced todo lo que os he mandado». Si el doble mandamiento del amor estaba en el corazón de la ética de Jesús, Mateo no dista mucho de los énfasis que se observan en el Evangelio de Juan. La búsqueda de la ley y su justicia debe centrarse en un profundo amor a Dios y un profundo amor los unos por los otros.

4. Lucas.

Sorprende que se le preste tan poco atención a este motivo en el Evangelio de Lucas (con la excepción de la historia del joven rico en Lc 18:18–23 [véase el apartado 3.2]). El término *entolē* no forma la base de un mandamiento ético. Se refiere a la ley de una forma genérica (Lc 1:6; 23:56) o bien hace referencia a una orden dada por una persona a la siguiente (Lc 15:29; cf. Lc 4:10). Lucas sabe de la discusión sobre el «doble mandamiento» y la menciona (Lc 10:27), pero no insiste en todas sus implicaciones, como sí hacen Marcos y Mateo. Tal vez a su audiencia no le preocupan los debates rabínicos que ocupan un lugar tan destacado

en los otros autores de los Evangelios.

Pero es a Lucas a quien le debemos la representación más enternecedora del mandamiento del amor. Tras la discusión sobre el mayor de los mandamientos (Lc 10:25–28), Lucas ofrece la historia del Buen Samaritano (Lc 10:29–37) como ejemplo por excelencia de lo que significa mostrar este amor que se manda tener en Levítico 19. Finaliza con Jesús diciendo: «Ve y haz tú lo mismo».

5. Juan.

La palabra *entolē* goza de una atención especial en Juan. La propia vida de Jesús fue vivida en obediencia al mandamiento de Dios (Jn 10:18; 12:49–50; 15:10b; cf. Jn 14:31). Pero en vez de citar un mandamiento de Dios, el cuarto Evangelio nos proporciona mandamientos de Jesús. Este es un desarrollo natural, dada la elevada *cristología de Juan. En el pensamiento joánico, obedecer a Jesús es lo mismo que obedecer al Padre. La obediencia a los mandamientos de Jesús también es una prueba de cómo le aman los discípulos (Jn 14:15, 21; 15:10). Pero sobre todo, el mandamiento del amor (haciéndose eco del énfasis de los sinópticos) ocupa el centro de lo que Jesús exige y es un argumento constante en el discurso de despedida joánico (Jn 13:34; 15:12, 17). «Este es mi mandamiento: Que os améis unos a otros, como yo os he amado» (Jn 15:12).

En Juan 13:34 Jesús se refiere a este como un «mandamiento nuevo». Había poco de nuevo en la idea de que los creyentes devotos se amarían los unos a los otros (véase Lv 19:18), pero lo novedoso es que Jesús es la fuente de este mandamiento, y su vida es el modelo de cómo debería ser practicado. El amor del que Jesús es modelo es un amor que pone su vida por el otro (Jn 10:11, 15, 17–18). En consecuencia, el mandamiento de Jesús tiene que ver con un amor sacrificial que no solo respeta las necesidades del prójimo sino que también sufre por él.

6. Resumen.

El modo que tenía Jesús de tratar el mandamiento de Dios subrayaba sistemáticamente los primeros principios de la fidelidad a la intención original de Dios y una vida moldeada por una devoción disciplinada más que por la obediencia a un catálogo de órdenes. Como es típico en él, en Marcos 10:1–9 su respuesta sobre el divorcio subvierte las tradiciones que evitan el mandamiento de Dios al referir a los fariseos al primer

mandamiento de Dios en Génesis. En la mayoría de los casos (y esto se observa especialmente en las parábolas) Jesús promueve una vida religiosa para sus seguidores basada en una vida que se expresa a través del amor.

Este doble mandamiento del amor es lo que caracteriza su enseñanza en la memoria de la iglesia primitiva. En la ética cristiana la «ley del amor» sin duda dio forma a lo distintivo del modo que tenían los primeros cristianos de concebir sus obligaciones morales. La «ley del amor» evolucionó y se convirtió en un mandato establecido directamente por Jesús que marcaría el discipulado cristiano (Jn 13:34–35; Rom 13:8–10; Gal 5:14; Sant 2:8; *Did.* 1:2; 2:7; *Bern.* 19:5; *Ev. Tom.* 25).

Véase también DIVORCIO; ÉTICA DE JESÚS; JUSTICIA, RECTITUD; LEY; AMOR, MANDAMIENTO DEL AMOR.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison Jr.,** «Mark 12:2831 and the Decalogue», en *The Gospels and the Scriptures of Israel*, ed. C. A. Evans y W. R. Stegner (JSNTSup 104; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 270–78; **M. Bockmuehl,** *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003); **R. F. Collins,** «Commandment», *ABD* 1:1097–99; ídem, «Matthew's ἐντολαί: Towards an Understanding of the Commandments in the First Gospel», en *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. van Segbroeck (3 vols.; BETL 100; Lovaina: Leuven University Press, 1992) 2:1325–48; **J. Crossley,** «Mark 7:1–23: Revisiting the Question of "All Foods Clean,"» en *The Torah in the New Testament: Papers Delivered at the Manchester-Lausanne Seminar of June 2008*, ed. M. Tait y P. Oakes (LNTS 410; Londres: T & T Clark, 2009); **J. D. G. Dunn,** *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **H. H. Esser,** «ἐντολή», *NIDNTT* 1:331–39; **N. Filip,** «The Double Commandment of Love in Lc 10:27: A Deuteronomistic Pillar or Lukan Redaction of Mc 12:29–33?» en *Scriptures in the Gospels*, ed. C. M. Tuckett (BETL 131; Lovaina: Leuven University Press, 1997) 559–70; **R. T. France,** *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); **D. A. Hagner,** *Matthew 1–13* (WBC 33A; Dallas: Word, 1993); **R. B. Hays,** *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation; A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996); **C.**

Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); ídem, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **M. Limbeck,** «ἐντολή», *EDNT* 1:459–60 - existe edición castellana: Diccionario exegético del Nuevo Testamento, I (Salamanca: Sígueme, 1998); **W. Loader,** *Jesus' Attitude Towards the Law: A Study of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); ídem, «Attitudes to Judaism and the Law and Synoptic Relations», en *New Studies in the Synoptic Problem: Oxford Conference, April 2008; Essays in Honour of Christopher M. Tuckett*, ed. P. Foster et al. (BETL 239; Lovaina: Peeters, 2011) 347–69; **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 4: *Law and Love* (New Haven: Yale University Press, 2009) 478–646 - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo IV: Ley y amor (Estella: Verbo Divino, 2010); **E. P Sanders,** *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Filadelfia: Trinity Press International, 1992); **G. Schrenk,** «ἐντολή, ἐντέλλομαι», *TDNT* 2:544–46; **K. Snodgrass,** «Matthew and the Law», en *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies*, ed. D. R. Bauer y M. A. Powell (SBLSymS 1; Atlanta: Scholars Press, 1996) 99–127.

G. M. Burge

MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

Los manuscritos del mar Muerto constan de aproximadamente novecientos rollos que datan del siglo III a. C. hasta el siglo I A. D., y que fueron descubiertos en el desierto, en la orilla noroccidental del mar Muerto, no lejos de Masada. Durante los siglos transcurridos desde el período del Segundo Templo se han descubierto otros rollos en la región, pero este artículo se centra en los hallados en las once cuevas cercanas a Qumrán desde el redescubrimiento de la primera cueva en 1946/47.

1. La importancia de los manuscritos del mar Muerto para el estudio de los Evangelios
2. Panorámica general de los manuscritos del mar Muerto
3. Los manuscritos del mar Muerto y las Escrituras
4. Conversaciones teológicas en los manuscritos del mar Muerto

1. La importancia de los manuscritos del mar Muerto para el estudio de los Evangelios.

Los MMM fueron compuestos, copiados y coleccionados de diversas

maneras por miembros de un movimiento en desarrollo que se denominaba a sí mismo la *Yaḥad* («comunidad»), los que han accedido a una «nueva alianza» (CD-B XIX, 33–34; 1QS I, 16; cf. Lc 22:20) y forman un grupo dedicado al estudio, interpretación y fiel puesta en práctica de sus escrituras. Las descripciones que contienen los MMM de la fe y práctica de los suyos se solapa en algunos puntos con las descripciones de los *saduceos, zelotes, *fariseos y cristianos judíos que se encuentran en el NT y en las fuentes clásicas griegas y latinas. Sin embargo, el solapamiento mayor se produce con las descripciones de los *esenios que aparecen en los escritos de Filón, *Josefo y Plinio del siglo I A. D. Los puntos de contacto más importantes son las descripciones de los esenios, algunos de los cuales vivían en una comunidad en el desierto, cerca del mar Muerto, mientras que otros habitaban en las ciudades; algunos eran célibes y otros estaban casados. Antes de la iniciación se exigía un período de prueba de dos a tres años. Cuando menos algunos de ellos mantenían una cierta distancia con el *templo y promovían formas de culto alternativas. La mayoría no era militarista, y algunos practicaban un tipo de comunidad de bienes.

Afirmaciones contradictorias de tipo sensacionalista e incluso ficticio sobre el contenido de los MMM han servido tanto para despertar esperanzas como temores en cuanto al impacto potencial que podrían tener los rollos para la interpretación del Jesús histórico y los Evangelios; sin embargo, estas, unidas a las afirmaciones contrarias y descargos de responsabilidad, a menudo han contribuido más a confundir que a iluminar. Por ejemplo, los rollos bíblicos podían presentarse como «prueba» de la fiabilidad de la Biblia o como «refutación» de su autoridad, dependiendo de la selección de textos, el manejo de las variantes y las iniciativas de los escribas. Entre las teorías conspirativas más destacadas está la que sugiere que la «iglesia» hizo lo posible por mantener en secreto los MMM debido al daño potencial que podían causar a la fe cristiana.

Dicho esto, aunque los MMM no mencionan ni a Jesús ni a *Juan el Bautista, y pese a que no se encontraron copias del NT en las cuevas, estos textos tienen un gran valor para aquellos estudiantes de las Escrituras cuyo interés va mucho más allá que una superficial «prueba» o «refutación» de los Evangelios. A medida que los miembros de esta secta se iban distanciando progresivamente de otros grupos judíos, su

identidad se fue vinculando cada vez más a las interpretaciones y aplicaciones distintivas y diferenciadoras de sus escrituras. No obstante, siguió existiendo un universo de ideas compartido que fue heredado por Jesús y sus seguidores. Un estudio cuidadoso de las similitudes y diferencias entre los MMM y los Evangelios sitúa a Jesús y a los autores de los Evangelios dentro de las dinámicas conversaciones y controversias teológicas en curso.

2. Panorámica general de los manuscritos del mar Muerto.

Fue durante un período de violencia política en Oriente Medio, en 1946–1947, cuando un pastor beduino que andaba detrás de una cabra redescubrió el primero de los más de novecientos MMM en una cueva cercana a Khirbet Qumrán, unos 13,5 kilómetros al sur de Jericó. Posteriores investigaciones hasta el año 1956 sacaron a la luz rollos en un total de once cuevas distintas. Actualmente se han publicado prácticamente todas las fotografías y transcripciones de los rollos, la mayoría de ellos en los cuarenta volúmenes que componen la edición oficial, la serie *Discoveries in the Judaean Desert* [Descubrimientos en el desierto de Judea] (DJD; la referencia a los números de línea de los MMM que aparecen en este artículo siguen el sistema que se encuentran en esa serie). Hoy día siguen apareciendo periódicamente traducciones y comentarios, pero gran parte de la labor de interpretación de los rollos sigue aguardando a que estudiantes y expertos le presten una mayor atención.

La *Yaḥad* de Qumrán era una comunidad de escribas que elaboraban manuscritos; en el lugar se encontraron mesas enlucidas y tinteros, y la presencia de lengüetas y lazos en la cueva 8 sugiere que al menos algunos de los rollos se prepararon en Qumrán. La mayoría de las composiciones sectarias y copias de manuscritos preexistentes se adaptaban a las «prácticas de los escribas de Qumrán», caracterizadas por un sistema de ortografía *plene* («completo») que incorporaba letras vocales adicionales. Sin embargo, la comunidad también coleccionaba rollos copiados en otros lugares y traídos a Qumrán por sus miembros.

Textos representativos, tanto sectarios como anteriores al establecimiento de la secta, procedentes de muchas fechas distintas en lo que respecta a su composición, se pueden dividir más o menos según su género. De los 944 rollos, 211 son «bíblicos» (206 en hebreo, con

porciones arameas en Daniel y Esdras; 5 en griego) y 733 «extrabíblicos» (608 en hebreo; 118 en arameo; 7 en griego). La distinción entre «libros bíblicos» — aquellos que más tarde serían canonizados tanto dentro de la BH como del AT protestante— y «libros extrabíblicos», aunque anacrónica, resulta familiar y conveniente. El número de copias que se han recuperado puede servir como indicador de la importancia relativa que tenía cada texto para la comunidad: Salmos (34), Deuteronomio (30), Isaías (21), Génesis (20), Éxodo (17), Levítico, (15), Números (8), Daniel (8), Profetas Menores (8), Ezequiel, (6), Jeremías (6), Rut (4), Job (4), 1–2 Samuel (4), Lamentaciones (4), Jueces (3), 1–2 Reyes (3), Eclesiastés (3), Josué (2), Proverbios (2), 1–2 Crónicas (1), Esdras (1), Cantar de los Cantares (1), Nehemías (0) y Ester (0). *Jubileos* (15) y algunos de los libros que forman *1 Enoc* (20) puede que hayan sido recibidos como escritura autoritativa en Qumrán, mientras que la ausencia del libro de Ester, por ejemplo, y los escasos restos de 1–2 Crónicas y otros libros históricos parece indicar que se les tenían una consideración algo menor. Recopilados junto con salmos bíblicos en el gran *Rollo de los Salmos* (11Q5) se encuentran aquellos que anteriormente se conocían por el salterio griego (Sal 151) y los manuscritos siríacos (Sal 154–155), así como algunos salmos no canonizados en ninguna tradición.

Entre la rica colección de cánticos, oraciones y liturgias incluidos en los MMM están aquellos escritos en primera persona y expresados en forma de oración. Los *Hodayot*, o *Himnos de acción de gracias* (1QHa; 1Q35; 4Q427; 4Q428; 4Q429; 4Q430; 4Q431; 4Q432), revelan una espiritualidad íntima y una identificación personal con los salmistas y profetas bíblicos. En repetidas ocasiones, el autor expresa acciones de gracias en medio del sufrimiento, la pérdida, la enfermedad, los ataque de los enemigos y las traiciones de los amigos. Salmos atribuidos a Salomón y David (11Q11) proclaman autoridad sobre los *demonios, mientras *Exorcismo* (4Q560) nombra a demonios tanto masculinos como femeninos, como los «demonios debilitantes», el «demonio de la fiebre», el «demonio de los temblores» y el «demonio del dolor de pecho» (cf. Mt 12:22–24; Mc 9:14–29; 10:46–52; Lc 4:38–39; 8:26–39). Otros salmos se atribuyen a David y Manasés (4Q380; 4Q381) y en los cánticos de *Barki Napshi* («Bendice, oh alma mía») (4Q434; 4Q435; 4Q436; 4Q437; 4Q438) se entrelazan escrituras con nuevas expresiones de alabanza: por

ejemplo, «Bendice al Señor, oh alma mía, “porque ha librado la vida del pobre” y al humilde no ha rechazado… ha prestado atención a la súplica de los huérfanos pidiendo ayud… multiplicando sus misericordias… los ha salvado» (fragmento de 4Q434 1 I, 1–8 [cf. Jr 20:13; Lc 1:46–55, 68–79]).

Las *Oraciones litúrgicas* (1Q34; 4Q507; 4Q508; 4Q509 + 4Q505) debían recitarse en el Día de la Expiación y en la fiesta de las Semanas (*véase* Fiestas), las *Oraciones diarias* (4Q503) por la mañana y por la noche, y los *Cánticos del sacrificio sabático* (4Q400; 4Q401; 4Q402; 4Q403; 4Q404; 4Q405; 4Q406; 4Q407; 11Q17) durante los holocaustos del *sábado, llevando así al adorador a unirse a los *ángeles adoradores. Las *Palabras de las luminarias* (4Q504; 4Q505; 4Q506) son oraciones pidiendo perdón y muestran la aceptación de la disciplina de Dios hacia los adoradores como el escogido de Dios, el hijo «primogénito» (cf. Mt 12:18; Lc 9:35;). El *Rollo de la Guerra* (1QM) es una liturgia dramatizada de la guerra escatológica repleta de banderas y bendiciones en la que los «Hijos de la Luz» luchan contra los «Hijos de las Tinieblas» junto a decenas de miles de ángeles (cf. «hijos de la luz» que no andan en tinieblas en Jn 12:35–36, y el papel escatológico de los ángeles en la separación de los malos de los justos en Mt 13:49–50). *Maldiciones* (4Q280) y *Bendiciones* (4Q286; 4Q287; 4Q288; 4Q289 [cf. 1QS II, 1–18]) servían para recordarles a este sacerdocio redefinido a quiénes debían bendecir y a quiénes maldecir (cf. Dt 27–28; *bendiciones y ayes en Mt 5:3–12; 23:13–36; Lc 6:20–26).

Las escrituras de la comunidad también se interpretaban en diversos tipos de comentarios, reelaboraciones narrativas y escritos parabíblicos. En el *Peser o comentario a Habacuc* (1QpHab) las citas del profeta bíblico van seguidas de un peser, una interpretación actualizadora y a veces escatológica. Por ejemplo, al hombre «justo» y al hombre «impío» se los interpreta como referencias al «Maestro de Justicia» y al «Sacerdote Impío» (probablemente el sumo sacerdote) (1QpHab I, 13 [cf. Hab 1:4b]). Los comentarios sobre Génesis (4Q252; 4Q253; 4Q254; 4Q254a) contienen pesarim con reelaboraciones interpretativas de pasajes seleccionados. Así, por ejemplo, se esperaba que el mesías justo que debía venir, el Vástago de David, cumpliera la bendición pronunciada sobre Judá (4Q252 V, 2–3; cf. Gn 49:10; Mt 22:42; Jn 7:42). Mientras tanto, *Testimonia* (4Q175) anticipa la venida de un profeta como Moisés

(cf. la aparición de *Moisés y *Elías en Mt 17:3–4; Mc 9:4–5; Lc 9:30–33), una «estrella» (cf. Mt 2:2) y un «cetro» representan a un rey mesiánico y a un futuro sacerdote, y *Tanhumim* (4Q176) trata de consolar a los oprimidos y abandonados con su colección de pasajes de consuelo.

Otros textos tienen una orientación apocalíptica. Habitualmente relacionados con Enoc (4Q201; 4Q202; 4Q204; 4Q205; 4Q206; 4Q207; 4Q208; 4Q209; 4Q210; 4Q211; 4Q212), y más adelante conservados en porciones de *1 Enoc*, estos escritos pretenden revelar asuntos relacionados tanto con los orígenes como con los últimos tiempos, desde el origen del mal hasta el juicio escatológico y la restauración al final de los tiempos (cf. Mt 25:31–46). El *Libro de los gigantes* (1Q23; 1Q24; 2Q26; 4Q203; 4Q530; 4Q531; 4Q532; 4Q533) registra las pesadillas de gigantes que le piden a Enoc que interceda por ellos; sin embargo, Enoc responde con un mensaje de juicio por sus actos de derramamiento de sangre y violencia (cf. Gn 6:1–5, 11–13). *Nueva Jerusalén* (1Q32; 2Q24; 4Q554; 4Q554a; 4Q555; 5Q15; 11Q18) visualiza un nuevo templo que supera incluso las dimensiones del templo que aparece en Apocalipsis (cf. Jn 2:13–22). *Melquisedec* (11Q13) prevé la llegada de un «Melquisedec» sacerdotal que anunciará el *jubileo; cuando se ejecutaría el juicio de Dios, los cautivos serían liberados y se haría expiación por los «Hijos de la Luz» en este Día de la Expiación escatológico, el «año del favor de Melquisedec» (cf. Lc 4:16–30). The *Apocalipsis arameo* (4Q246) anuncia la llegada de un *«hijo de Dios», un «hijo del Altísimo» (cf. Mt 4:3; Mc 5:7; Lc 1:32; Jn 5:25).

Otros textos importantes ofrecen interpretaciones legales y directrices para la vida comunitaria. El *Documento de Damasco* (CD-A; CD-B; 4Q266; 4Q267; 4Q268; 4Q269; 4Q270; 4Q271; 4Q272; 4Q273) exhorta a los expiados y perdonados «miembros de la nueva alianza» (CD-A VI, 19 [cf. Lc 22:20]) a que se mantengan firmes con vistas a recibir la vida eterna (CD-A III, 1320). Puesto que en este catálogo concreto se incluyen normas sobre la actividad sexual y el alumbramiento, así como castigos por quejarse de las «madres» de la congregación, es posible que el *Documento de Damasco* abordara el movimiento de la *Yaḥad* en términos más generales, incluidas las mujeres, de las que la comunidad de Qumrán era una plantación enclavada en el desierto. La *Regla de la Comunidad* (1QS; 4Q255; 4Q256; 4Q257; 4Q258; 4Q259; 4Q260;

4Q261; 4Q262; 4Q263; 4Q264; 4Q264a; 5Q11) servía como manual de instrucción para enseñarle a los sectarios a buscar a Dios «con todo su corazón y toda su alma» y a hacer todo lo mandado a través de Moisés, tal como se interpretaba en la *Regla de la comunidad* (1QS I, 1–3). En ella aparecen descripciones de la iniciación, la ceremonia anual de renovación de la alianza, una enseñanza sobre los dos espíritus que impulsan a realizar acciones buenas y malas, e instrucciones sobre cómo vivir juntos en verdad, humildad y benignidad (1QS V, 3–4). La *Carta haláquica* (4Q394; 4Q395; 4Q396; 4Q397; 4Q398; 4Q399) contenía «algunas de las obras de la ley», tales como normas sobre los sacrificios y restricciones para los extranjeros, castrados, ciegos y sordos en relación con el santuario (4Q394 8 III, 6-IV, 4) (cf. relatos de *sanidades de Jesus y la invitación a los discapacitados en Mt 11:4–5; Mc 7:37; Lc 14:13).

También encontramos ejemplos de literatura sapiencial entre los MMM. La «Necedad» es la antítesis de la Sabiduría en forma de mujer en *La mujer demoníaca* (4Q184). A la sabiduría se accede concretamente a través de la Torá en *Ben Sira* (2Q18) en contraste con una interpretación esotérica de la pobreza y los misterios de la existencia a los que solamente se puede acceder mediante una revelación divina especial en *Misterios* (1Q27; 4Q299; 4Q300; 4Q301) e *Instrucción* (1Q26; 4Q415; 4Q416; 4Q417; 4Q418; 4Q418a; 4Q418c; 4Q423). Entre los textos sapienciales se halla un Targum arameo de Job (11Q10) y una copia de las *Bienaventuranzas* (4Q525), que consta de ocho bienaventuranzas seguidas por una más extensa (cf. Jesús como la fuente implícita de sabiduría en las bienaventuranzas de Mt 5:3–12; cf. Lc 6:20–23). Los perseguidos siguen la Torá del Altísimo y no abandonan la sabiduría en 4Q525. Estas bienaventuranzas prometen felicidad para el presente e insinúan la dicha futura, en contraste con las palabras de Jesús que esperan que las bendiciones se cumplan más explícitamente al final de los tiempos.

3. Los manuscritos del mar Muerto y las Escrituras.

Los MMM revelan un abanico más amplio de «escrituras» autoritativas del que encontramos en cualquier Biblia hoy en día. Algunos de los escritos poseían una autoridad permanente y atemporal, mientras que la autoridad de otros era más transitoria, y estaba más estrechamente relacionada con las épocas y los lugares en los que fueron compuestos. El

número mismo de interpretaciones distintas que encontramos entre los MMM da fe del profundo amor que los miembros de la *Yaḥad* profesaban por sus escrituras. Para ellos la revelación de Dios a través de sus diversos antepasados todavía perduraba e insuflaba aire en su tiempo, y al interpretar esta revelación para una nueva generación, los escribas prolongaban y ampliaban la autoridad de estos textos. Algunos ejemplos de esta sección están tomados de G. J. Brooke, J. J. Collins y C. A. Evans (véase la bibliografía).

3.1. Escritura y autoridad. Uno de los parámetros que sirve para medir el grado de autoridad de cada libro bíblico es el número de veces que se le cita. Comparados con el NT, donde el libro más citado es el de los Salmos, seguido de Isaías, Deuteronomio, Éxodo y Génesis, los rollos extrabíblicos citan con mayor frecuencia a Isaías, seguido de Salmos, Deuteronomio, Números y Génesis. Por el contrario, los libros históricos aparecen citados muy pocas veces en los MMM. En ocasiones las citas van precedidas de fórmulas que siguen patrones que ya aparecen en textos reconocidos como Escritura: «Como está escrito: "Preparad el camino del Señor en el desierto, enderezad un camino en el desierto para nuestro Dios el Señor, enderezad un camino en el desierto para nuestro Dios"» (1QS VIII, 13–14, citando Is 40:3; cf. 1QS IX, 19–20). Aquí tenemos un buen ejemplo de la práctica de los rollos sectarios y de los Evangelios de actualizar la Escritura profética de distintas maneras como autoexpresión de su identidad. Juan el Bautista, el que moraba en el desierto, es identificado como la voz que llama desde el desierto (Mt 3:1–6; Mc 1:1–4; Lc 3:1–6; Jn 1:19–23), mientras los miembros de la *Yaḥad* se concebían a sí mismos como los elegidos que habían sido llamados a salir al desierto, donde «pagaban» por la iniquidad y se preparaban para la venida de Dios (1QS VIII, 1–14; cf. Is 40:1–3). Aunque puede que el «desierto» también se interpretara metafóricamente (*véase* Montaña y desierto), el hecho de desplazarse físicamente al desierto habría servido para convertir nuevamente la metáfora en algo literal y legitimar la afirmación que se hacía del cumplimiento de Isaías 40:1–3.

La rescritura de las Escrituras era una práctica que ya estaba arraigada en el período del Segundo Templo, posiblemente legitimada por ejemplos en los que las versiones «original» y «actualizada» coexistían como escritura autoritativa (Ex 20:1–17; 34:1; Dt 5:1–22). Al

relacionar sus propias interpretaciones con Moisés u otros personajes y textos bíblicos, los intérpretes podían incluirse en la tradición profética de expresar de manera auténtica las tradiciones de la Escritura, incluso pretendiendo estar escribiendo una nueva y autoritativa escritura (cf. Mt 5:17–48). Las variaciones entre la escritura ya reconocida y la interpretación iban desde las relativamente menores que observamos en la *Paráfrasis del Pentateuco* (4Q158; 4Q364; 4Q365; 4Q365a; 4Q366; 4Q367), a las rescrituras más significativas del *Rollo del templo* (11Q19), pasando por la sustancial reinterpretación que encontramos en el *Génesis Apócrifo* (1QapGen ar). El gran número de reelaboraciones de Génesis, Éxodo y Deuteronomio servía para honrar y otorgarle autoridad a la tradición original. Tal vez la decisión de incluir en las Escrituras cuatro *Evangelios distintos en lugar de un solo relato armonizado podría entenderse dentro de este contexto.

Los sectarios establecieron conexiones intertextuales entre sus escrituras. Al instruir a los miembros de la alianza sobre cómo se debían o no presentar acusaciones contra otros miembros, el *Documento de Damasco* cita fragmentos de Levítico 19:16–18 y apela a Nahum 1:2 para reafirmar que Dios mismo se ocuparía de la venganza (CD IX, 2–8; cf. Mt 18:15–20 con Lv 19:17; Dt 19:15). Es posible que se relacionaran combinaciones concretas de textos bíblicos con una determinada postura sobre una cuestión. Por ejemplo, cuando los fariseos le preguntaron a Jesús por una interpretación de Moisés que era más «indulgente» hacia los hombres que querían *divorciarse y despedir a sus esposas, Jesús apeló a Génesis 1:26; 7:9 en apoyo de un punto de vista «más estricto» (Mt 19:3–12; Mc 10:2–12). El *Documento de Damasco* también apela a Génesis, añadiendo otros textos bíblicos en apoyo de su propio punto de vista «estricto»: «El fundamento de la creación es: "varón y hembra los creó" [Gn 1:27] (…) aquellos que entraron en el arca "fuero de dos en dos" [Gn 7:9] (…) en cuanto al Líder está escrito: "no tomará para sí muchas mujeres" [Dt 17:17]» (CD-A IV, 19-V, 2).

Importar textos probatorios de las Escrituras era otra práctica habitual. La «estrella» que iba a salir de Jacob y el «cetro» que se levantaría de Israel (Nm 24:17) eran interpretados como el «Intérprete de la Ley» y el «líder [davídico] de toda la nación» que había de venir (CD VII, 16–21 [cf. Mt 2:2; obsérvese también Is 7:14; 11:1; Jr 31:15; Miq 5:2 en el relato de la infancia de Mateo]). Desde su punto de vista,

lo que los profetas bíblicos habían predicho por fin se estaba cumpliendo o estaba a punto de cumplirse (cf. Lc 24:27; Jn 5:45–47). Los textos probatorios también se situaban dentro de nuevos contextos que resultaban claramente discordantes con sus contextos originales, una práctica hermenéutica aparentemente aceptable para los sectarios. Mientras Habacuc 1:13 se queja del silencio de Dios, el intérprete matiza el texto y encuentra en él tanto a los traidores como al escogido de Dios (1QpHab V, 6–12; cf. Os 11:1 [«De Egipto llamé a mi hijo»] en Mt 2:14–15; cf. Jr 31:15 en Mt 2:17–18). La importación de todo el contexto original no era necesaria para una interpretación «correcta» porque se creía que Dios revelaba el «significado oculto» de las Escrituras a los intérpretes inspirados, los profetas de ese tiempo.

3.2. Personajes autoritativos cambiantes. En los textos arameos personajes como Enoc (*1 Enoc*), Noé (*Génesis Apócrifo*) y Leví (*Documento de Leví arameo*) aparecen como receptores y transmisores autoritativos principales de la revelación divina. En *Jubileos,* obra escrita en hebreo, la revelación divina que reciben estos tres personajes se vuelve a contextualizar en el seno de una revelación ampliada dada a Moisés en el monte de los Sinaí (*Jub*. 1:1). Por tanto, la autoridad pasa a un valor más seguro como es Moisés y los textos relacionados con él. En el NT las enseñanzas de Moisés fueron recontextualizadas dentro de la enseñanza de Jesús, quien habla explícitamente de su propia autoridad: «Oísteis que fue dicho… Pero yo os digo» (Mt 5:17–48). Para los cristianos primitivos, Jesús sustituyó a Moisés como el revelador autoritativo principal, y la reinterpretación de Moisés que hizo Jesús se convirtió en Escritura.

4. Conversaciones teológicas en los manuscritos del mar Muerto.

Los sectarios discreparon vehementemente de un grupo de Jerusalén al que llamaban «los que buscan la adulación» (CD-A I, 18–19; 4Q163 23 II, 10–11; 1QHa X, 15). Estos, también conocidos como los mentirosos «constructores del muro» y «revocadores con yeso» (CD-A VIII, 12–13; CD-B XIX, 2425 [cf. Mt 23:27–28]), eran probablemente los fariseos (cf. los relatos de conversaciones entre Jesús y los fariseos elaborados de manera que destaque su papel de adversarios en Mt 22:15–46; Mc 12:13–17; Lc 20:20–26). Otros adversarios de la *Yaḥad* incluían al «Sacerdote Impío», el «Hombre de la mentira», los Kittim y los «Hijos de

las Tinieblas». Sin embargo, no toda comunicación entre dirigentes de movimientos distintos era un diálogo entre adversarios. La *Carta haláquica* es conciliadora y expresa cierta esperanza en que su interpretación de «algunas de la obras de la Ley» pudiera servir como beneficioso correctivo para el otro grupo (4Q398 14–17 II, 2–4). En los Evangelios también hay algunas conversaciones que fueron más amables: por ejemplo, el joven rico (Mt 19:16–22; Mc 10:17–22; Lc 18:18–23), el escriba (Mc 12:28–34) y Nicodemo (Jn 3; 7:50–52). Aunque los MMM se caracterizan por exhibir una mayor coherencia teológica que el conjunto de la literatura del Segundo Templo, no existía uniformidad. Las preguntas teológicas seleccionadas a continuación están tomadas de textos procedentes de la historia general de la *Yaḥad*, y si bien las respuestas no se daban necesariamente de forma simultánea, sí es cierto que reflejan un abanico de perspectivas.

4.1. ¿Cómo se comunica Dios con su pueblo? Existía una conversación en ocasiones tirante entre los diversos textos sobre los modos en que el pueblo de Dios podía recibir un conocimiento y una revelación especiales. Si bien las Escrituras eran la fuente más evidente (véase el apartado 3), los textos astrológicos muestran que algunos judíos estudiaban las estrellas, interpretando los truenos de diversos signos del zodíaco como presagios de violencia, hambre y enfermedad (4Q318; cf. 4Q208; 4Q209; 4Q210; 4Q211). Los ángeles podían transmitir conocimiento, tanto dañino como beneficioso (*1 En.* 1–11), y fue un ángel el que dictó la historia de Israel a Moisés (*Jub.* 1:27; 2:1). Se consignan sueños y visiones, como los sueños de Noé de un juicio escatológico a través del fuego (e. g., 1QapGen ar XIII-XV). Por último, el significado de las Escrituras era revelado a intérpretes sacerdotales inspirados que actualizaban las palabras proféticas bíblicas y explicaban los misterios del conocimiento de Dios a sus seguidores (1QpHab II, 7–10; 1QHa XX, 14–16). En comparación, el nacimiento de Jesús fue revelado por el medio más importante en que los judíos entendían que Dios podía comunicarse con su pueblo: mediante una señal en las estrellas (Mt 2:1–2), actualizando la interpretación de los profetas bíblicos (Miq 5:2 in Mt 2:5–6), a través de ángeles y sueños (Mt 1:20; Lc 1:26–38; 2:9–14) y de un discurso inspirado por el Espíritu Santo y puestos en boca de un sacerdote (Lc 2:25–35).

4.2. ¿Quién es el verdadero pueblo de Dios? El lenguaje que

anteriormente se había aplicado a todo Israel se aplicaba ahora exclusivamente a este «remanente» que heredaría la tierra (CD-A I, 4–8) como la «intachable y verdadera casa de Israel» (1QS VIII, 9), un lenguaje que dejaba traslucir una mentalidad particularmente «sectaria». En 1QS VIII, 1–10a la comunidad se identificaba a sí misma como la eterna plantación (cf. Jn 15:1–11), el templo (cf. Mt 26:61; Jn 2:19–21), el sacrificio aceptable (cf. Jn 1:29, 36), el muro y la piedra angular probados (cf. Is 28:16; Mt 21:42–43; Mc 12:10; Lc 20:17). Como «Hijos de la Luz», se distinguían de los «Hijos de las Tinieblas» (1QS III, 13; 1QM I, 1; cf. Mt 5:14; Lc 16:8; Jn 1:1–9; 12:36) y habían escogido el «Camino», viviendo literal y figuradamente en el desierto como una comunidad penitente y bautizadora (1QS IX, 17–22; V, 13–14; cf. Is 40:3; Mt 3:1–2; Mc 1:2–4; Lc 3:3–6; Jn 1:23). En contraste con el «Sacerdote Impío», que se había hecho rico apoderándose por la fuerza de las riquezas (1QpHab VIII, 3–13), los miembros de la secta se identifican conscientemente con los «pobres» y «mansos» que heredarían la tierra (4Q171 1–2 II, 8–11; cf. Sal 37:11; 1QHa X, 34–37). Las interpretaciones metafóricas y literales de la «pobreza» invaden los textos presectarios y sectarios, cuestionando ventura de la prosperidad y animando a sus seguidores a mostrar su pobreza a «todos los que buscan el placer» (4Q418 81, 18–19; cf. 1QHa XIII, 16–18; Mt 5:3; 19:21; Lc 6:20) (*véase* Ricos y pobres). Volviendo a poner el acento en el lenguaje bíblico compartido y aplicando este lenguaje a sí mismo, un grupo podía, de hecho, proclamarse como el verdadero pueblo de Dios. Las diferencias en la praxis también servían para distinguir a los grupos unos de otros.

4.3. ¿Cuál es la verdadera adoración? Los sectarios objetaban al uso indebido del templo, al que consideraban impuro debido a la incapacidad del sacerdocio jerosolimitano de distinguir entre lo puro y lo impuro: por ejemplo, la práctica de acostarse con una mujer durante su menstruación (CD-A V, 6–9). La comunidad se percibía a sí misma como «templo» (1QS VIII, 8–10) y no necesitaba del templo de Jerusalén para ofrecer un verdadero culto (cf. Jn 4:19–24). Jesús objetó al mal uso del templo, pero por otros motivos (Mt 21:12–13; Mc 11:15–17; Lc 19:45–46; Jn 2:14–22). Como alternativa al culto en el templo, la Torá de Moisés, interpretada con nuevos ojos, inspiraba la «verdadera adoración» mediante observancias concretas, tales como el ayuno, la pureza, el

calendario y las festividades.

De acuerdo con la Torá mosaica, los sectarios abogaban por el *ayuno (4Q266 11, 5–8), y el Día de la Expiación lo llamaban una «festividad del ayuno» (4Q508 2, 2–3). En el NT los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban, pero se dice que los discípulos de Jesús no lo hacían (Mt 9:14; Mc 2:18; Lc 5:33; pero cf. Mt 6:17–18). Si la *comunión de mesa debía ser abierta o cerrada, y cuándo, era algo que se consideraba y practicaba de distintas maneras; los fariseos observaban ciertos lavamientos de manos y cuestionaban la práctica de los discípulos de Jesús (Mc 7:1–23; cf. Mt 15:1–3; Lc 11:37–41). Aquellos que se unían a la *Yaḥad* participaban en comidas comunitarias puras solo tras un período de iniciación de dos años (1QS VI, 16–23). Jesús comió con recaudadores de impuestos y pecadores (Mc 2:15–17; cf. Mt 9:10–13; Lc 5:28–32) pero solamente con sus discípulos cuando celebró la Pascua con ellos (Lc 22:7–17). Los sectarios trataban de purificarse a sí mismos tanto de las impurezas rituales como morales, arrepintiéndose del mal antes de meterse en las aguas purificadoras de las piscinas de inmersión (4Q278; 4Q512; cf. Lv 11–15; 1QS V, 13–18; Mt 3:7–10; Mc 1:2–4) (*véase* Puro e impuro). La presencia de múltiples textos calendáricos (e. g., 4Q317–330) confirma la importancia del calendario «correcto» para la práctica de la verdadera adoración. Los rollos rechazaban el calendario lunar seguido por la mayoría de los judíos, ordenando en su lugar días festivos y rotaciones sacerdotales siguiendo un calendario lunisolar de 364 días. Así pues, el «Sacerdote Impío» de Jerusalén era libre de atacar al «Maestro de Justicia» en el Día de la Expiación que para los sectarios caía en una fecha distinta (1QpHab XI, 4–8). También se discutía hasta qué punto las leyes sabáticas adicionales eran ampliaciones autoritativas de la Torá mosaica. Ninguna cuidadora debía llevar en brazos a un bebé durante el sábado, y nadie debía ayudar a un animal a dar a luz en sábado o rescatar a un animal de un pozo en el que hubiera caído (CD-A XI, 11–14; cf. Dt 5:12; Is 58:13–14). Estas normas implican una respuesta polémica a una trayectoria más tolerante y compasiva de las leyes acerca del sábado que llega incluso a los Evangelios (cf. Mt 12:1–14; Lc 14:1–6; Jn 5:9–18).

4.4. ¿Qué pasa con el mal? Transgrediendo las fronteras entre el cielo y la tierra, los ángeles se habían casado con mujeres y habían tenido gigantes, con lo que habían traído un conocimiento destructivo a

la tierra (*1 En*. 6–11; cf. Mt 4:1–11; Mc 1:12–13; Lc 4:1–13). En los MMM el mal se consideraba más regularmente como algo que tenía su origen en esta caída que en la caída de los seres humanos en el Edén (cf. Gn 3; 6:1–4). Los gigantes murieron en el diluvio (4Q370 1 I, 5–6), pero sus espíritus sobrevivieron como demonios (*1 En*. 15:4–11). Se nombra a Satanás (*Jub*. 46:2; 11Q5 XIX, 15), como en el Mastema (a semejanza de Satanás) y sus demonios responsables de la enfermedad (4Q390 2 I, 7; 11Q11 II, 4; *Jub*. 10:8–13). Belial y sus espíritus ejercían control sobre los seres humanos (CD-A XII, 2; 1QM XIII, 1–2), y sus «tres trampas» se describen como fornicación, riquezas y profanación del santuario (CD-A IV, 15–18) (*véase* Demonio, Diablo, Satanás).

Los espíritus inmundos podían ser contenidos y controlados mediante la oración (4Q560; 11Q11). Noé le pide a Dios que encarcele a todos los demonios, pero Mastema consigue que quede una décima parte. Sin embargo, los ángeles buenos le proporcionan a Noé medicinas para contrarrestar la obra de aquellos (*Jub*. 10:4–14). Abram impone sus manos sobre Faraón, consiguiendo mediante su oración la liberación de un espíritu maligno que provoca impotencia y para el cual ninguno de los curanderos egipcios tiene remedio (1QapGen ar XX, 16–29; cf. Mc 5:1–13; Lc 11:14–23; 13:11–13).

La responsabilidad por el mal iba unida a la culpabilidad y posterior castigo escatológico. Textos anteriores sugieren que el «abismo de fuego» estaba preparado concretamente para los ángeles caídos (*1 En*. 10; 21; cf. Mt 25:41), pero se afirmaba cada vez con más fuerza la responsabilidad humana. Así, se esperaba que «llamas de fuego con todos los ángeles de destrucción» vinieran contra aquellos que se habían rebelado contra el «camino correcto» (CD-A II, 5–6; 1QS IV, 11–12).

4.5. Expectación mesiánica. El Maestro de Justicia sacerdotal, líder de los sectarios, no era recordado como una figura mesiánica sino más bien como un orador elocuente e intérprete inspirado de las escrituras (4Q171 III, 15–17; IV, 27; CD-B XX, 32–33; 1QpHab VII, 4–5). Autor, probablemente, de muchos de los *Himnos de acción de gracias*, las palabras que Dios le había dado era como una «fuente de agua viva» (1QHa XVI, 17; cf. Jn 4:10–15; 7:38). Él entendía el sufrimiento, ya que había sido perseguido y traicionado (1QpHab V, 9–12; XI, 4–6; cf. Mt 26:45–46). Este sumo sacerdote escatológico, mesiánico y siervo sufriente, con su enseñanza y funciones expiatorias, tomaba como

modelo los Cantos del Siervo de Isaías (4Q541; cf. Mt 12:15–21; Lc 22:37) (*véase* Siervo de Yahvé). Sin embargo, si bien la crucifixión era aprobada como sentencia de muerte para un hombre que había traicionado a su propio pueblo (11QT19 LXIV, 6–9; cf. Dt 21:22–23), se esperaba que el mesías matara a sus enemigos, no que fuera crucificado por ellos (4Q285 7 1–5).La *Yaḥad* esperaba que varios mesías cumplieran papeles distintos en los últimos tiempos (1QS IX, 9–11), anticipando la llegada de un profeta como Elías (4Q558 1 51 II, 4; cf. 4Q521), un mesías principesco o davídico, (4Q174 1 I, 11–13; 4Q285 6 + 4, 1–10), y un mesías sacerdotal que tendría precedencia sobre todos los demás en el banquete mesiánico de los últimos tiempos (1Q28a [1QSa] II, 11–22). Entre los Evangelios, Mateo pone el acento en el aspecto davídico de un mesías (Mt 1:1; 21:1–11) (*véase* Hijo de David), mientras que Lucas y Juan enfatizan lo profético (Lc 4:24; 13:33; Jn 7:52), y el vestido sin costuras de Jesús (Jn 14:23; cf. Heb 5:5–6) evoca la vestimenta del sumo sacerdote (LXX Ex 28:4; Lv 16:4). En los MMM, se esperaba que el mesías davídico derrotara a los enemigos de Israel (4Q285), y que viniera un mesías sacerdotal escatológico en cumplimiento de Isaías 61:1 (11Q13 II; cf. Lc 4:16–21). El *Apocalipsis mesiánico* (4Q521) anticipaba la venida del mesías, ya que sería entonces cuando el Señor iba liberar a los cautivos, abrir los ojos de los ciegos, levantar a los caídos, sanar a los heridos, revivir a los muertos, enviar buenas nuevas a los afligidos, satisfacer a los pobres, guiar a los desarraigados y llenar a los hambrientos (4Q521 2 II + 4 1–13; cf. 4Q521 7 + 5 II, 5–11). Tanto el *Apocalipsis mesiánico* como Lucas y Mateo basan sus listas de manera un tanto libre en Isaías 35:5; 61:1, bien del texto hebreo, bien del griego; sin embargo, «levantar» o «revivir a los muertos» era un desarrollo compartido que no estaba presente en Isaías (Mt 11:2–6; Lc 7:18–23; cf. Lc 18:35–43).Metafóricamente, Israel era el hijo de Dios, Efraín su primogénito (Jr 31:9), y David el primogénito hijo de Dios (Sal 89:20–29). Si bien los MMM seguían el uso metafórico del lenguaje, llamando al mesías davídico que había de venir como príncipe, gobernante e hijo primogénito de Dios (4Q369 1 II, 1–11) y también «hijo del Altísimo» (4Q246), en los Evangelios Jesús fue recibido como el verdadero hijo de Dios (Mt 1:20; Lc 1:32–35; Jn 10:22–39).

Véase también ESENIOS; JERUSALÉN; JUDAÍSMO COMÚN; MIDRÁS; FARISEOS; SACERDOTES Y SACERDOCIO; TRADICIONES Y ESCRITOS

RABÍNICOS; MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS; SADUCEOS; ESCRIBAS; TARGUMIM; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **M. Abegg Jr.,** «The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?» *DSD* 2 (1995) 125–44; **M. Abegg Jr., P. Flint y E. Ulrich,** *The Dead Sea Scrolls Bible* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1999); **D. C. Allison Jr.,** *Scriptural Allusions in the New Testament: Light from the Dead Sea Scrolls* (North Richland Hills, TX: BIBAL Press, 2000); **G. J. Brooke,** *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Mineápolis: Fortress, 2005); ídem,

Qumran and the Jewish Jesus: Reading the New Testament in the Light of the Dead Sea Scrolls (Cambridge: Grove Books, 2005); ídem, «Shared Exegetical Traditions between the Scrolls and the New Testament», en *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. T. H. Lim y J. J. Collins (Oxford University Press, 2010) 565–91; **J. H. Charlesworth,** ed., *John and the Dead Sea Scrolls* (Nueva York: Crossroad, 1991); **J. J. Collins,** *The Sceptre and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Nueva York: Doubleday, 1995); **J. J. Collins y C. A. Evans,** eds., *Christian Beginnings and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006); **P. R. Davies, G. J. Brooke y P. R. Callaway,** *The Complete World of the Dead Sea Scrolls* (Londres: Thames & Hudson, 2002); **C. A. Evans y P. W. Flint,** *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **J. A. Fitzmyer,** *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); **D. Flusser,** *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalén: Magnes, 1988); **G. W. E. Nickelsburg y M. E. Stone,** eds., *Early Judaism: Texts and Documents on Faith and Piety* (ed. rev.; Mineápolis: Fortress, 2009); **G. W. E. Nickelsburg y J. C. VanderKam,** *1 Enoch: A New Translation* (Mineápolis: Fortress, 2004); **D. W. Parry y E. Tov,** eds., *The Dead Sea Scrolls Reader* (6 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2004–2005); **D. M. Peters,** *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies of Antiquity* (SBLEJL 26; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008); **K. Stendahl y J. H. Charlesworth,** eds., *The Scrolls and the New Testament* (COL; Nueva York: Crossroad, 1992); **J. C. VanderKam y P. Flint,** *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002); **M. Wise, M. G. Abegg y E. Cook,** *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (ed. rev.; San Francisco:

HarperSanFrancisco, 2005).

D. M. Peters

MARAVILLAS. *Véase* MILAGROS Y RELATOS DE MILAGROS.

MARCOS, EVANGELIO DE

El Evangelio de Marcos es un caso práctico de paradoja. Por un lado deja a los lectores sin aliento en su presentación de Jesús el Mesías (Mc 1:1) como aquel que viene enseñando con *autoridad, echando fuera poderosos *demonios y realizando espectaculares *milagros. Por el otro, no han ningún otro Evangelio en el que Jesús sea tan malinterpretado y se enfrente a una oposición tan fiera por parte de todo tipo de personas, incluyendo a veces sus más devotos seguidores. Si el kerigma, la proclamación de la iglesia primitiva, fue un relato sobre el triunfo divino a pesar (de hecho a través) del sufrimiento humano, entonces podría decirse que no existe ningún otro texto en el que esta paradoja cobre una expresión más nítida que en el Evangelio de Marcos.

Hay otro tipo de paradoja que ha caracterizado la recepción de Marcos a lo largo de los siglos. En las primeras décadas de su existencia, este Evangelio fue recibido menos favorablemente que sus homólogos, de manera que a principios del siglo II Papías tuvo que insistir en que «Marcos no se equivocó en absoluto cuando escribía ciertas cosas» tal como Pedro supuestamente las había recordado y recitado (Eusebio, *Hist. eccl.* 3.39.15). Posteriormente, y durante varios siglos, a Marcos se le cita muy poco, probablemente debido a su considerable solapamiento (noventa por cien de su contenido) con Mateo, al que se privilegiaba por su supuesta autoría apostólica. De manera que en la iglesia primitiva Marcos continuó desempañando el papel de hermanastro desatendido de Mateo, una condición que prácticamente estaba decidida cuando el influyente Agustín de Hipona, que sostenía la prioridad mateana, designó a Marcos como el «esclavo y abreviador» de Mateo (*Cons.* 2).

Este estado de cosas continuó durante la mayor parte de la historia de la iglesia, hasta el siglo XIX, cuando C. H. Weisse (1838) planteó por primera vez la tesis de la prioridad de Marcos, un argumento que más tarde reiteraría A. Ritschl (1851) y luego acabaría aceptando el influyente H. J. Holtzmann (1863). Una parte integral del plan de Holtzmann era responder al absoluto escepticismo de D. F. Strauss, quien una generación antes había puesto en cuestión la fiabilidad histórica de

grandes secciones de la tradición evangélica. Si, siguiendo la teoría de Holtzmann, se conviene en que Mateo y Lucas albergaban unos excesivos intereses eclesiales como para ser útiles desde el punto de vista histórico, entonces sin duda el estilo primitivo de Marcos recomendaba su Evangelio como una composición inocente y nada tendenciosa, y por lo tanto como el Evangelio de elección a la hora de reconstruir la vida del Jesús histórico. Aun cuando esta supuesta ingenuidad fue cuestionada posteriormente por *The Messianic Secret* (1901) [El secreto mesiánico] de W. Wrede, la importancia de Marcos persistiría.

Trabajando dentro del paradigma de la prioridad marcana, que a principios del siglo XX ya se había convertido en la hipótesis de trabajo para los especialistas en los Evangelios, los críticos de las formas clásicos (R. Bultmann, M. Dibelius, K. Schmidt, V. Taylor) dedicaron gran parte de su energía a comprender cómo y dónde llegaron a conservarse allí las tradiciones sobre Jesús. Manteniendo el interés principal en Marcos, la crítica de las *formas marcó los objetivos y prioridades para la creciente ola de la crítica de la *redacción, que le ha dado impulso y continúa interactuando con la crítica *narrativa.

Actualmente, Marcos continúa ofreciendo mucho material sin procesar para un amplio abanico de lectores que se basan en diversas estrategias de lectura, desde la crítico-histórica a la *feminista, desde la *poscolonial a la posmoderna. En la erudición moderna, el texto continúa jugando un papel fundamental en las reconstrucciones del Jesús histórico (véase BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO). No solo eso; también algunos debates sobre el contexto y los objetivos de Marcos siguen muy vivos. Tras siglos de ser abandonado por su pedigrí de segunda clase y su tosco estilo griego, no deja de ser irónico el hecho de que Marcos sea reivindicado por los eruditos actuales precisamente por esos rasgos. Mientras tanto, la iglesia continúa encontrando en Marcos, en su puro poder y estilo directo, tanto un consuelo como un desafío.

1. Características y cuestiones literarias
2. Cuestiones históricas
3. Temas y mensajes teológicos
4. Conclusión

1. Características y cuestiones literarias.

1.1. Género. En cuanto al género de Marcos, el debate no ha faltado.

Esto se debe al hecho de que entre las antiguas fuentes que han llegado hasta nosotros no hay nada que se parezca claramente a lo que los lectores posteriores reconocerían como la forma «Evangelio» (véase EVANGELIOS: GÉNERO). Esto no solo debe ponerse en el haber del ingenio literario del evangelista, sino que tampoco resulta sorprendente. Si E. Auerbach está en lo correcto con respecto a que el Evangelio de Marcos es una mezcla auténticamente innovadora de contenido y estilo cuando se compara con el ámbito de la literatura occidental, uno casi esperaría que su autor inventara un nuevo género o que retorciera uno antiguo. Aunque es dudoso que Marcos se viera a sí mismo como el creador de un «género Evangelio», como mínimo era consciente de que el vino nuevo de su contenido exigía los correspondientes odres nuevos de la forma. La pregunta fundamental sigue siendo hasta qué punto esta forma era nueva y no tenía precedentes en su época. Que el género de Marcos sea *sui generis* (de su propio tipo) o que siga el patrón básico de una clasificación literaria antigua reconocible no solo depende de la fuerza de la analogía, sino también del poder explicativo que puedan general tales comparaciones en nuestra comprensión general de Marcos. Aunque los especialistas han avanzado una serie de propuestas a lo largo de los años, aquí se ofrecen tres sugerencias básicas.

Hace casi cuatro décadas G. Bilezikian defendió que el Evangelio de Marcos concordaba con la estructura básica de la tragedia griega, una propuesta que, de ser cierta, podría llevarnos a considerar la obra en la línea de las «tragedias para ser leídas» de Séneca que se representaban de forma privada (Smith, 228–29; cf. Godawa, 64). Una de las evidencias más sólidas a favor de este argumento es la centralidad de una escena de reconocimiento tanto en las antiguas tragedias como en el Evangelio de Marcos (Mc 8:27–30). Al mismo tiempo, quienes abogan por este punto de vista todavía no han conseguido explicar con éxito cómo se pueden entender otros supuestos paralelos estilísticos entre Marcos y el género trágico sobre la base de la dependencia del evangelista de la fórmula trágica. Por ejemplo, la afición de Marcos a augurar, una característica habitual de la tragedia antigua, se podría atribuir con la misma facilidad a la destreza del evangelista como contador de historias. Una variación híbrida de esta tesis de Marcos como tragedia, y más modesta en sus pretensiones, la encontramos en la obra de J. Marcus, que ve en Marcos una mezcla de lo dramático y lo litúrgico (Marcus 2000, 64–69; cf.

Goulder).

M. Tolbert, representante de una segunda opción básica, compara Marcos con una serie de antiguas novelas griegas (e.g., *Efesíaca* de Jenofonte). El uso que hace el evangelista de episodios con una escueta introducción, la repetición y la forma estilizada parecen guardar alguna semejanza con esta clase de literatura griega. Según Tolbert, Marcos daba por supuesta una audiencia bastante amplia, y por tanto no es apropiado pensar en una «audiencia marcana» localizada (véase Bauckham 1998). Además, la historia que cuenta el evangelista, precisamente porque es una novela, podría esperarse que tuviera tan solo una remota conexión con la historia real. (Aquí se puede comparar a Tolbert con D. MacDonald, quien deduce que el Evangelio es una ficción basándose en su opinión de que Marcos es una reelaboración de un mito homérico [MacDonald, 190]). Es difícil negar que existen ciertas semejanzas formales entre Marcos y las novelas griegas que Tolber describe. Sin embargo, para que su argumento funcione Tolbert también debe conceder que Marcos se ha desviado considerablemente del género y sus fines para que encajara con su propio objetivo. Pero cuando se producen tales divergencias en aspectos fundamentales, algo que aquí podría decirse que sucede, entonces cabe cuestionar la propuesta identificación del género en primer lugar. Quizás la tesis publicada de M. Vine ofrezca un acertado refinamiento de la hipótesis de Tolbert. En ella, Vine sostiene que Marcos no es una novela griega, sino una novela judía.

Una tercera vía consiste en comparar a Marcos con la biografía (*bios*) grecorromana (Burridge 1992; 2004; Bryan, 26–28). Al igual que Marcos, la antigua biografía coloca su foco en el protagonista desde el principio y trata de mantener ese foco en todo momento, sobre todo convirtiendo constantemente al héroe en el sujeto de los verbos del relato. También existen similitudes formales, tales como la extensión y la escala. Aunque se ha criticado este enfoque por minimizar las evidentes diferencias que existen entre el Evangelio de Marcos y el tipo de literatura con la que se compara, uno puede imaginarse a un lector del siglo I leyendo el Evangelio como una especie de *bios*. En décadas recientes la mayor parte de los comentaristas han estado dispuestos a quedarse con la clasificación de *bios*, aunque con matices. Los comentarios de J. Diehl son representativos: «Si los autores de los Evangelios canónicos estaban de verdad siguiendo conscientemente la

forma literaria del *bios* grecorromano, también fueron creativos en su transformación de esa forma literaria» (Diehl, 194). Una postura equilibrada sobre el género de Marcos debe reconocer no solo los múltiples paralelismos entre el Evangelio y la literatura contemporánea de diversa índole, sino también su singularidad.

1.2. Estructura. En el caso del Evangelio de Marcos, como en el de cualquier otro texto, la interpretación se fundamenta idealmente atendiendo a su estructura, ya que la estructura generalmente brinda pistas sobre el significado, así como sobre los principales intereses y énfasis del autor. Lamentablemente, Marcos no se presta a una división sencilla. Hace un siglo, fue la aparente falta de forma de Marcos la que llevó a los críticos de las formas a considerar el Evangelio como una cruda recopilación de tradiciones orales; más recientemente, al menos un destacado comentarista (Gundry, 1048–49) ha declarado que cualquier intento serio de bosquejar el texto es prácticamente inútil.

Sin embargo, tales opiniones resultan exageradas. Existe un consenso amplio en que Marcos exhibe al menos una estructura bipartita (siendo la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo [Mc 8:27–30] una especie de bisagra que divide el libro en dos secciones principales), cuando no una forma tripartita (introduciendo un cambio adicional en la entrada de Jesús en Jerusalén [Mc 11:1]). Según el enfoque anterior, el punto álgido de la narración es el momento en que Jesús es reconocido como el Mesías (véase CRISTO), un momento que hace buena la introducción del Evangelio en la que se promete contarlo todo sobre «Jesucristo el Hijo de Dios» (Mc 1:1). Según el último enfoque, la confesión se mantiene como el punto álgido pero se considera como muy importante Marcos 8:22–10:46, llamada habitualmente la sección del «camino», un pasaje extenso en el que se hace repetido uso del sustantivo *hodos* («camino») y que se centra en la inesperada naturaleza del mesianismo de Jesús, caracterizado por el sufrimiento.

A la hora de ir más allá de estas subdivisiones básicas, los eruditos han recurrido a uno o más de cuatro enfoques distintos. En primer lugar, en lugar de centrarse en el contenido del texto, algunos expertos han tratado de identificar un marco detrás del texto. P. Carrington sostiene que el movimiento del relato de Marcos sigue un leccionario judío que va desde Rosh Hashaná hasta la fiesta de los Tabernáculos (véase FIESTAS). En una línea similar, J. Bowman vincula la progresión de

Marcos con una hipotética liturgia pascual del siglo I. Estas dos propuestas, que carecen de evidencias en puntos clave, en general han sido consideradas como excesivamente especulativas por parte de los estudiosos de Marcos.

Un segundo enfoque, mucho más habitual, sigue los movimientos geográficos de Jesús dentro de Marcos. Aquí, un bosquejo estándar sería más o menos el siguiente: (1) prólogo (Mc 1:1–13); (2) *Galilea (Mc 1:14–3:6); (3) ministerio adicional en Galilea (Mc 3:7–6:13); (4) más allá de Galilea (Mc 6:14–8:26); (5) viaje a *Jerusalén (Mc 8:27–10:52); (6) Jerusalén (Mc 11–16). La ventaja de este tipo de bosquejo es que se basa en el evidente interés de Marcos por la geografía, un interés que probablemente habría sido compartido por un iglesia interesada en saber cómo había sido el viaje de Jesús desde Galilea a Jerusalén (véase ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA). Sus debilidades son dos. Primero, dados ciertos *non sequiturs* evidentes en la descripción que hace Marcos de los movimientos de Jesús dentro de estas secciones independientes, los intentos de proporcionar un bosquejo más detallado basado en este modelo quedan frustrados. Segundo, para la mayoría de comentaristas que adoptan esta estrategia, no está claro qué relación hay entre el interés geográfico de Marcos y su mensaje.

Un tercer enfoque general ha consistido en identificar una estructura teológica en Marcos. En este grupo se encuentran especialistas que encuentran muchas afinidades entre la narración de Marcos y el éxodo. Esto ha suscitado el interés de varios eruditos (e.g., Swartley 1994). R. Watts ofrece una variación importante de este modelo al sostener que el subtexto operativo en Marcos no es el éxodo del Pentateuco sino el nuevo éxodo de Isaías. Si bien su tesis general está bien argumentada, Watts no consigue explicar porqué el lector debe optar por un subtexto (el nuevo éxodo) frente al otro (el éxodo). Sin duda, si Marcos posee el genio literario para entrelazar su propia historia con una historia por debajo de la historia, ¿qué le impide incorporar varias de estas simultáneamente? Los muchos paralelismos entre el relato de Marcos y la historia del (nuevo) éxodo sin duda inclinan la balanza hacia este último como base estructural importante. Sin embargo, no es una base consistentemente uniforme: cuando el lector se adentra en la segunda mitad del Evangelio de Marcos, el tema claramente se va diluyendo.

También se han identificado otros patrones basados en la teología.

Por ejemplo, C. Myers identifica el *bautismo, la *transfiguración y la crucifixión de Jesús como puntos de revelación centrales. Todos ellos conforman un cierto patrón estructural y hablan de su identidad (Myers, 390–91). Según B. Witherington, la identidad de Jesús es, asimismo, la clave para descifrar la estructura de Marcos (Witherington, 38). Mientras, otros expertos, aunque coinciden en que la estructura de Marcos está motivada principalmente por su agenda cristológica, conciben no obstante que esa agenda incluye el rechazo de Jesús, en particular por sus discípulos. En esa línea, N. Perrin ha esbozado dos series correspondientes de tres. En la primera sección de Marcos hay tres subsecciones (Mc 1:14–3:6; 3:7–6:6a; 6:6b-8:21), cada una de las cuales comienza con una invitación a seguir a Jesús, para acabar con una nota de rechazo. Correspondiente a esto, en la segunda mitad están las tres predicciones de la pasión de Jesús (Mc 8:27–32a; 9:30–32; 10:32–34), cada una de las cuales es malinterpretada (Mc 8:32b-9:1; 9:33–50; 10:35–45). El siguiente bosquejo que se propone es una variación basada en este esquema; en varios de los comentarios importantes se encuentran otras variaciones del mismo:

1:1–15 Prólogo
1:16–8:26 Jesús revelado como Mesías
1:16–3:12 La autoridad de Jesús
3:13–6:6 Enseñanza y milagros
6:7–8:26 Misión
8:27–16:8 La naturaleza del mesianismo de Jesús
8:27–10:52 El camino del discipulado
11:1–13:37 Conflicto con los líderes del templo
14:1–16:8 Pasión y resurrección

Con independencia de las divisiones naturales que perciban los lectores contemporáneos, uno debe confesar que las interrelaciones entre ellas y las subdivisiones que las componen siguen siendo complejas e intrincadas. Tal vez J. Dewey no esté muy desencaminado cuando sugiere que «alcanzamos una comprensión mejor del Evangelio y sus perícopas individuales cuando nos centramos en las interconexiones, en las repeticiones y en las variaciones dentro de las repeticiones, más que cuando analizamos sus divisiones» (Dewey, 235). En su estructura, el Evangelio de Marcos tiene tanto una condición lineal como una naturaleza similar a la fuga (Kee, 64, 75); si la primera es importante, la

última no le va a la zaga.

1.3. Panorámica argumental. Marcos empieza haciendo saber que la historia que está a punto de relatar tiene que ver con «Jesucristo el Hijo de Dios» (Mc 1:1). El lector se encuentra a continuación con que *Juan el Bautista presenta a este mismo Jesús como alguien que anuncia el *reino. Tras su propio bautismo, Jesús llama a sus primeros discípulos, que son testigos de varios exorcismos y *sanidades. Esta actividad pública continúa y provoca una serie de preguntas por parte de observadores indolentes, e inevitablemente la hostilidad va creciendo. Mientras tanto, el número de quienes le siguen va en aumento y nombra a doce apóstoles. Seguidamente, a la vista de una oposición aún más implacable, Jesús cuenta una serie de *parábolas que directa o indirectamente explican la naturaleza de esta oposición. Esto da lugar a una excursión que atraviesa el lago, el apaciguamiento de una tempestad y un espectacular exorcismo en la orilla más alejada del lago. De vuelta a la orilla occidental, Jesús, en pleno ajetreo, sana a una mujer hemorroísa y resucita a una niña pequeña. Después de encontrar resistencia en su ciudad de residencia, Jesús envía a los Doce a una misión, un suceso que se ve interrumpido por el relato de la desagradable muerte de Juan el Bautista a manos del rey Herodes. Al regreso de los Doce, Jesús se retira con sus discípulos y lleva a cabo un milagro consistente en la multiplicación de panes y peces, y después nuevamente calma una tempestad. En ambos casos el milagro es incomprendido. A pesar del malentendido de los discípulos, las multitudes continúan acudiendo a Jesús desde regiones remotas. Tras varias sanidades más, Jesús vuelve a alimentar a las masas y continúa sanando. Finalmente, en Cesarea de Filipo Pedro expresa la declaración culminante de que Jesús es en verdad el Mesías.

No obstante, todavía está pendiente de resolverse la naturaleza del mesianismo de Jesús, que es el centro de atención de la segunda mitad de Marcos. Aquí Jesús se transfigura gloriosamente, tan solo para enfrentarse a diversos episodios de incredulidad tanto por parte de las multitudes como de sus discípulos. Intercaladas entre las tres *predicciones de Jesús sobre su pasión hay varias enseñanzas sobre el discipulado, así como varios encuentros notables, entre ellos con el joven rico y el *ciego Bartimeo, que juntos presentan un estudio de contrastes. Por último, Jesús entra en Jerusalén como el Mesías reconocido, y al

purificar el templo provoca una nueva hola de reacciones hostiles. Retirándose con sus discípulos, Jesús predice entonces la destrucción del *templo y los exhorta a mantenerse vigilantes ante la venida del Hijo. Cuando se va acercando la hora de su muerte, Jesús recibe una unción y luego reúne a sus discípulos para una última comida pascual (véase ÚLTIMA CENA). Después de la comida, Jesús y sus discípulos se trasladan a Getsemaní, donde es finalmente arrestado. Entonces es juzgado y entregado a Pilato. Bajo presión por parte de las multitudes, Pilato a su vez entrega a Jesús para que sea crucificado. Tras la muerte de Jesús, José de Arimatea recupera el cuerpo y lo entierra en una tumba. A la mañana siguiente, muy temprano, tres mujeres acuden a la tumba y se ven sorprendidas por un ángel que anuncia que Jesús ha resucitado, y que deben encontrarse con Pedro en Galilea. Haciéndose eco del temor y el silencio de las mujeres, el Evangelio de Marcos acaba de manera súbita e inesperada.

1.4. Rasgos literarios y retóricos. De los cuatro Evangelios, Marcos es el menos elegante en cuanto a estilo. El Evangelio de Marcos, que comienza con un inicio abrupto (Mc 1:1–3) y concluye con un final todavía más abrupto (Mc 16:8), se dirige a toda velocidad hacia su clímax. Este efecto se acentúa no solo por lo mucho que le gustan al evangelista las construcciones paratácticas («y [*kai*] (…) y [*kai*] (…)») y el presente histórico (con el que los sucesos del pasado se narran de manera vívida en presente), sino también, especialmente al principio del libro, mediante el reiterado uso de «inmediatamente» (*euthys*), una repetición que solamente las traducciones castellanas más exageradamente literales se atreven a reproducir. Al carecer de las oraciones subordinadas y otras señales parecidas de suavidad estilística que son tan características de Mateo y Lucas, Marcos es un Evangelio burdo pero efectivo.

Aunque esta característica llevó alguna vez a que los críticos de las formas consideraran el texto de Marcos como *Kleinliteratur* —una recopilación carente de arte— varias generaciones de estudios literarios sobre Marcos han mostrado justo lo opuesto: pese a la apariencia inicial, el Evangelio de Marcos es extremadamente sofisticado y ofrece un grado de complejidad que a veces resulta alucinante. En primer lugar habría que considerar el uso que hace Marcos de la intercalación (a menudo llamada «sándwiches marcanos»). Con esta técnica, el evangelista toma

un tema, motivo o foco narrativo, lo pone a un lado temporalmente y luego regresa a él inmediatamente, creando así una estructura A-B-A. Quizás el caso más famosos de esta técnica sea cuando Jesús maldice la higuera (A) (Mc 11:11–14), seguido de la purificación del templo (B) (Mc 11:15–19), seguida de una posterior conversación sobre la higuera (A) (Mc 11:20–25). Utilizando esta forma de enmarcar, Marcos invita al lector a interpretar el miembro central del patrón (B), la purificación del templo, haciendo referencia a la envoltura exterior (A), la higuera seca. A veces la intercalación puede ser más elaborada e incluir diferentes niveles (A-B-C-B-A) y fijarse en palabras y temas individuales. Se han detectado muchas intercalaciones de este tipo en otros lugares, y siempre sirven como una clave hermenéutica importante. Algunos intérpretes han llegado a sostener que todo el Evangelio de Marcos es un universo narrativo de intercalaciones concéntricas, todas ellas partiendo del eje de la confesión de Pedro en Filipo (véase la bibliografía en Larsen, 149–50).

Tal como se ha insinuado antes, Marcos también está interesado en las repeticiones triples, que bien podrían estar relacionadas con su afición por la intercalación. En Marcos 4 Jesús cuenta tres parábolas sobre semillas (Mc 4:3–32). También vemos que hay tres opiniones acerca de la identidad de Juan (Mc 6:14–15), igual que hay tres opiniones sobre quién es Jesús (Mc 8:27–28). Hay tres predicciones de la pasión (Mc 8:31; 9:31; 10:33–34), como también son tres los momentos en los que los discípulos no consiguen mantenerse despiertos (Mc 14:32–42), lo que también coincide con las tres negaciones de Pedro (Mc 14:6–72). Este mismo patrón tripartito puede aparecer de manera más sutil: por ejemplo, la triple afirmación de la condición de hijo de Jesús, que está entrelazada a lo largo del relato (Mc 1:11; 9:7; 15:39).

Como demuestra J. Camery-Hoggatt, la ironía también es un rasgo importante del texto de Marcos. Un ejemplo palmario de esta ironía se produce en Marcos 15:16–20, donde los soldados romanos escenifican una dramática entronización de Jesús, a quien saludan sarcásticamente como el Hijo de Dios. La túnica púrpura, la corona, la aclamación y el homenaje están presentes. Evidentemente, en un sentido los soldados están actuando y rechazando con sarcasmo las aspiraciones mesiánicas de Jesús. Pero, a otro nivel, incluso mientras los soldados se encuentran en pleno proceso de «entronizar» a Jesús colgándolo de una cruz romana, él, en un momento de suprema ironía, está siendo entronizado

verdaderamente y de manera realista a través de su crucifixión como el legítimo gobernante del reino de Dios (Marcus 2006, 77–80). Asimismo, aunque parece que los dirigentes judíos están *juzgando a Jesús, para Marcos son realmente los perseguidores de Jesús quienes se colocan a sí mismos ante el estrado frente al Hijo del Hombre (Mc 14:62).

El uso de la ironía por Marcos guarda relación con el denominado secreto mesiánico, que se puede encontrar en cada uno de los Evangelios sinópticos pero que se enfatiza especialmente en Marcos (e.g., Mc 1:24–25, 43–45; 4:11; 8:29–30). Hace más de un siglo, W. Wrede argumentó que el tema del secretismo fue introducido por Marcos como una forma de explicar la ausencia de evidencia de que Jesús hubiera reclamado su condición mesiánica mientras estuvo vivo. En otras palabras, como respuesta apologética a los escépticos que se preguntaban cómo era posible que Jesús hubiera mantenido silencio sobre su mesianismo, Marcos elaboró relatos que hacían parecer que Jesús en realidad había pretendido impedir este anuncio. A pesar de que la teoría de Wrede no resulta convincente hoy en día, al menos ha hecho una aportación duradera llamando la atención sobre el tema del misterio en Marcos. En este Evangelio el misterio se revela a sí mismo en medio de la ironía.

Las preguntas también son un rasgo especial dentro de la narración. En la historia de Marcos se plantean preguntas retóricas y a menudo se mantienen en suspenso, para cerrarse en un momento posterior. En respuesta al primer exorcismo de Jesús, la gente se pregunta: «¿Qué es esto? ¡Una enseñanza nueva con autoridad!» (Mc 1:27, LBLA). Más adelante los detractores de Jesús, al escuchar su ofrecimiento de *perdón al paralítico, se preguntan: «¿Por qué habla este así?» (Mc 2:7 [cf. Mc 2:16, 24; 7:5]). Luego, tras calmar la tempestad, los discípulos se preguntan los unos a los otros: «¿Quién es este?» (Mc 4:41), una pregunta que no dista mucho de otra: «¿De dónde tiene este estas cosas [esto es, tal autoridad]?» (Mc 6:2). Las preguntas tocantes a la identidad solamente quedan resueltas con la revelación del mesianismo de Jesús (Mc 8:27–30) (Witherington, 38; Fowler, 132–33).

La predilección de Marcos por las preguntas tiene relación con su forma característica de crear suspense; después de todo, plantear una pregunta para dejarla sin responder es en sí mismo un medio de provocar suspense. En otros lugares de su relato Marcos observa desde muy pronto que los *fariseos y los herodianos conspiran para matar a

Jesús (Mc 3:6). De hecho, este versículo resume una secuencia de cinco perícopas que describen la escalada de hostilidades entre Jesús y sus oponentes (Mc 2:1–3:6). Si lo consideramos dentro del desarrollo de toda la narración, el tono de este conflicto puede sonarle al lector como preventivo, cuando no prematuro, ya que la pasión no empieza a tener lugar hasta Marcos 14. Pero al dejar clara la intención homicida de los enemigos de Jesús tan pronto, el evangelista consigue que toda la historia de Jesús se vea bajo la oscura sombra de la cruz. Esto hace que el lector medite sobre los capítulos intermedios (Mc 3–13) como una explicación de la cruz, y viceversa. La desconexión conceptual entre la vida de Jesús y su muerte, tan prevalente en las interpretaciones modernas y académicas de Jesús, habría resultado totalmente extraña para la manera de pensar de Marcos.

El suspense también juega un papel clave en el final de Marcos, tal como lo tenemos en los mejores manuscritos. Marcos es el único Evangelio en el que nunca aparece el Cristo resucitado. En vez de eso, tras ver la tumba vacía y escuchar las instrucciones del ángel de informar a Pedro en Galilea, las mujeres «no decían nada a nadie, porque tenían miedo» (Mc 16:8). Desde luego que no tiene porqué ser el caso que Marcos pretendiera que su Evangelio acabara necesariamente en este punto. Algunos críticos textuales han argumentado que el denominado final largo de Marcos (Mc 16:9–20) es un final genuino tal como lo compuso Marcos. Aunque es imposible demostrar lo contrario, la mayoría de los especialistas rechazan esta posibilidad como altamente improbable. Alternativamente, es posible que el Evangelio acabara en Marcos 16:8 porque su autor se viera interrumpido en este punto exacto por cualquier motivo y nunca retomara su escritura. También es posible que Marcos en realidad escribiera más en la primera versión —una versión más larga que ahora se ha perdido— pero que en algún momento del camino las últimas páginas de Marcos se perdieran durante la transmisión (Croy). Pero en el momento actual, la postura dominante entre los eruditos es la que supone que Marcos finaliza intencionadamente su Evangelio de esta forma abrupta y extraña. En cuanto a cuál pudo haber sido su intención, se han hecho varias propuestas. Sin embargo, tal vez M. Hooker esté en lo cierto cuando dice: «El final de Marcos nos inquieta porque parece inconcluso. Ansiamos completar el libro; y eso, por supuesto, es justamente lo que

Marcos quiere que hagamos» (Hooker 2003, 23). En otras palabras, Marcos crea una situación de suspense para forzar una decisión existencial: seguir o no seguir a Jesús a pesar del coste es una pregunta que ahora corresponde responder al lector, del mismo modo que tuvieron que responderla las mujeres el domingo de resurrección. Los discípulos, débiles de carácter, le han fallado a Jesús en muchos momentos de Marcos, y ahora ocurre lo mismo con las mujeres. ¿Qué hay de los lectores de Marcos que ahora se enfrentan a la resurrección todavía en su debilidad? ¿Qué es lo que harán?

2. Cuestiones históricas.

2.1. Autoría. Mientras que los autores grecorromanos habitualmente adjuntaban sus nombres a sus obras publicadas, este no solía ser el caso de los escritos judíos que se referían a las cosas de Dios. Al igual que los otros tres Evangelios, Marcos fue compuesto como un documento anónimo. Exactamente cuándo llegó a aparecer el nombre «Marcos» en su título actual es mera especulación, aunque los especialistas parecen sentirse cómodos conjeturando una fecha en torno al año 125. Dado que el Evangelio fue compuesto en el siglo I, la fecha relativa de su adscripción literaria a un «Marcos» a principios del siglo II hace plausible que aquellos que titularon este Evangelio por primera vez lo atribuyeran *al* Juan Marcos (Hch 12:25; Col 4:10; 2 Tim 4:11; 1 P 5:13) de forma seudónima. Otra posibilidad es que el mismo Juan Marcos fuera en realidad el autor de este Evangelio, y que este hecho se preservara fielmente en la tradición de la iglesia primitiva. Todavía hay una tercera posibilidad: que «Marcos» no sea el Juan Marcos del NT, sino un Marcos menos conocido, cuya importancia se haya perdido para siempre. Así pues, la cuestión de la autoría de este Evangelio resulta problemática.

No obstante, las dificultades de la atribución tradicional (que el Juan Marcos bíblico escribió este Evangelio) no deberían exagerarse, ya que como sostuvo acertadamente el renombrado erudito de Oxford B. H. Streeter en cierta ocasión, en el caso de Mateo y Juan el peso de la prueba recae sobre quien pretenda establecer la autoría tradicional, pero en el caso de Marcos (y Lucas) la responsabilidad recae sobre cualquiera que desee negar la autoría tradicional. Los motivos de esta sentencia no son difíciles de ver. Después de todo, aunque obviamente existiría la

tentación de que un oscuro o desconocido autor del siglo I le atribuyese la obra seudónimamente a Mateo o Juan, que eran miembros del grupo original de seguidores de Jesús, tal tentación no tendría sentido, o al menos no hubiera sido tan fuerte, en el caso de Marcos. Dado el modesto perfil de Juan Marcos en Hechos, por no mencionar el dato registrado de que abandonó a Pablo y Bernabé durante el primer viaje misionero (Hch 13:13), este personaje histórico no aparece como un probable hombre «a quien recurrir» para autorizar esta vida de Jesús. Por esta razón, la iglesia tendría pocas razones convincentes para atribuirle este Evangelio a Juan Marcos, de entre todo el mundo.

Sin embargo, esto todavía no descarta la posibilidad de un Marcos relativamente anónimo, es decir, un Marcos que podría haber sido bien conocido en su época pero que no ha quedado consignado en la historia. En relación con esto hay una pregunta fundamental que tiene que ver con la fiabilidad de un testimonio importante del padre de la iglesia primitiva Papías, transmitido por Eusebio. Papías ya estaba activo en las décadas finales del siglo I, y en el primer cuarto del siglo II compuso su obra en cinco volúmenes *Exégesis de los dichos del Señor*; Eusebio lo identifica como «el Anciano» en el siguiente texto: «Y el Anciano decía lo siguiente: "Marcos, que fue intérprete de Pedro, escribió con exactitud todo lo que recordaba, pero no en orden de lo que el Señor dijo e hizo. Porque él no oyó ni siguió personalmente al Señor, sino, como dije, después a Pedro. Este llevaba a cabo sus enseñanzas de acuerdo con las necesidades, pero no como quien va ordenando las palabras del Señor"» (*Hist. eccl.* 3.39.15).

Si bien algunos críticos han sido lentos a la hora de aceptar este testimonio tal cual (argumentando que es un intento desesperado y engañoso de validar el Evangelio de Marcos vinculándolo con el apóstol Pedro), varias consideraciones hablan de la veracidad de este informe. En primer lugar, hay pruebas de que tanto Juan Marcos como Pedro se encontraban en *Roma en torno a la misma fecha (1 Pe 5:13), lo que posibilitaría exactamente este tipo de colaboración. (Si Papías se basa o no en 1 Pe 5:13 es otra cuestión, pero sospecho que no). Segundo, existe un enorme peso de tradición patrística que relaciona el Evangelio de (Juan) Marcos con la predicación de Pedro en Roma, aunque haya algún desacuerdo entre los padres de la iglesia sobre cuándo completó su labor el evangelista (Black, 77–191). Ireneo dice que Marcos compuso su

Evangelio después de la «partida» (*exodos*) de Pedro (*Haer.* 3.1.1); más tarde, Clemente de Alejandría y Eusebio sostuvieron que había sido publicado mientras Pedro vivía en Roma y que contó con el ánimo apostólico. La equivocación de la iglesia primitiva sobre el momento de la composición difícilmente puede invalidar el núcleo de la tradición, que habitualmente relaciona a Pedro con Marcos y, a veces, con Roma.

Un testimonio que se podría considerar relevante en este sentido es el de Justino Mártir, que estaba en Roma a mediados del siglo II. En lo que parece ser un comentario de pasada, escribe lo siguiente: «Se dice que él [Jesús] cambió el nombre de uno de los apóstoles por el de Pedro, y está escrito en sus memorias que cambió los nombres de otros, dos hermanos, los hijos de Zebedeo, por Boanerges, que significa "hijos del trueno"» (*Dial.* 106.3). Como es bien sabido, Justino nunca se refiere a ninguno de los Evangelios como «evangelios», sino más bien como «memorias». Por consiguiente, el término que aparece aquí debe referirse a uno de los cuatro Evangelios. Cuál de los cuatro Evangelios tiene en mente queda claro por el hecho de que solo en Marcos Jesús les da el sobrenombre de «Boanerges» a los hijos de Zebedeo (Mc 3:17). La palabra clave es el adjetivo posesivo en la frase «sus memorias». Si con ello Justino se refiere a las «memorias de Jesús» —esto es, la memoria acerca de Jesús —, esto arroja luz sobre la posibilidad de la autoría marcana. Por otro lado, si con «sus memorias» el apologista pretende referirse a lo que fundamentalmente es el Evangelio de Pedro (así opinan, e.g., Stanton, 101; Bauckham 2006, 235), y ese Evangelio es evidentemente el Evangelio de Marcos, entonces esta es una contundente confirmación (y probablemente independiente) del informe de Papías. Aunque algunos expertos siguen sospechando de la fiabilidad de Papías, otros insisten en que el testimonio histórico de que hubo una colaboración entre Juan Marcos y Pedro tiene visos de autenticidad (Hengel, 2–14, 47–53; Bauckham 2006, 232–39). Dónde se posicione uno en el tema de la autoría (y de la supuesta conexión entre el Evangelio y Pedro) determinará, más que ninguna otra cosa, las opiniones sobre su procedencia (véase el apartado 2.3); a su vez, estas dos cuestiones a menudo se aplican a una serie de puntos de inflexión exegéticos.

2.2. Audiencia. Naturalmente, el tema de la audiencia de Marcos va ligado a los juicios anteriores sobre su procedencia y fecha (aunque no necesariamente determinado por ellos). Resulta frustrante que sea difícil

encontrar una base común entre los eruditos, no solo por la diferencia de opinión sobre estos asuntos contextuales, sino también por las diferencias fundamentales en la metodología empleada. Más exactamente, el estudio actual sobre Marcos todavía tiene pendiente de resolver al menos dos cuestiones importantes. La primera es hasta qué punto se pueden usar el género (presunto) y el estilo de Marcos como base para deducir su audiencia. Por ejemplo, mientras M. Beavis defiende una audiencia sofisticada y bien educada basándose en un Marcos sofisticado y bien educado, otros, como R. Rohrbaugh y R. Horsley, no se muestran convencidos por esta línea argumental; estos dos últimos autores hacen hincapié en la cualidad oral de Marcos, que, para ellos, sirve para demostrar que los lectores a los que pretendía alcanzar el evangelista eran en realidad oyentes de las aldeas de campesinos locales. La segunda es hasta qué punto están justificados los lectores actuales en hacer reconstrucciones del contexto de Marcos basándose en las realidades narrativas, cuando esas reconstrucciones no se pueden corroborar de manera independiente. D. Peterson objeta a lo que considera como un argumento circular en este tipo de discusiones y discrepa de algunas de las reconstrucciones sociales más destacadas que se ofrecen, las de W. Kelber, H. Kee y C. Myers. No siempre está claro dónde se cruzan el mundo del texto y el mundo que hay detrás del texto, y se continúa debatiendo sobre los principios para reconciliar ambos mundos. Con vistas a evitar prejuzgar las cuestiones planteadas a continuación, será suficiente con resumir un pequeño conjunto de asuntos sobre el que existe acuerdo: la audiencia de Marcos estaba compuesta por cristianos judíos y gentiles que estaban soportando tanto la persecución externa (desde el frente judío y el frente romano) como las tensiones internas resultado de tal persecución (Donahue, 17–26; Roskam, 72–74; Winn, 173–77). Más allá de esto resulta difícil conjeturar. Las teorías sobre la condición socioeconómica de los primeros lectores de Marcos, así como su ubicación geográfica (urbana frente a rural, por ejemplo), siguen siendo objeto de discusión.

2.3. Procedencia.

2.3.1. Galilea. Si bien durante décadas los expertos habían coincidido en que el Evangelio de Marcos había salido de Roma, esto fue puesto en cuestión por W. Marxsen, quien, centrándose en la importancia de *Galilea en puntos críticos del Evangelio (Mc 1:9; 14:28; 16:7), propuso

que el autor de este Evangelio estaba tratando de llamar a sus lectores para que se reuniesen con él en Galilea para esperar la parusía, en algún momento cercano al comienzo de la Primera Revuelta Judía (A. D. 66–74). Aunque la obra de Marxsen es considerada por muchos un clásico de la crítica de la redacción, la inmensa mayoría de eruditos la consideran bastante fantasiosa. Aún así, impresionados por la cualidad rural del Evangelio y su aparente estrecha conexión con tradiciones locales galileas, W. Kelber y R. Horsley le imitaron. Dada la fortaleza de las opciones alternativas, esta sigue siendo una postura minoritaria.

2.3.2. Siria. H. Kee, G. Theissen y J. Marcus (Marcus 1992a) son quizás los autores más influyentes que sostienen una procedencia siria, una opinión que cada vez está ganando más partidarios. Aquí se trata de establecer un vínculo entre la agitación a la que se enfrentaba la comunidad con los sucesos de la Primera Revuelta Judía (Mc 13) (véase MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS). Dada la importante composición gentil de la audiencia (cf. Mc 7:3–4), y sin embargo también su capacidad para sentir el impacto de los acontecimientos de una guerra como la Primera Revuelta Judía (Josefo informa de que las ciudades helenísticas situadas en la frontera de la región siria fueron las primeras en ser atacadas), la región ubicada inmediatamente al norte y este de Palestina tendría sentido. La procedencia siria también resulta atractiva para los comentaristas que desean enfatizar las raíces rurales de la comunidad de Marcos.

En cuanto a los testimonios patrísticos que apuntan hacia Roma, los defensores de esta hipótesis se muestran escépticos. Creen que se le da demasiado valor a Papías, que habría tenido sus propios motivos para inventarse una procedencia romana. Además, los numerosos latinismos en Marcos, que han sido un argumento fundamental para los partidarios de la procedencia romana, podrían explicarse igualmente como intentos por acomodarse a los romanos de habla latina estacionados en el Este (Marcus 1992a, 443–44). Claro está que los contraargumentos al paradigma predominante de la procedencia romana nos obligan a darle a esta opción una seria consideración.

2.3.3. Roma. Además del peso del testimonio patrístico (véase el apartado 2.1), los estudiosos que apoyan la procedencia romana han apelado a una serie de factores, de los que tal vez el más convincente sea el ya mencionado de los latinismos que aparecen en el texto. Por

ejemplo, mientras que el evangelista podría haber dejado claro lo que quería decir afirmando simplemente que la viuda pobre había depositado «dos monedas de cobre» (*lepta dyo*) en la ofrenda del templo, se molesta en ofrecer el equivalente romano y añade la frase «o sea un *kodrantes* [*kodrantēs*]» (Mc 12:42). De igual modo, al describir los movimientos de Jesús tras su arresto, el evangelista observa que Jesús había sido llevado «dentro del atrio, esto es, al pretorio» (Mc 15:16), lo que nuevamente parece ser un intento por traducirlo para una audiencia romana.

Encontramos más pruebas de una audiencia romana en el interés temático del Evangelio en el sufrimiento derivado de la persecución. De hecho, algunos investigadores han trazado los elementos concretos del relato de Marcos a lo que uno esperaría encontrar en la experiencia de los cristianos romanos de la persecución (Donahue; Incigneri, 156–252; Winn, 153–77) justo antes o poco después del año 70 en Roma (véase el apartado 2.3). Para esos mismos especialistas, la política de persecución de Nerón, dirigida directa y ferozmente contra los cristianos, junto con las turbulencias por las que atravesaba la propia Roma durante estos años, serían tan buen telón de fondo como cualquier otro para explicar el marco social de Marcos.

2.4. Fecha. Los intérpretes de Marcos han avanzado varias opiniones en relación con la fecha de su composición, todas ellas dentro del siglo I. Para simplificar las cosas podríamos resumir las cuatro posturas de la siguiente manera: Marcos fue escrito en los años 40, 50, 60 o 70. La probabilidad relativa de cada una de estas cuatro ventanas a veces viene determinada, a su vez, por la medida en que un Evangelio es una ventana que permite asomarse al marco de su autor (particularmente en relación a Mc 13), las suposiciones en cuanto a la autoría (véase el apartado 2.1) y la procedencia.

2.4.1. Década de los 40. Varias fuentes antiguas sitúan el Evangelio de Marcos en la cuarta década del primer siglo, y un puñado de especialistas de la época actual han estado dispueston a aceptarlo así. Basándose en Clemente de Alejandría, J. A. T. Robinson reafirma la tradición de que Marcos acompañó a Pedro a Roma en el año 42, y que finalmente elaboró un registro de la predicación de Pedro en aquel lugar tres años más tarde (Robinson, 95, 107–8, 352–53). Un punto de vista similar estaba ya bien asentado entre los padres posnicenos y en ciertas

corrientes de biblistas del siglo XIX. Mientras, J. O'Callaghan ha defendido que se pueden reconstruir porciones de Marcos a partir de documentos recuperados en la Cueva 7 de Qumrán, lo que, de ser así, arrojaría una fecha en torno al mismo período. El argumento de O'Callaghan ha convencido a pocos. Más intrigante es la propuesta de que la «abominación de la desolación» (Mc 13:14, LBLA) se refiere a la decisión de Calígula (r. 37–41) de levantar una estatua de sí mismo en el lugar santo del *templo de Jerusalén (véase APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA). Si fuera así, entonces Marcos podría haberse escrito en el año 40, meses antes del asesinato de Calígula, en enero del 41. El problema que tenemos aquí es que Marcos 13:14 parece un timón demasiado pequeño como para girar el barco de la datación de Marcos; además, otras formas de explicar el versículo se consideran igualmente probables, si no más.

La cuestión importante que se nos plantea es la evidencia patrística contradictoria, que necesita ser sopesada críticamente. Incluso si admitimos la evidencia patrística de la conexión de Marcos con Pedro, todavía nos vemos forzados a escoger entre dos líneas de tradición, una que da fe de que el Evangelio fue escrito mientras Pedro todavía vivía y la otra que afirma que se compuso solo tras el martirio de este. En opinión de muchos es preferible esta última tradición. Tiene sentido que con el paso del tiempo se relacionara el Evangelio con un Pedro todavía vivo (frente a la mera memoria de Pedro), fruto de una pía ilusión. Además, la visión de Marcos de una *misión universal a los *gentiles (Mc 13:10; 14:9) tiene más sentido después del Concilio de Jerusalén (49) que antes del mismo. Aunque quizás se haya infravalorado como una opción seria, por motivos comprensibles, la década de los 40 ha contado con pocos apoyos en el debate contemporáneo.

2.4.2. Década de los 50. Otros autores se han inclinado por situar el Evangelio de Marcos en los años 50. Este argumento generalmente parte de (1) un compromiso con la teoría de las dos fuentes, lo que implica que Lucas se basó en Marcos (véase PROBLEMA SINÓPTICO); (2) la opinión de que Lucas (basándonos en Hch 24) no debería datarse más allá del primer encarcelamiento de Pablo en Roma (principios de los 60); y (3) la suposición de que el uso de Marcos por parte de Lucas requiere de un tiempo de elaboración de al menos varios años. Ninguno de estos puntos por separado parece inadmisible, aunque la mayoría de los

eruditos no está por la labor de asignarle una fecha tan temprana a Lucas-Hechos. Dado el peso probatorio de otro tipo de dataciones, la mayor parte de los comentaristas no considera que la década de los 50 sea una opción viable.

2.4.3. Década de los 60. Al parecer, la tesis que se suele adoptar es la que considera que Marcos se escribió en los años 60, generalmente finales de los 60, un año o dos antes de la destrucción del templo en el 70. Las razones para ello son varias. En primer lugar, si nos tomamos en serio la conexión de Pedro con el Evangelio de Marcos, y suponemos también que Marcos se escribió en Roma tras el martirio de Pedro, esta fecha tiene mucho sentido por diversos motivos. Primero, aunque los cristianos de Roma indudablemente se enfrentaron a persecuciones de diversa índole desde el tiempo de la fundación de la iglesia en aquel lugar, es sobre todo durante o justo después de la persecución neroniana (64–68) que los temas del sufrimiento y la teodicea deben de haber ocupado un lugar destacado. Uno se encuentra exactamente con las mismas preocupaciones en Marcos (Mc 4:16–17; 6:4; 10:28–30, 39; 13:5–23). Segundo, la estrecha relación de Pedro con Roma en los años 60 también aclara su papel central en el relato de Marcos. En un contexto en el que muchos romanos deben de haber confesado a Cristo para sucumbir tan solo más tarde ante la presión de la persecución, Marcos presenta a Pedro como un confesor modelo (Mc 8:27–30) y también como un apóstata modelo (Mc 14:54–72), cuya esperanza siguió depositada en el Cristo resucitado a pesar de esa apostasía (Mc 16:7) (Donahue, 17–19). Tercero, el relato estilizado de Marcos 13, con su predicción de la destrucción del templo y la huida de la ciudad, parece decantarse más a favor de que Marcos lo hubiera escrito antes de la destrucción de Jerusalén en el año 70 y no después. Si Marcos realmente hubiera reflejado una perspectiva posterior al año 70, uno esperaría que los detalles del discurso escatológico se alinearan mucho más claramente con lo que sabemos acerca del saqueo de Jerusalén por las fuentes de la época. Basándonos en este argumento, Marcos 13 no es ningún *vaticinium ex eventu* («profecía a posteriori, una vez ocurrido el evento»), sino más bien una predicción del futuro del templo basada en una previsión de sentido común y en una lógica basada en la Escritura y respaldada por diversas imágenes bíblicas.

2.4.4. Década de los 70. Para aquellos que consideran que Marcos 13

proporciona un reflejo demasiado claro de los acontecimientos del año 70, los primeros años de la década de los 70 siguen siendo atractivos. Hay dos elementos en particular que tienden a darle un empujoncito ganador a un Marcos tardío en ese sentido: (1) la mención de Jesús de que «no quedará piedra sobre piedra» (Mc 13:2), que resultó ser así en la realidad (Josefo, *Bell.* 7.379); y (2) la referencia a la «abominación desoladora» (Mc 13:14), que podría considerarse una descripción convincente de los soldados romanos levantando sus estandartes en el patio oriental del templo (Josefo, *Bell.* 6.316). Aquí surgen las cuestiones hermenéuticas de si las alusiones bíblicas que ribetean estos versículos proporcionan una explicación alternativa adecuada a una solución que considera que aquí Marcos está evocando informes del suceso.

3. Temas y mensajes teológicos.

Aunque el Evangelio de Marcos naturalmente comparte muchos de los temas desarrollados en los demás Evangelios, especialmente en Mateo y Lucas, el evangelista marcano tiene un ideario personal. A menos que compusiera su obra en total aislamiento, cabe pensar que sus intereses estaban motivados en parte por las necesidades propias de la situación de su audiencia. Al mismo tiempo, encontrándose entre los primeros en escribir la historia de Jesús, probablemente habría pensado que su tarea trascendía los intereses inmediatos de la audiencia a la que se dirigía. En este caso, podría esperarse que el propósito del evangelista incluyera tanto el abordar las crisis teológicas inmediatas de sus oyentes iniciales como el sentar las bases del creciente movimiento a medida que se expandía por el mundo mediterráneo. Teniendo esto en cuenta, es posible identificar al menos tres intereses fundamentales: la autodefinición de la comunidad, la *cristología y la misión.

3.1. Autodefinición de la comunidad. Ya en los versículos programáticos de Marcos 1:1–3, donde aparece una cita de Isaías 40:3 con indicios también de Malaquías 3:1 y Éxodo 23:20 (véase Marcus 1992b, 12–47), el lector sagaz detectará que la perspectiva de una nueva comunidad se ha acercado. Se trata de una comunidad que va a beneficiarse, y tal vez a participar, en el cumplimiento de Isaías 40, que contempla el retorno del *exilio. Según Isaías, Yahvé liberaría a su pueblo de la maldición del exilio guiándolos en el «camino»; ahora, al citar Isaías, Marcos implícitamente anuncia que el Dios de Israel estaba

forjando un nuevo movimiento, uno que supondría un nuevo y decisivo retorno del exilio. Siguiendo la misma lógica, una vez revertido el exilio, Dios se convertiría en rey en el sentido pleno de la expresión, y el reino sería establecido (Mc 1:15). Esta comunidad recién formada, constituida a través de la predicación de Jesús, coincidiría con la realidad del reino, pero se mantendría distinta de ella (Mc 4:1–34).

Este también sería el pueblo del «camino», como queda claro en la sección central del «camino» (Mc 8:22–10:46). Aquí el Jesús de Marcos comienza a dilucidar qué significa exactamente estar «en el camino» y qué tipo de persona pertenece a este movimiento, que en tiempos de Marcos se llamaba «el camino» (Hch 9:2; 19:9). En resumen, son aquellos que están dispuestos a seguir a Jesús por la senda del sufrimiento y la autonegación. Es un camino en el que se renuncia a la ambición personal (Mc 9:33–37), la competencia (Mc 9:38–41), la impureza (Mc 9:42–10:12), los apegos socioeconómicos (Mc 10:13–31) y el poder (Mc 10:35–44), o cuando menos se redefinen radicalmente estos conceptos. Los que desean unirse al camino deben venir como lo hace el ciego Bartimeo, clamando a Jesús «junto al camino» (*para tēn hodon*) (Mc 10:46), para tener su vista restaurada y poder seguirle «en el camino» (*en tē hodō*) (Mc 10:52). El evangelista concibió el día de entonces como una era de exilio, pero era un exilio que ahora estaban cediendo terreno ante el reino que irrumpía, tal como señalaba una nueva comunidad con nuevas normas éticas.

Para Marcos, la identidad de la comunidad también tiene un aspecto cúltico, ya que, como deja entrever la alusión a Malaquías 3 en Marcos 1:2–3, este nuevo pueblo tomará su recién asignado papel como *sacerdotes, debidamente purificado e instalado para ofrecer las ofrendas correctas a Yahvé (cf. Mal 3:1–4). Este nuevo sacerdocio que se abre paso implica inevitablemente el eclipse del presente orden del templo que opera bajo las actuales autoridades del templo. En Marcos todo esto comienza a cobrar forma a través de la purificación del templo (Mc 11:12–19), la denuncia mediante parábolas del sacerdocio reinante (Mc 12:1–12), la transposición de los sacrificios del templo por una ética del *amor (Mc 12:28–35), las predicciones de la destrucción del templo actual (Mc 13:1–31), la inauguración de la economía de un nuevo templo a través de una nueva alianza (Mc 14:12–26) y luego finalmente el rasgamiento del velo del templo (Mc 15:38–39) (Gray; Heil). En la

medida en que Marcos tiene un gran interés en este conflicto cúltico, llama a los miembros de la comunidad no solo a mantener una norma de conducta más elevada, sino también a actuar como los guardianes y siervos de la orden de un nuevo templo.

Por último, en consonancia con las alusiones a Éxodo 23:20 en Marcos 1:2–3, Marcos sugiere que Jesús también está lanzando un nuevo éxodo. En su contexto, Éxodo 23:20 habla del *ángel que irá delante de Israel mientras este avanza con el éxodo, y no es ninguna coincidencia que el lector de Marcos no llegue muy lejos antes de encontrarse con una amplia variedad de imágenes del éxodo. Al igual que *Moisés extendió la que una vez fue su mano leprosa como validación de su vocación (Ex 4:6–7), ahora Jesús extiende su mano al leproso (Mc 1:40–45). Al sanar al paralítico para «que sepáis que el Hijo del Hombre tiene potestad» (Mc 2:10), el Jesús de Marcos imita a Moisés, que en su día realizó milagros «para que entiendas [Faraón]» (Ex 9:14) que no hay otro como Yahvé. Jesús distribuye a las masas que le siguen hasta el desierto en grupos (Mc 6:20–44), igual que hizo Moisés (Ex 16; 18). Finalmente, cuando Jesús «pasa delante» de los discípulos sobre el agua y dice: «Soy yo» (Mc 6:45–56), se trata directamente de una recapitulación del momento en que Yahvé anduvo sobre el agua delante de Israel (Ex 14) y se reveló a sí mismo como el *«YO SOY», y más adelante «pasó delante» de Moisés más plenamente (Ex 33:19). Esto no es más que una muestra episodios que se inspiran en las imágenes del éxodo (Bowman; Swartley; Watts). Así pues, Jesús es tanto Moisés como Yahvé, pero en un nuevo orden cósmico. Como líder del nuevo éxodo, Cristo también ha traído el momento de liberación espiritual, política y socioeconómica. Marcos pretende que sus lectores lo tengan claro: aquellos que toman parte en este movimiento iniciado por Jesús están participando nada menos que en la consumación final de los propósitos redentores de Dios para Israel y el mundo.

3.2. Cristología. Cualquiera que fuera el interés de Marcos por ayudar a la naciente comunidad cristiana a asumir su propia identidad, lo cierto es que se muestra igualmente ansioso por enseñar que Jesús es el Mesías (véase CRISTO). Antes que nada anuncia que su historia es fundamentalmente «el evangelio de Jesu*cristo*»: esto es, «el evangelio de Jesús el Mesías» (Mc 1:1). Pero tal como iban a descubrir muy pronto los lectores del evangelista, Jesús demostró ser algo distinto a la clase de

mesías que Israel estaba esperando. De hecho, Marcos entendió perfectamente que el mesianismo según su Jesús era decididamente distinto a cualquier cosa que cualquiera estuviera esperando.

En cierto sentido, la historia que relata el autor del Evangelio tiene todas las marcas de una «historia mesiánica», al menos tal como se podría haber contado en su contexto. Cuando Juan aparece en escena vestido como *Elías (Mc 1:6; cf. 2 Re 1:8), el lector sospecha (especialmente a la luz de la cita de Mal 3:1 en Mc 1:2) que este podría ser el esperado Elías, precursor del mesías (véase Faierstein). Pero los discípulos se habrían sentido confundidos con esta identificación a medida que pasaba el tiempo. Es indudable que si los discípulos habían pensado que Juan era el prometido Elías redivivo, se lo habrían pensado mejor después de la extravagante muerte de Juan a manos de *Herodes (Mc 6:14–29). Seguro, debieron de pensar, que de la misma manera que Elías venció las fuerzas de las tinieblas en su día, el nuevo Elías no podía acabar de una forma tan humillante. Sin embargo, insiste Jesús, «Elías ya vino, y le hicieron todo lo que quisieron, como está escrito de él» (Mc 9:13). Y si los discípulos estaban desconcertados en el caso de Juan, mucho menos sentido tenía que Jesús el Mesías tuviera que sufrir y morir (Mc 8:31–32). Las ideas de Jesús acerca del mesianismo parecían ser justo las contrarias a lo que los discípulos e Israel en su conjunto había estado esperando.

Desde luego que esta cuestión está en el centro de la argumentación de Marcos. Él quiere demostrar que Jesús es una especie de mesías al revés, o más exactamente, un mesías boca arriba que se enfrenta con un mundo boca abajo. Ansioso por remarcar este punto, el evangelista junta hábilmente los hilos opuestos de dos ideologías incompatibles. En el judaísmo casi todo el mundo esperaba que el mesías fuera a ser recibido por la clase dirigente de Israel. Pero cuando Jesús viene predicando el reino, solamente los demonios reconocen quién es (Mc 1:23–24, 34; 5:7); mientras tanto, las autoridades religiosas lo rechazan (Mc 2:1–3:6). Si bien los líderes de Israel esperan que el mesías eche fuera a Satanás, son, irónicamente, estas mismas autoridades las que acusan a Jesús de confabularse con Satanás; también es una acusación que asume su propia familia (Mc 3:20–35). Si el mesías que Israel esperaba debía ser recibido con una gran celebración, este Mesías recibe burlas (Mc 5:40, 15:31). Si el mesías que Israel esperaba iba a encargarse de conquistar a los

gentiles, este Mesías es recibido por los gentiles (Mc 7:24–30). Las expectativas se invierten sistemáticamente.

Tras la confesión de Pedro del mesianismo de Jesús (Mc 8:27–30), este se dedica a aclarar la naturaleza de su vocación mesiánica (e.g., Mc 10:45) mientras trata de describir la naturaleza del discipulado. Teniendo esto en mente, el Jesús de Marcos entra en Jerusalén por última vez (Mc 11:1), donde busca revelarse a sí mismo como el mesías prometido (Mc 11:1–11) y, por tanto, como el que destruiría (y presumiblemente reconstruiría) el templo (Mc 11:12–19; cf. Mc 12:10; 14:58; 15:29), una tarea exclusiva del mesías. Evidentemente, la conciencia que tiene Jesús de su propia identidad mesiánica sale a relucir repetidamente, aunque sea indirectamente, cuando se refiere a sí mismo como el *«Hijo del Hombre» (2:10, 28; 8:31, 38, etc.), y después finalmente y de manera más explícita delante de Caifás como el trascendente Hijo del Hombre de Daniel (Mc 14:61–62). Al final, Jesús es arrestado por esta afirmación mesiánica, ridiculizado como el Mesías (Mc 15:16–20) y luego crucificado como el Mesías (Mc 15:25–32). Al ser levantado de entre los muertos (Mc 16:1–8), es vindicado como lo que afirmó ser: el Mesías (cf. Rom 1:3–4).

La cristología de Marcos se molesta mucho en explicar la clase de personas que vienen para seguir a Jesús, así como el tipo de personas que lo rechazan. Por lo que se refiere a quienes lo siguen, el relato está repleto de personajes improbables y periféricos: un antiguo endemoniado (Mc 5:20); una mujer sirofenicia (Mc 7:29); el ciego Bartimeo que clama al *Hijo de David (Mc 10:47); una mujer anónima que unge a Jesús en Betania (Mc 14:1–9); y un centurión romano (Mc 15:39), la encarnación de la opresión y el poder gentil. Mientras, el rechazo de Jesús por parte de los dirigentes de Israel es evidente. Pero aquellos que se oponen a Jesús lo hacen debido a sus erróneos compromisos e idolatrías, tal como destaca la parábola del sembrador (Mc 4:1–20), que funciona como una especie de clave interpretativa para el Evangelio en su conjunto (Tolbert, 129–75). Para Marcos, la dureza de corazón no solo explica el rechazo de Israel a su mesías, sino que también demuestra ser una constante amenaza para la fidelidad de los creyentes (tal como puede verse en la negación de Pedro en Mc 14:66–72; cf. Mc 6:52; 8:17). Si Jesús es rechazado como mesías, no es por su culpa; se debe al fracaso moral de los seres humanos. Y el modo de

superar el fracaso humano es tomando el camino del seguimiento a Jesús. Mientras que los que aspiran al reino deben caracterizarse por determinadas cualidades, esas cualidades encuentran su expresión suprema y singular en el rey Jesús. La cristología de Marcos está inseparablemente unida a la práctica de seguir a Jesús.

3.3. Misión. Marcos también está profundamente interesado en la *misión. Lo mismo ocurre con el Jesús de Marcos, algo que los discípulos tardan en comprender, y más aún en imitar. Esto queda claro tras los movimientos de Jesús cuando cruza el mar de Galilea de una orilla a la otra, donde el «otro lado» representa el territorio gentil (Iverson). Según cuenta Marcos, aquellos que están geográficamente próximos a Jesús generalmente se muestran indiferentes (Mc 3:31–35; 6:1–6), pero los que están lejos responden de manera espectacular (Mc 3:8; 5:1–20; 7:24–30). De forma similar, la compasión de Jesús al alimentar a los cuatro mil gentiles (Mc 8:3) contrasta con la indiferencia de los discípulos. Según una interpretación del difícil pasaje de Marcos 8:14–21, es la animosidad de los Doce hacia los gentiles lo que explica que «se olviden» de traer *pan, ya que en la mente de los discípulos que no hubiera más pan significaba que no habría más alimentación para los gentiles. En cualquier caso, sus corazones estaban endurecidos, y voluntariamente fueron incapaces de comprender que su tarea como los nuevos pastores de Israel coincidía con una reconfiguración de *Israel (Mc 8:17–21). Tal como deberían haber dejado claro las parábolas de las semillas de Marcos 4, la respuesta favorable a Dios no dependía de la etnicidad sino más bien de la condición del corazón (Mc 4:1–20); el momento escatológico de las «aves» gentiles que vienen para cobijarse bajo la sombra del reino (Mc 4:30–32) ya había llegado. Pero incluso entonces, los discípulos, con su etnocentrismo, se habían vuelto resistentes en su interior. Esta obstinación encuentra expresión en el posterior apaciguamiento de la tempestad (Mc 4:35–41), con sus paralelismos con la historia de Jonás, el profeta reticente enviado a los gentiles.

El tema de la misión continúa avanzando en los últimos capítulos de Marcos. Cuando Jesús purifica el templo (véase SEÑAL DEL TEMPLO), afirma hacerlo porque el templo no estaba cumpliendo su papel de «casa de oración para todas las naciones» (Mc 11:17; cf. Is 56:7). En su discurso escatológico Jesús advierte a sus discípulos de que cuando venga la tribulación deben mantenerse firmes como testigos hasta que el

evangelio sea predicado «a todas las naciones» (Mc 13:9–11). Esto concuerda con la anterior promesa de Jesús: «Porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí y del evangelio, la salvará» (Mc 8:35). Al ser *ungido en Betania, Jesús predice que su unción será contada «dondequiera que se predique este evangelio, en todo el mundo» (Mc 14:9). A medida que se acerca su hora, Jesús tiene puesta su mirada en la misión a las naciones.

Naturalmente que el evangelista era plenamente consciente de que esta misma misión no estaba exenta de un coste significativo. Era un coste que Jesús había contemplado y que estaba dispuesto a pagar (Mc 10:45); un coste que los discípulos solamente comprendían de manera muy difusa (Mc 10:38), como queda claro durante el juicio de Jesús. Jesús testifica (Mc 14:62; 15:2), y el resultado es la condena; Pedro, como representante de los discípulos, reniega de Jesús (Mc 14:66–72), y el resultado es la «salvación» de su propia vida. Una vez más, los discípulos fracasan; son incapaces de llevar a cabo la actividad básica de la misión, que es el testimonio.

Aún así, el fracaso humano no puede frustrar los propósitos de Dios. Mientras Jesús expira, el velo del templo se rasga; aquel espacio sagrado que una vez estuvo restringido ahora sale a las naciones (Mc 15:38). Inmediatamente, un centurión romano confiesa (Mc 15:39) lo que se ha declarado desde el principio (Mc 1:1, 11): este hombre, Jesús, es el Hijo de Dios. En efecto, Jesús es el Hijo de Dios para las naciones. Puede que esto tenga algo más que ver con la última orden del Evangelio de Marcos, que exige que las mujeres que están junto a la tumba vayan a Galilea (Mc 16:7), Galilea de los Gentiles (Is 9:1), la frontera donde primeramente se inauguró el ministerio de Jesús (Mc 1:9).

No hay poco de ironía en el hecho de que las mujeres de la tumba sean incapaces (al menos por el momento) de responder a las instrucciones recibidas de ir a Galilea y contarles a los discípulos acerca del Cristo resucitado (Mc 16:4–8; cf. Mc 9:9). Hasta ese momento, Jesús ha encontrado tanto a seres humanos como a demonios que no han cooperado a la hora de guardar su identidad mesiánica en secreto (e.g., Mc 1:23–25, 34, 43–45; 3:11–12), pero una vez que llega la hora de proclamarlo como el Mesías (Mc 9:9), los primeros testigos de la *resurrección se resisten a la idea de hacerlo. De modo que Marcos finaliza con una nota sobre el fracaso humano, el fracaso de no llevar

adelante la misión por culpa del temor. El autor, que escribe a una iglesia perseguida, sabía que muchos se sentirían, como las mujeres junto a la tumba, tentados a permanecer en silencio ante la fuerza de la oposición. Los lectores de Marcos no estaban solos y ahora eran llamados a seguir a aquellos que habían sido antes que ellos, sobre todo, al propio Jesucristo.

4. Conclusión.

Al presentar el «misterio del reino», el Evangelio de Marcos ciertamente está lleno de misterios en diferentes sentidos. Históricamente, su autoría, datación y origen geográfico continúan siendo objeto de debate. Teológicamente, los lectores de Marcos se ven constreñidos a tener que afrontar la mayor de las ironías: pese al intento de la humanidad de rechazar decisivamente el propósito salvífico de Dios en Jesucristo, a Dios le pareció oportuno llevar esos propósitos a su plena y adecuada expresión. Además, si los poderosos de la época de Marcos tenían su propia vision de un cosmos debidamente ordenado, una visión implementada y mantenida mediante el poder puro y duro, el Jesús de Marcos ofrece una contrapropuesta totalmente distinta. Esa contrapropuesta continúa hablando a los oyentes actuales de Marcos, desafiándonos y afectando el núcleo mismo de nuestros intereses radicalmente egoístas.

Véase también APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA; CRISTOLOGÍA; MUERTE DE JESÚS; DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; EXILIO Y RESTAURACIÓN; EVANGELIO: BUENA NOTICIA; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO; PROBLEMA SINÓPTICO; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. *Comentarios:* **A. Y. Collins,** *Mark: A Commentary* (Herm; Mineápolis: Fortress, 2007); **J. R. Donahue y D. J. Harrington,** *The Gospel of Mark* (SP 2; Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002); **J. R. Edwards,** *Mark* (PNTC; Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 2002); **C. A. Evans,** *Mark 8:27–16:20* (WBC 34B; Nashville: Thomas Nelson, 2001); **R. T. France,** *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2002); **R. H. Gundry,** *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); **M. D. Hooker,** *The Gospel According to St. Mark* (BNTC; Peabody, MA: Hendrickson, 1993); **J. Marcus,** *Mark 1–*

8 (AYB; New Haven: Yale University Press, 2000); ídem, *Mark 9–16* (AYB; New Haven, CT: Yale University Press, 2009); **B. Witherington III,** *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001). *Estudios:* **E. Auerbach,** *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953); **R. Bauckham,** ed., *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); ídem, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **M. A. Beavis,** *Mark's Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4:11–12* (JSNTSup 33; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989); **G. G. Bilezikian,** *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy* (Grand Rapids: Baker, 1977); **C. C. Black,** *Mark: Images of an Apostolic Interpreter* (SPNT; Mineápolis: Fortress, 2001); **J. Bowman,** *The Gospel of Mark: The New Christian Jewish Passover Haggadah* (StPB 8; Leiden: E. J. Brill, 1965); **C. Bryan,** *A Preface to Mark: Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings* (Nueva York: Oxford University Press, 1993); **R. A. Burridge,** *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (SNTSMS 70; Cambridge: Cambridge University Press, 1992; 2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004); **J. Camery-Hoggatt,** *Irony in Mark's Gospel: Text and Subtext* (SNTSMS 72; Cambridge: Cambridge University Press, 1992); **P. Carrington,** *The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952); **N. C. Croy,** *The Mutilation of Mark's Gospel* (Nashville: Abingdon, 2003); **J. Dewey,** «Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience», *CBQ* 53 (1991) 221–36; **J. A. Diehl,** «What Is a "Gospel"? Recent Studies in the Gospel Genre», *CurBS* 2 (2011) 171–99; **J. R. Donahue,** «Windows and Mirrors: The Setting of Mark's Gospel», *CBQ* 57 (1995) 1–26; **M. M. Faierstein,** «Why Do the Scribes Say That Elijah Must Come First?» *JBL* 100 (1981) 75–86; **R. M. Fowler,** *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark* (Mineápolis: Fortress, 1991); **B. Godawa,** *Word Pictures: Knowing God Through Story and Imagination* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009); **M. D. Goulder,** *The Evangelists' Calendar: A Lectionary Explanation of the Development of Scripture* (Londres: SPCK, 1978); **T. C. Gray,** *The Temple in the Gospel of Mark: A Study in Its Narrative Role* (WUNT 2/168; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **J. P. Heil,** «The Narrative Strategy and

Pragmatics of the Temple Theme in Mark», *CBQ* 59 (1997) 76–100; **M. Hengel,** *Studies in the Gospel of Mark*, trad. J. Bowden (Filadelfia: Fortress, 1985); **M. D. Hooker,** *Beginnings: Keys That Open the Gospels* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997); ídem, *Endings: Invitations to Discipleship* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003); **R. A. Horsley,** *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 2001); **B. J. Incigneri,** *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel* (BibInt 65; Leiden: E. J. Brill, 2003); **K. R. Iverson,** *Gentiles in the Gospel of Mark: Even the Dogs Under the Table Eat the Children's Crumbs* (LNTS 339; Londres: T & T Clark, 2007); **H. C. Kee,** *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (Londres: SCM, 1977); **W. H. Kelber,** *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time* (Filadelfia: Fortress, 1974); **K. W. Larsen,** «The Structure of Mark's Gospel: Current Proposals», *CurBS* 3 (2004) 140–60; **D. R. MacDonald,** *The Homeric Epics and the Gospel of Mark* (New Haven, CT: Yale University Press, 2000); **E. S. Malbon,** *In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 2000); **J. Marcus,** «The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark», *JBL* 111 (1992a) 441–62; ídem, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville: Westminster John Knox, 1992b); ídem, «Crucifixion as Parodic Exaltation», *JBL* 125 (2006) 73–87; **W. Marxsen,** *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*, trad. J. Boyce et al. (Nashville: Abingdon, 1969) - existe edición castellana: El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del Evangelio (Salamanca: Sígueme, 1981); **C. Myers,** *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, NY: Orbis, 1988); **J. O'Callaghan,** «New Testament Papyri in Qumran Cave 7», *JBL* 91 (1972) 1–14; **N. Perrin,** «Towards an Interpretation of the Gospel of Mark», en *Christology and a Modern Pilgrimage: A Discussion with Norman Perrin*, ed. H. D. Betz (ed. rev.; Missoula, MT: Society of Biblical Literature and Scholars Press, 1974) 1–78; **D. N. Peterson,** *The Origins of Mark: The Markan Community in Current Debate* (BIS 48; Leiden: E. J. Brill, 2000); **J. A. T. Robinson,** *Redating the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1976); **R. L. Rohrbaugh,** «The Social Location of the Markan Audience», *Int* 47 (1993) 380–95; **H. C. Roskam,** *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context* (NovTSup 114;

Leiden: E. J. Brill, 2004); **S. H. Smith,** «A Divine Tragedy: Some Observations on the Dramatic Structure of Mark's Gospel», *NovT* 37 (1995) 209–31; **G. Stanton,** *Jesus and Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) - existe edición castellana: Jesús y el Evangelio (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008); **W. M. Swartley,** *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994); **G. Theissen,** *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, trad. L. M. Maloney (Mineápolis: Fortress, 1991); **M. A. Tolbert,** *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*. (Mineápolis: Fortress, 1989); **M. E. Vines,** *The Problem of Markan Genre: The Gospel of Mark and the Jewish Novel* (SBLAB 3; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002); **R. E. Watts,** *Isaiah's New Exodus in Mark* (WUNT 2/88; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997); **A. Winn,** *The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda* (WUNT 2/245; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **W. Wrede,** *The Messianic Secret*, trad. J. C. G. Greig (LTT; Cambridge: James Clarke, 1971 [1901]).

N. Perrin

MARÍA, MADRE DE JESÚS

A María, la madre de Jesús, se la menciona por su nombre o por el título en los cuatro Evangelios canónicos, así como una vez en Pablo y otra en Hechos. Dentro de los Evangelios, los eruditos frecuentemente detectan una presentación relativamente negativa de la madre de Jesús en Marcos, considerado generalmente el Evangelio más antiguo, que se modifica y se convierte en una descripción más positiva en Mateo, Lucas y Juan.

1. El Evangelio de Marcos
2. El Evangelio de Mateo
3. El Evangelio de Lucas
4. El Evangelio de Juan
5. Conclusión

1. El Evangelio de Marcos.

En el Evangelio de Marcos la primera aparición de la madre de Jesús se produce durante su ministerio público, cuando su madre y sus hermanos vienen buscándolo (Mc 3:30–35). Cuando a Jesús se le avisa de ello, identifica a aquellos que le escuchan como su madre y hermanos, y el

relato concluye con un apotegma: «Cualquiera que hace la voluntad de Dios es mi hermano, mi hermana y mi madre» (NVI). ¿Es esto un rechazo de la familia biológica de Jesús o podría tratarse simplemente de una declaración de que las relaciones familiares físicas no son garantía de pertenecer a la *familia escatológica de Jesús?

Hay que tomar en consideración el contexto general de Marcos 3:19–29 a la hora de decidir cuál es la mejor manera de interpretar las palabras de Jesús en Marcos 3:30–35. En Marcos 3:19b-21, después de la vocación de los Doce (véase APÓSTOL), Jesús aparentemente regresa a su casa en Capernaum, donde o bien «los suyos» (*hoi par' autou*) o «la multitud» ([*ho*] *ochlos*) tratan de hacerse con él porque «ellos» decían: «está fuera de sí». «Los suyos» podría referirse a la familia de Jesús o a sus discípulos, y «ellos» podría significar el mismo grupo al que se designa como «los suyos» o miembros de la multitud (véase GENTE, MULTITUD). Si los miembros de la familia de Jesús estaban tratando simplemente de rescatarlo de la multitud, su preocupación se contrastaría con la dura actitud negativa de los *escribas de Jerusalén en Marcos 3:22–29. Si los miembros de la familia creen que Jesús está fuera de sí, entonces su juicio sobre él quizás sea menos hostil que el de los escribas, pero aun así no se les está presentando como miembros de su familia escatológica. La mayor parte de los especialistas entiende que Marcos está describiendo a la madre y los hermanos de Jesús en un sentido negativo.

Los expertos discrepan sobre si la referencia a Jesús como el hijo de María en Marcos 6:3 es despectiva. La mayoría observa que esta referencia implica la ilegitimidad de Jesús. En cualquier caso, el dicho culminante de Jesús en Marcos 6:4, «No hay profeta sin honra sino… y entre sus parientes, y en su casa», no refleja una consideración positiva de la madre (o los hermanos) de Jesús.

2. El Evangelio de Mateo.

En el Evangelio de Mateo se menciona a María por primera vez en la *genealogía de Jesús (Mt 1:16). Algunos eruditos interpretan la mención de las otras cuatro mujeres en la genealogía (identificadas como mujeres marcadas por uniones maritales irregulares que formaron parte del plan de Dios) como una forma de llamar la atención sobre María como un instrumento por excelencia de la providencia de Dios. M. D'Angelo

sugiere que el propósito último de incluir a las otras cuatro mujeres probablemente sea el de defender a María, quien misteriosamente se queda encinta antes de convivir con José. Desde una perspectiva pastoral, S. McKnight reflexiona sobre la peligrosa realidad a la que se habría enfrentado una mujer embarazada en la situación de María y la presenta como un modelo de fe (McKnight, 2007). B. Gaventa insinúa una similitud más entre María y las demás mujeres de la genealogía de Mateo: todas ellas suponen una amenaza para el linaje de David, y se ven, ellas mismas, amenazadas (Gaventa 1995). El papel principal de María es cumplir la profecía de Mateo 1:23 en línea con el principio rector del Evangelio de Mateo: la presentación de Jesús como el cumplimiento de las Escrituras.

Fuera del relato de la infancia, las referencias a María en el Evangelio de Mateo se dan durante el ministerio y son paralelos de Marcos 3:30–35; 6:1–6 (Mt 12:46–50; 13:53–58). Casi todos los especialistas que comentan sobre estos pasajes señalan que Mateo omite la referencia negativa a la familia de Jesús, aunque algunos (e.g., Donahue y Harrington; Meier) hacen más énfasis en el hecho de que Jesús está realzando que el parentesco físico no es la relación que importa en lo que al reino se refiere. W. Davies y D. Allison apuntan que las modificaciones en la versión de Mateo sitúan el lugar de la madre (y los hermanos) de Jesús bajo una luz más favorable, y también comentan sobre la necesidad de leer los dos pasajes posteriores desde el punto de vista de la forma en que Mateo ha retratado a María en los primeros dos capítulos de su Evangelio (véase NACIMIENTO DE JESÚS).

3. El Evangelio de Lucas.

El autor del Evangelio de Lucas describe a María la madre de Jesús de un modo más positivo. En el relato de la infancia es la muy favorecida (Lc 1:28) que responde al anuncio del *ángel con una aceptación absoluta. Es bendita entre las mujeres porque ha creído lo que el Señor le había dicho (Lc 1:42, 45), y la declaración de su bienaventuranza y de su fe se ponen en los labios de Elisabet, el primer personaje del Evangelio de Lucas en reconocer a Jesús como «mi Señor» (Lc 1:43). La traducción «He aquí la sierva del Señor» (Lc 1:38) (Gaventa 1995) pone de manifiesto la respuesta de corazón al anuncio de Gabriel. Gaventa ve a María como una *discípula, profetisa y madre, cuya aparición final en

Hechos, donde está reunida con los discípulos fieles tras la *resurrección, resuelve la descripción un tanto ambigua que se hace de ella en el Evangelio después de la sección del relato de la infancia.

J. Green sostiene que en su presentación de María en el relato del nacimiento, el Evangelio de Lucas parece limitarse a imitar las dimensiones social y cultural del mundo mediterráneo antiguo; por consiguiente, esas normas culturales se anulan cuando se redefine el estatus en relación con la familia de Dios: «Sobre todo de este modo, el retrato de María en Lucas 1:5–2:42 augura la naturaleza de la salvación y las normas de la comunidad del pueblo de Dios que se desarrollarán de forma más plena posteriormente en Lucas-Hechos» (Green 1992, 471). En otros lugares, Green considera a María no solo como una discípula ejemplar, sino más bien como un «ejemplo accesible» cuya presentación en Lucas 1–2 invita al lector a meditar con ella, a repensar y reimaginar lo que significa ser el pueblo de Dios, y por tanto a mantenerse abierto a «una manera de percibir el mundo y la vida que hay en él en un sentido opuesto al mundo de percepción normal» (Green 2002, 18). T. Seim sostiene igualmente que el Espíritu le da la vuelta al estatus social en Lucas-Hechos. B. Wilson señala un vuelco concreto de perspectivas en la separación radical entre María y sus predecesoras, Jael y Judit: «Al igual que María, los creyentes deben escuchar y actuar basándose en el mensaje de paz proclamado por el fruto de su vientre: Jesús el Cristo, el príncipe de paz» (Wilson, 456).

En varios puntos, Lucas crea interesantes paralelos de género entre María y un personaje masculino. Dentro del relato de la infancia se contrasta a María, la humilde joven judía que es declarada bienaventurada porque ha creído, con Zacarías, el sacerdote que es amonestado por el ángel por su falta de fe (Lc 1:20). Como Zacarías, María proclama la grandeza del Señor, que humilla a los poderosos y exalta a los humildes, que salva al pueblo de Dios de sus enemigos y de las manos de aquellos que lo odian. En otro emparejamiento, tal vez un marco intencionado para el nacimiento y la muerte de Jesús, María envuelve al niño en pañales y lo coloca en un pesebre prestado porque no hay lugar en la posada (Lc 2:7); tras la muerte de Jesús, José de Arimatea toma el cuerpo del Señor, lo envuelve en un lienzo de lino y lo deposita en una tumba nueva (Lc 23:53) (véase ENTIERRO DE JESÚS). Lucas muestra cómo Jesús puede traer bendiciones a los importantes

social y religiosamente, así como a los pobres, cómo puede reunirlos en un nuevo tipo de familia que trasciende los lazos físicos, y María es un personaje destacado en esta descripción.

Zacarías, José de Arimatea y María la madre de Jesús aprenden a madurar en *fe, pero María parece reconocer mucho antes (en términos de la narración) la necesidad de tal crecimiento. El saludo del ángel la deja perpleja, así que reflexiona sobre ello (Lc 1:29), escucha atentamente lo que dice el ángel y responde con su declaración de sumisión fiel al plan de Dios. B. Reid ha sugerido que María podría haberse sentido preocupada porque se hacen grandes exigencias a aquellos que encuentran el favor de Dios. Tras escuchar el informe del anuncio del ángel a los pastores de que su hijo será Salvador, Mesías y Señor (Lc 2:19), atesora las palabras y medita en ellas. Sin embargo, aunque es advertida por Simeón de que una espada perforará su alma, se siente consternada cuando su hijo de doce años se ha perdido y no entiende que después le diga que primero debe ocuparse de los negocios de su Padre; pero nuevamente «su madre guardaba todas estas cosas en su corazón» (Lc 2:41–52).

Por lo tanto, cuando María aparece, o deja de aparecer, en varios momentos del ministerio de Jesús, especialmente en los dos episodios en los que Marcos parece describirla de manera desfavorable, Lucas ha preparado al lector, con mucha mayor fuerza que Mateo, para que entienda que María pertenece claramente a la familia escatológica de Jesús.

En la versión de Lucas del *logion* de Jesús sobre la pertenencia a su familia escatológica (Lc 8:19–21), tanto la forma como el contexto del dicho han sido alterados en comparación con lo que encontramos en Marcos 3:20–35. Lucas explica que la madre y los hermanos de Jesús están «fuera» porque la enorme multitud hace imposible que puedan llegar hasta Jesús, mitigando así el contraste entre la familia que está fuera y los que están dentro. Lucas omite la pregunta «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?», así como el gesto de Jesús de mirar a los discípulos antes de declarar: «Mi madre y mis hermanos son los que escuchan la palabra de Dios y la hacen». Tras ser informado de que su familia está afuera, Jesús inmediatamente pronuncia unas palabras positivas que, dentro del contexto, parecen referirse a su madre y sus hermanos. Al igual que Mateo, Lucas ha omitido por completo el pasaje

anterior en Marcos acerca de que Jesús está fuera de sí y ha trasladado la controversia sobre Beelzebú a otro lugar. Además, hace que la parábola del sembrador y la semilla preceda a Lucas 8:19–21, de modo que la familia de Jesús pueda tomarse como una ilustración de la semilla que ha caído sobre buena tierra.

La última referencia a la madre de Jesús dentro del Evangelio de Lucas, el macarismo de Lucas 11:27–28, es propio del Evangelio de Lucas. Si bien algunos eruditos detectan un contraste entre el dicho de la mujer y el logion of Jesús, J. Fitzmyer y otros apuntan que el sentido de la partícula *menoun*, traducida generalmente como «más bien», puede significar «no, más bien» o «sí, pero aún más», y ellos optan por la segunda posibilidad. Por tanto, insisten en que este pasaje hay que leerlo a la luz de la declaración de Elisabet de que María es bienaventurada no simplemente porque físicamente haya dada a luz a Jesús, sino porque ha creído. María aparece una última vez en Hechos, donde se encuentra junto con los discípulos y otros, aproximadamente unos 120 en total, que se quedaron en Jerusalén tras la ascensión de Jesús, unidos en oración.

4. El Evangelio de Juan.

En el cuarto Evangelio a la madre de Jesús se la menciona en tres lugares: el relato de Caná y el versículo de transición inmediatamente posterior (Jn 2:1–11, 12), una breve referencia en Juan 6:42 y la escena a los pies de la cruz (Jn 19:25–27). Gaventa discrepa de las interpretaciones protestantes de Juan 19:25–27 que presuponen un vínculo emocional y una devoción por parte de Jesús hacia su madre, así como las interpretaciones católicas que consideran a la madre de Jesús como un símbolo de la iglesia; más bien, propone un énfasis contrario al comparar el retrato de María en el relato de Caná y en la escena de la crucifixión (Gaventa 2002). Esta autora señala tres roles de la madre de Jesús en la historia de Caná. Por lo que respecta al argumento, la madre de Jesús prepara la escena para la transformación del agua en vino. No obstante, para equilibrar la idea de que Jesús solamente tenía una especie de existencia docética, una noción que podría deducirse del prólogo de este Evangelio, la interacción de Jesús con su madre afirma su humanidad: «Los comentaristas a veces afirman que el milagro de Caná separa a Jesús de su madre, y sin embargo también es cierto que el milagro de Caná y el pasaje que lo precede *inviste* a Jesús de una madre

y un padre humanos, unos hermanos y un hogar» (Gaventa 2002, 49). Por último, la petición que le hace a Jesús y la respuesta de este anticipan la «hora» de la crucifixión. Sin embargo, en el relato de la crucifixión, «Cuando la madre de Jesús y el Discípulo Amado son entregados el uno al otro y desaparecen de la escena, los vínculos de Jesús con la existencia terrenal también desaparecen del Evangelio de Juan. Así pues, su papel en este incidente tiene que ver con la separación de Jesús de su vida terrenal (…). Y, sin embargo, tal vez se pueda decir algo más acerca de la presencia de la propia María junto a la cruz. Si la madre de Jesús no es una señal de la devoción de Jesús a la familia o un símbolo de la iglesia, al menos puede que instruya a los lectores acerca del lugar de los creyentes junto a la cruz. En contraste con la negación de Pedro, la madre de Jesús y sus acompañantes sirven como los primeros testigos del cumplimiento de la profecía de Jesús de que sería "levantado" (Juan 3:14; 8:28; 12:32)» (Gaventa 2002, 50).

Finalmente, podría ser fructífero considerar el comentario sobre la madre de Jesús en Juan 6:42 como un posible vínculo entre el relato de Caná y la escena a los pies de la cruz. Si bien este comentario parece referirse solamente de pasada a la madre de Jesús, uno de sus propósitos, desde el punto de vista de la narración, puede ser el de llamar la atención sobre el hecho de que aquellos que pretenden «conocer» a la madre de Jesús realmente no la comprenden, igual que tampoco «conocen» a su padre, como tampoco las tinieblas entienden la luz. El cuarto Evangelio tiene un sabor judío, y «conocer» tenía muchas capas de significado en el antiguo Israel. Quién es la madre de Jesús se sabrá a los pies de la cruz, donde se ve desafiada mucho más que en Caná a mostrar una confianza inequívoca en la palabra de su hijo. A los pies de la cruz no habla, pero su respuesta anterior, y la pista de Juan 6:42 de que en realidad no es «conocida», podría indicar desde un punto de vista narrativo que su confianza ha crecido tanto que no necesita expresar ninguna petición.

5. Conclusión.

El Evangelio de Marcos, generalmente considerado como el Evangelio más antiguo, parece presentar el punto de vista menos favorable sobre la madre de Jesús, aunque hasta qué punto sea o no desfavorable esta visión depende de cómo se interprete Marcos 3:19b-21. Parece haber

indicios de ciertas opiniones discrepantes en torno a la madre de Jesús en la tradición premarcana. La sugerencia de que el trato que se le dispensa a María en este Evangelio es un reflejo de la desorientación, pero también reorientación, de la vida familiar que se produjo entre aquellos que primero escucharon el mensaje cristiano y luego fueron desafiados por él resulta pertinente (Johnson). Sin embargo, no existe certeza sobre cómo fue considerada la madre de Jesús durante el ministerio de este.

Parece claro que el autor del Evangelio de Mateo ha modificado deliberadamente las referencias más ofensivas en Marcos, y el retrato de María en los dos primeros capítulos del Evangelio de Mateo se considera en términos generales como positivo, y tal vez como una indicación de que en un período anterior, incluso premarcano, se aceptó la concepción virginal de Jesús, y por tanto María fue tenida en alta estima. El autor de Lucas-Hechos ha ido incluso más allá en la modificación de los pasajes ofensivos en Marcos, y dentro de los relatos de la infancia el autor ha declarado a María bienaventurada porque ha creído. También se la presenta como creciendo en comprensión porque toma tiempo para meditar sobre la manera en que Dios ha entrado en su vida; además, igual que el Espíritu Santo viene sobre María en la concepción de Jesús, María y el Espíritu Santo están presentes en el «nacimiento» de la iglesia que se describe en Hechos. Algunos consideran esto como una indicación de que fue tenida en gran estima dentro de la iglesia durante o antes de la composición de Lucas-Hechos.

En el Evangelio de Juan, al igual que en Lucas, aunque solo aparece en dos escenas y es mencionada una vez en otro lugar, a María se la presenta como mínimo como una creyente que crece en la fe. Gaventa defiende que la presentación de María en el Evangelio de Juan puede ser un correctivo a la tendencia protestante de relegar a María al frecuentemente énfasis sentimental de los relatos de la infancia: «Si consideramos a Mateo y Lucas a la luz del Evangelio de Juan, se pone de manifiesto que… los otros prefiguran la cruz con su tratamiento de María incluso en el nacimiento de Jesús… Teológicamente, esta conexión entre María y la cruz refuerza el escándalo del evangelio, esto es, el escándalo del Hijo de Dios sufriendo la humillación, el rechazo y la muerte a manos de los hombres. No solo el nacimiento de Jesús necesitó de una explicación; su muerte también» (Gaventa 2002, 47). De hecho,

María «está cerca de la cruz incluso antes de que nazca su hijo» (Gaventa 2002, 53).

Véase también NACIMIENTO DE JESÚS; FAMILIA; MUJERES.

BIBLIOGRAFÍA. **R. E. Brown et al.,** eds., *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (Filadelfia: Fortress, 1978) - existe edición castellana: María en el Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1982); **M. R. D'Angelo,** «(Re)Presentations of Women in the Gospel of Matthew and Luke-Acts», en *Women and Christian Origins*, ed. R. S. Kraemer y M. R. D'Angelo (Nueva York: University Press, 1999), 171–95; **W. D. Davies y D. C. Allison Jr.,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew* (2 vols.; ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1988–1991); **J. R. Donahue y S. J. Harrington,** *The Gospel of Mark* (SP 2; Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002); **J. A. Fitzmyer,** *The Gospel According to Luke* (2 vols.; AB 28, 28A; Garden City, NY: Doubleday, 1981–1985) - existe edición castellana: El Evangelio según Lucas (3 vols.; Madrid: Cristiandad, 1986–1987); **B. R. Gaventa,** *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1995); ídem, «"All Generations Will Call Me Blessed": Mary in Biblical and Ecumenical Perspective», *PSB* 18 (1997) 250–261; reimpr. en *A Feminist Companion to Mariology*, ed. A.-J. Levine con M. M. Robbins (Londres: T & T Clark International, 2005) 121–29; ídem, «"Standing Near the Cross": Mary and the Crucifixion of Jesus», en *Blessed One: Protestant Perspectives on Mary*, ed. B. R. Gaventa y C. L. Rigby (Louisville: Westminster John Knox, 2002) 47–56; **B. R. Gaventa y C. L. Rigby,** eds., *Blessed One: Protestant Perspectives on Mary* (Louisville: Westminster John Knox, 2002); **J. B. Green,** «The Social Status of Mary in Luke 1, 5–2, 52: A Plea for Methodological Integration», *Bib* 73 (1992) 457–71; ídem, «Blessed Is She Who Believed: Mary, Curious Exemplar in Luke's Narrative», en *Blessed One: Protestant Perspectives on Mary*, ed. B. R. Gaventa y C. L. Rigby (Louisville: Westminster John Knox, 2002) 9–20; **E. E. Johnson,** «"Who Is My Mother?" Family Values in the Gospel of Mark», en *Blessed One: Protestant Perspectives on Mary*, ed. B. R. Gaventa y C. L. Rigby (Louisville: Westminster John Knox, 2002) 32–46; **V. Koperski,** «Is "Luke" a Feminist or Not? Female-Male Parallels in Luke-Acts», en *Luke and His Readers: Festchrift A. Denaux*, ed. R. Bieringer, G. van Belle y J. Verheyden (BETL 182; Lovaina: Leuven University Press,

2005) 25–48; ídem, «The Mother of Jesus and Mary Magdalen: Looking Back and Forward from the Foot of the Cross in John 19, 25–27», en *The Death of Jesus in the Fourth* Gospel, ed. G. van Belle (BETL 200; Lovaina: Leuven University Press, 2007) 849–58; ídem, «Mary, Blessed among Women», *TBT* 47 (2009) 375–381; **S. McKnight**, *The Real Mary: Why Evangelical Christians Embrace the Mother of Jesus* (Brewster: Paraclete Press, 2007); **J. P. Meier,** *Matthew* (NTMes 3; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1980); **B. E. Reid,** *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996); **K. D. Sakenfeld,** «Tamar, Rahab, Ruth, and the Wife of Uriah: The Company Mary Keeps in Matthew's Gospel», en *Blessed One: Protestant Perspectives on Mary*, ed. B. R. Gaventa y C. L. Rigby (Louisville: Westminster John Knox, 2002) 21–31; **T. K. Seim,** «The Virgin Mother and Ascetic Discipleship in Luke», en *A Feminist Companion to Luke*, ed. A.-J. Levine y M. Blickenstaff (FCNTECW 3; Londres: Sheffield Academic Press, 2002) 89–105; **B. E. Wilson,** «Pugnacious Precursors and the Bearer of Peace: Jael, Judith, and Mary in Luke 1:42», *CBQ* 68 (2006) 436–56.

V. Koperski

MATEO, EVANGELIO DE

El Evangelio de Mateo ha sido el favorito de la iglesia a lo largo de la historia, sobre todo debido a su acento en las enseñanzas de Jesús. De hecho, el *Sermón del Monte (Mt 5–7) es una de las porciones más conocidas y amadas de la enseñanza de Jesús en cualquiera de los Evangelios. El propósito que llevó a Mateo a escribir para los seguidores de Jesús hacia el final del siglo I fue el de presentar a Jesús como el Mesías autorizado de Dios (véase CRISTO), que enseña y representa el reino de Dios y que da paso al *reino a través de su ministerio y su *muerte abnegada. Para Mateo, la identidad mesiánica y la misión de Jesús son vindicadas en su *resurrección, ya que Dios le da toda *autoridad (Mt 28:18). El evangelista busca suscitar en sus lectores y oyentes una lealtad permanente a Jesús en el marco de la alianza, así como la fidelidad a la comisión de «hacer discípulos a todas las naciones» (Mt 28:19). Mateo indica que la presencia de Jesús proporciona la esperanza y el poder para que sus seguidores lleven a cabo su *misión (Mt 1:23; 28:20).

1. Características y cuestiones literarias

2. Cuestiones históricas
3. Temas y mensajes teológicos
4. Conclusión

1. Características y cuestiones literarias.

1.1. Género. Mateo encaja dentro de los parámetros de la biografía grecorromana en muchos sentidos. Estudios recientes han demostrado que los cuatro Evangelios son coherentes con las expectativas del género biográfico a grandes trazos tanto en forma como en contenido (Burridge) (véase EVANGELIO: GÉNERO), aunque Lucas presenta algunas cuestiones peculiares acerca de esta clasificación (véase LUCAS, EVANGELIO DE). En cuanto a forma, tienen la extensión habitual de una biografía, abordan el tema de una sola persona y siguen más o menos un bosquejo cronológico repleto de historias y dichos ordenados por temas. Por lo que respecta al contenido, incluyen toda una serie de marcos geográficos en su seguimiento del personaje principal, pasan bastante rápidamente de los asuntos introductorios al debut público del personaje y dedican un espacio considerable a relatar la muerte del personaje principal (Burridge, 185–212).

Sin embargo, los cuatro Evangelios, incluido el de Mateo, contienen características peculiares que se pueden atribuir a su contexto judío y su temática, así como a su objetivo de influir sobre las comunidades eclesiales para las que fueron escritos (tanto si tenían un alcance bastante corto y concreto como si eran más generales [véase el apartado 2.2]). El uso generalizado del AT en Mateo, por ejemplo, ofrece un punto de partida único para comprender su género. Tal como sugiere N. T. Wright, los Evangelios son «biografías al estilo judío, diseñados para mostrar la quintaesencia de la historia de Israel desarrollada en una sola vida (…). Los evangelios son, por tanto, la historia de Jesús *contada como la historia de Israel en miniatura*» (Wright, 402). Si los Evangelios pretenden ser una continuación de las Escrituras y la historia de Israel, entonces una estrategia de lectura apropiada debe fijarse en la manera en que Mateo utiliza textos e historias veterotestamentarios. La audiencia a la que Mateo pretende llegar, la iglesia, también influye sobre el relato que hace el evangelista de la historia de Jesús. Mateo es un documento eclesial y trata de moldear la vida y prácticas de la audiencia del Evangelio.

1.2. Estructura. Se han hecho varias propuestas acerca de la estructura de Mateo, no porque carezca de pistas sobre su estructura, sino debido a la abundancia de tales indicadores. Las dos propuestas principales siguen dos frases distintas que se repiten en Mateo. La primera fórmula aparece cinco veces en todo el Evangelio (Mt 7:28; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1). En cada caso, concluye uno de los cinco discursos principales de la enseñanza de Jesús recogidos por Mateo: «Y cuando terminó Jesús estas palabras [enseñanzas]» (*kai egeneto hote etelesen ho Iēsous* [*tous logous toutous*]). El uso de esta fórmula destaca la alternancia que se observa en Mateo entre narración y discurso, donde las cinco secciones principales se centran en la enseñanza de Jesús que se encuentra en Mateo 5–7; 10; 13; 18; 24–25. B. Bacon recalcó la quíntuple fórmula y propuso que con esta estructura Mateo pretendía imitar el Pentateuco, con sus cinco libros. Sin embargo, la mayoría de los entendidos que considera que esta fórmula en cinco partes es el principio rector principal de Mateo no sigue la última parte de la propuesta estructural de Bacon.

La otra fórmula que se ha sugerido como marco organizador de Mateo aparece en dos ocasiones (Mt 4:17; 16:21): «Desde entonces comenzó Jesús a (…)» (*apo tote ērxato ho Iēsous* + infinitivo). J. Kingsbury ha propuesto que, aunque menos frecuente que la fórmula quíntuple, esta doble fórmula es fundamental debido a su carácter narrativo (Kingsbury 1988). En otras palabras, el énfasis temporal de esta fórmula separa claramente lo que ha sucedido antes de lo que sigue en la trama de Mateo. Según Mateo 4:17, Jesús comienza a predicar sobre la cercanía del reino. Este anuncio marca la agenda de todo el ministerio de Jesús en Galilea (Mt 4:17–16:20). En Mateo 16:21 el evangelista cuenta que Jesús comenzó a mostrarles a sus discípulos la necesidad de su pasión, muerte y resurrección, que resume el movimiento narrativo del resto del Evangelio (véase PREDICCIONES DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS).

El anterior apoyo a un bosquejo geográfico de Mateo (e.g., ministerio en Galilea en Mt 4–16; viaje a Jerusalén en Mt 16–20; y Jerusalén en Mt 21–28) ha dado paso al marco más narrativo propuesto por Kingsbury. D. Bauer y otros autores han tratado de juntar ambas fórmulas en sus propuestas de estructura, pero los especialistas generalmente se decantan por una u otra a la hora de presentar un marco general para Mateo. El

bosquejo de abajo sigue el énfasis de Kingsbury en la doble fórmula narrativa, con una atención añadida a cómo funcionan los discursos dentro de este marco. El bosquejo que se sugiere es heurístico en cuanto a la interpretación del patrón narrativo del Evangelio de Mateo, sin que se presuponga que Mateo escribió teniendo en mente este bosquejo concreto. Antes bien, G. Stanton probablemente esté en lo cierto al decir que la abundancia de marcadores estructurales (para más ejemplos, véase el apartado 1.4) indica la recepción oral/auditiva del primer Evangelio. Estos marcadores regulares y diversos ayudan a una lectura comunitaria del Evangelio, proporcionando una variedad de puntos de partida y de parada para su continuado uso público (Stanton, 74–75).

1:1–4:16 La identidad de Jesús y la preparación para el ministerio

1:1–2:23 Nacimiento e infancia

3:1–4:16 Bautismo y tentación

4:17–16:20 El anuncio del reino de Jesús a Israel y las respuestas resultantes

4:17–11:1 Proclamación del reino de palabra y de hecho

4:17–25 Resumen del mensaje y ministerio de Jesús

5:1–7:29 *Primer discurso de Jesús: el Sermón del Monte*

8:1–9:38 La promulgación de Jesús del reino

10:1–11:1 *Segundo discurso de Jesús: el discurso sobre la misión*

11:2–16:20 Rechazo por los líderes y retirada de Jesús del conflicto al ministerio

11:2–12:50 Rechazo de Jesús como Mesías por los líderes judíos

13:1–53 *Tercer discurso de Jesús: el discurso de las parábolas*

13:54–16:20 Conflicto permanente e identidad emergente

16:21–28:20 Jesús va a Jerusalén: promulgación del reino a través de la muerte y la resurrección

16:21–22:28 Viaje hacia la cruz y enseñanza sobre el discipulado

16:21–17:27 La cruz predicha y el discipulado definido

18:1–35 *Cuarto discurso de Jesús: el discurso de la comunidad*

19:1–20:28 Aproximándose a Jerusalén: ilustraciones del discipulado

20:29–25:46 Proclamación final, confrontación y juicio en Jerusalén

20:29–22:46 Llegada real de Jesús y controversias con los dirigentes de Jerusalén

23:1–39 Juicio al liderazgo judío: ayes contra los escribas y fariseos

24:1–25:46 *Quinto discurso de Jesús: el discurso escatológico*

26:1–28:20 Ejecución de Jesús por Roma y resurrección/reivindicación por Dios

26:1–56 Preludio de la cruz: traición y abandono

26:57–27:26 Jesús es juzgado

27:27–66 Crucifixión, muerte y entierro de Jesús

28:1–20 La resurrección como reivindicación y la comisión a los discípulos

1.3. Panorama argumental.

1.3.1. Mateo 1:1–4:16. En la primera sección principal de Mateo, el autor presenta a Jesús, identificándolo como (1) el Mesías davídico; (2) el que trae la restauración de *Israel del *exilio y esperanza para los gentiles; (3) el hijo obediente que representa a Israel; (4) «Dios con nosotros». Mateo comienza con la *genealogía de Jesús y su concepción por el Espíritu, y luego pasa a la amenaza que ese reino supone para Herodes. Dios autoriza, protege y guía a Jesús como el niño-rey de Israel ante las amenazas políticas. En Mateo 3 el autor presenta el ministerio bautizador de Juan a Israel y la solidaridad de Jesús con Israel al buscar ser bautizado por Juan. La recomendación divina de Jesús en su bautismo destaca su condición de hijo, como lo hace también su obediencia en respuesta a las *tentaciones en el desierto (Mt 4:1–11). Mateo hace hincapié en la identidad de Jesús como el fiel *Hijo de Dios, que cumple el llamamiento de Israel a la fidelidad al pacto, lo que incluye ser una luz para los gentiles (Mt 4:13–16).

1.3.2. Mateo 4:17–16:20. Esta segunda sección principal se centra en el anuncio por parte de Jesús del reino de Dios y las respuestas que genera durante su ministerio en Galilea. Jesús enseña sobre la fidelidad a la alianza a la luz del reino cercano/venidero (Mt 5–7) y hace milagros (especialmente sanidades) como una representación de este reino (Mt 8–9). Jesús posteriormente empodera e instruye a sus discípulos para que sigan su patrón de *sanar a las personas y predicar sobre el reino venidero (Mt 10). Mateo narra el creciente rechazo al ministerio de Jesús por los dirigentes judíos y la ambivalencia más general por las multitudes en Mateo 11:2–16:20. Esta ambivalencia se explica cuando Jesús revela más cosas acerca del reino de Dios, incluida su manifestación en dos etapas, de modo que su expresión actual, presente, tiene una cualidad oculta (Mt 13). Sin embargo, para aquellos que tienen oídos para oír y ojos para ver, Jesús es revelado como el Mesías, el

inaugurador del reino de Dios (cf. Mt 16:16). En sus enseñanzas y sanidades las personas de fe pueden ver la autoridad y compasión del *Dios de Israel.

1.3.3. Mateo 16:21–28:20. En el giro final del Evangelio Mateo narra el viaje de Jesús a *Jerusalén para cumplir su misión y convertirse en un «rescate por muchos» (Mt 20:28). En Mateo 16:21–22:28 Jesús predice su próxima muerte (Mt 16:21; 17:22–23; 20:17–19) y enseña a sus *discípulos que deben seguir su ejemplo de servicio sin pensar en el estatus o la ganancia personal. Jesús entra en Jerusalén como el Mesías, representando simbólicamente la visión de Zacarías de un rey de paz y humilde (Mt 21:1–11). Acusa a los dirigentes de Jerusalén de una mala administración del templo y de un equivocado liderazgo del pueblo, demostrando su autoridad para hacerlo en virtud de su identidad como Mesías y *Señor (Mt 21:12–22:46). Por medio de sus predicciones sobre la destrucción del templo y de su reaparición en el momento del *juicio final, Jesús llama a sus seguidores a vivir fiel y compasivamente en preparación para lo que ha de venir (Mt 23:1–25:46). Mateo detalla los acontecimientos que culminan con la ejecución de Jesús a manos de *Roma, instigados por los líderes judíos. Jesús cumple su misión de ser el mesías-rey de Israel a través del autosacrificio en lugar de insistir en el poder que Dios le ha concedido (Mt 26:1–27:66). Su identidad y misión mesiánicas son reivindicadas cuando Dios lo resucita de los muertos y le da la autoridad universal (Mt 28:1–18). La escena final presenta a Jesús encomendando a sus seguidores, empoderados por su presencia, que discipulen a todas las naciones (Mt 28:19–20).

1.4. Características literarias y retóricas. La elección de Mateo de escribir un relato acerca de Jesús significa que los rasgos esenciales de la historia, tales como el marco, los personajes y el argumento, son áreas provechosas para el análisis literario. Además, Mateo se vale de varios elementos retóricos y literarios (e.g., inclusión, uso del AT, elecciones en el orden y la secuencia) para contar la historia de Jesús. Los siguientes ejemplos literarios y retóricos son sugerencias para interpretar Mateo, y no son en modo alguno exhaustivos.

El marco es importante para cualquier historia, y el primer Evangelio no es ninguna excepción. Un marco que recibe atención en Mateo y que tiene alguna relevancia teológica es la *montaña. En las montañas tienen lugar momentos de revelación clave: por ejemplo, el Sermón del Monte

(Mt 5:1), la *transfiguración (Mt 17:1) y la encomendación final de los discípulos de Jesús (Mt 28:16) (véase también Mt 14:23; 15:29; 24:3). Según T. Donaldson, la importancia teológica de este marco es la suposición escatológica de Mateo de que «en Jesús y su ministerio se cumplen todas las esperanzas relacionadas con [el monte] Sion» (Donaldson, 199).

Además de Jesús, entre los personajes destacados de Mateo están los discípulos (con atención especial a Pedro), los líderes judíos (especialmente los fariseos), diversos solicitantes que se acercan a Jesús en busca de sanidad (e.g., Mt 8:1; 9:2, 18, 20, 27) y unos pocos gentiles, a los que se presenta en términos positivos (Mt 8:5; 15:22; 27:19), que contrastan con Pilato y Herodes (el cual, pese a ser puesto como rey sobre los judíos [Mt 2:1], se decanta por los intereses y el poder romanos) (véase DINASTÍA HERODIANA). A los discípulos, por ejemplo, se les presenta como seguidores y compañeros de Jesús durante la mayor parte de la historia, lo que hace que su deserción (y negación/traición) de Jesús durante su arresto y juicio sea más emotiva. Los discípulos, casi siempre entendidos como los Doce (véase APÓSTOL), se caracterizan por ser aquellos que tienen «poca fe» (*oligopistos* [e.g., Mt 8:26; 16:8; 17:20]). También se les presenta a menudo malinterpretando la enseñanza de Jesús sobre el reino (Mt 15:15–16; 16:5–11; 18:5 cf. Mt 19:13), así como la naturaleza de su identidad como el Mesías (Mt 16:21–22; 17:22–23; 20:17–20) (Brown 2002). Pedro, como representante de los Doce, aparece como «el primero entre iguales» (Kingsbury 1979, 80). Dada la atención individual que recibe Pedro en el primer Evangelio, su presentación le hace pasar de una caracterización «plana» a una que exhibe más complejidades e invita a un mayor grado de identificación por parte de los lectores de Mateo (Burnett).

El argumento de Mateo sigue, a grandes rasgos, el contorno de Marcos y, concretamente, de los relatos del bautismo y la tentación (ampliados en Mateo), el ministerio de Jesús en Galilea, los anuncios sobre Jerusalén y el viaje hacia esa ciudad y la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Sin embargo, en el marco de Mateo el ministerio en Galilea se centra casi exclusivamente en la misión a Israel (Mt 10:5–6; 15:24), y las sanidades de Jesús que tienen como protagonistas a gentiles se limitan a los relatos del siervo del centurión y la hija de la mujer cananea (Mt 8:5–13; 15:21–28). Además, Mateo inserta bloques

importantes de enseñanza dentro de la línea argumental básica de Marcos (véase más abajo).

Al contar esta historia de Jesús, Mateo usa una serie de elementos retóricos para destacar temas a través de su Evangelio. El evangelista usa inclusiones en varios puntos, una característica que, a modo de paréntesis, remata una sección del texto. La inclusión más destacada se produce en Mateo 1:23 y Mateo 28:20 (el versículo final del Evangelio), donde se enfatiza el tema de Jesús como «Dios con nosotros». Otra inclusión aparece en Mateo 4:23 y Mateo 9:35, que dibuja un paréntesis y recalca la enseñanza y el ministerio de sanidades de Jesús que es el foco de atención de estos capítulos (Mt 5–9) (U. Luz propone esto como el anillo exterior de una estructura quiástica más elaborada cuyo centro está ocupado por el Padrenuestro [Luz, 1:165, 172–73]). Otros ejemplos de inclusión a menor escala incluyen el alineamiento de «los hechos del Mesías» y los hechos de la sabiduría en Mateo 11:2, 19 para indicar una cristología sapiencial (véase el apartado 3.2.2). En el discurso sobre la comunidad (Mt 18:1–35) el lenguaje «en medio suyo» (*en mesō autōn*) remata la respuesta de Jesús a la pregunta inicial de los discípulos en la primera mitad del discurso sobre la comunidad (Mt 18:2, 20). La repetición del dicho de Jesús sobre la inversión de «los primeros» y «los últimos» (Mt 19:30; 20:16) forma una inclusión en torno a la parábola de los obreros en Mateo 20:1–15 para resaltar la naturaleza inesperada del estatus en el reino (Brown 2002, 87).

Otro rasgo literario de Mateo es su atención a las citas del AT. Concretamente, Mateo incluye diez citas de cumplimiento, con una introducción estereotipada al efecto, «para que se cumpliese la palabra [del Señor] por medio del profeta [nombre], cuando dijo» (Mt 1:22–23; 2:15; 2:17–18; 2:23; 4:14–16; 8:17; 12:17–21; 13:35; 21:4–5; 27:9; cf. también 2:5; 3:3; 13:14–15). Además, Mateo cita o alude al AT muchas más veces a lo largo de su Evangelio para destacar el tema del cumplimiento (véase el apartado 3.1.1). Como dice R. Beaton, las citas del AT en Mateo funcionan tanto en el plano de la historia del relato como en el plano del discurso (Beaton, 5). Es en este último plano, a través del cual Mateo se comunica con su audiencia, que se desarrollan y enfatizan los temas y motivos teológicos (véase CRÍTICA NARRATIVA).

En cuanto a la secuencia y el orden, Mateo muestra afición por agrupar de tres en tres a lo largo de su Evangelio. Por ejemplo, la

*genealogía inicial está estructurada en tres unidades de catorce generaciones para hacer hincapié en la monarquía davídica y el exilio a Babilonia en la historia de Israel, que en ambos casos conducen a la restauración de Israel en el Mesías (Mt 1:2–17). Mateo 8–9 está estructurado en torno a tres grupos de tres relatos de *milagros cada uno, que hacen que la atención del lector se centre en la *autoridad y compasión de Jesús para sanar y rescatar (Mt 8:1–17; 8:23–9:8; 9:18–34). Y el evangelista incluye tres *parábolas en Mateo 21–22 que fijan la atención sobre el rechazo de Jesús por los líderes judíos (Mt 21:28–32; 21:33–46; 22:1–14) y tres parábolas en Mateo 25 que abordan la importancia de estar preparado para el juicio final (Mt 25:31–32).

Otro ejemplo de un rasgo significativo de ordenamiento en Mateo es la agrupación de la enseñanza de Jesús fundamentalmente en cinco grandes bloques (Mt 5:1–7:29; 10:1–11:1; 13:1–53; 18:1–35; 24:1–25:46). Tal como se ha dicho anteriormente (véase el apartado 1.2), estos cinco discursos principales aparecen indicados mediante la quíntuple fórmula que concluye cada uno de los discursos y transiciones hasta el siguiente bloque narrativo (Bauer). Si bien cada uno de los discursos principales trata un asunto distinto, el tema del reino de Dios se acentúa en cada uno de ellos.

Mateo 5–7: El Sermón del Monte - el manifiesto de Jesús sobre el reino

Mateo 10: El discurso sobre la misión - la misión del reino de los discípulos

Mateo 13: El discurso de las parábolas - revelación del reino como ya/todavía no

Mateo 18: El discurso de la comunidad - la comunidad que encarna el reino

Mateo 24–25: El discurso escatológico - la caída del templo y la predicción de la llegada plena del reino

Los discursos mateanos se pueden tomar como una iluminación progresiva de la naturaleza y valores del reino de Dios a medida que la historia va avanzando hacia su culminación. La referencia que encontramos justo al final de Mateo de discipular a todas las naciones «enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado» (Mt 28:20) apunta de nuevo a todas las enseñanzas de Jesús narradas en el primer Evangelio. No obstante, dado que las enseñanzas de Jesús están

agrupadas intencionadamente sobre todo en estos cinco bloques principales, la atención recae especialmente sobre estas enseñanzas concretas en su forma y contenido. Además, estos cinco discursos, a través de su marco retórico, atraen a la audiencia de Mateo para que escuche las enseñanzas de Jesús como si fuera dirigida particularmente a ellos (Brown 2005).

2. Cuestiones históricas.

2.1. Autoría. El Evangelio de Mateo es una biografía anónima de Jesús. Las primeras atribuciones apuntan a Mateo, uno de los doce discípulos de Jesús. El título, *kata Maththaion*, probablemente fue añadido no más tarde del año 100, probablemente cuando se combinó con los otros tres Evangelios canónicos para que circulara entre las iglesias (Luz, 1:59; S. Gathercole defiende la inclusión de *euaggelion* en el título basándose en la evidencia de P4). Es muy probable que el título se añadiera para distinguir este Evangelio de los otros tres Evangelios canónicos una vez combinados (aunque D. Turner sugiere que formaba parte original del Evangelio).

La otra atribución temprana procede de Papías, un obispo de Asia Menor que escribió en algún momento del primer tercio del siglo II. Sus escritos sobre el tema aparecen referenciados y parcialmente citados en la obra del historiador de la iglesia Eusebio (m. 339). La cita relevante de Papías dice así: «Mateo compuso [*synetaxato*] su discurso [*ta logia*] en hebreo [o "estilo semítico"] [*Hebraidi dialektō*], y cada cual lo fue traduciendo [o "interpretando"] [*hērmēneusen*] como pudo» (Eusebio, *Hist. eccl.* 3.39.16).

Entre los estudiosos de Mateo no hay consenso sobre a qué se refiere el *logion* de Papías y si representa de forma exacta la obra escrita del primer Evangelio. Se pueden hacer algunas observaciones sobre los detalles de la cita. Primero, «oráculos» o «discurso» (*ta logia*) probablemente se refiera a todo el Evangelio, al menos para Eusebio, dada su referencia a Marcos como un «ordenamiento de los oráculos [*ta logia*] del Señor» justo antes de ocuparse de Mateo (para la idea de que *logia* se refiere al material peculiar de Mateo de los dichos de Jesús, véase Hagner, xlv-xlvi). En cuanto a la referencia al «hebreo», si bien indudablemente se habrían traducido las enseñanzas arameas de Jesús al griego en una etapa temprana de la historia de la tradición, no existen

pruebas contundentes de que el Evangelio de Mateo sea una traducción del hebreo o el arameo (aunque véase Davies y Allison, 1:12). Especialmente si Marcos es una de las fuentes primarias del Evangelio de Mateo, cualquier teoría de que Mateo fue escrito originalmente en hebreo o arameo se viene abajo. Por último, según R. Gundry (algo que no apoya la mayoría de los expertos), *hērmēneusen* podría traducirse mejor como «interpretando». Si esto fuera así, entonces el aspecto hebreo de Mateo (*Hebraidi dialektō*) podría entenderse mejor como un estilo hebraico en vez de una traducción del hebreo (Gundry, 619). Alternativamente, R. T. France propone que esta parte del testimonio de Papías, aunque no su referencia a la autoría mateana, probablemente es inexacto: «Estos dos aspectos de la tradición [la autoría mateana y la traducción del hebreo], si bien suelen aparecer juntos, no están conectados lógicamente» (France 1989, 66).

Los comentaristas también están divididos sobre cuánto peso darle a la tradición de Papías a la hora de determinar la autoría del primer Evangelio. Mientras que algunos cuestionan si debería dársele mucha importancia al hecho de que Eusebio aporte el testimonio de Papías (e.g., el propio Eusebio cuestiona la veracidad de Papías), otros sugieren que a la tradición de Papías debería concedérsele la debida importancia (Albright y Mann, clxxix). Si el título del Evangelio y el testimonio de Papías sugieren cuando menos la autoría mateana, otro obstáculo para atribuirle el Evangelio a un apóstol es el uso que hace Mateo de Marcos. U. Luz, en representación de muchos eruditos, asevera que un testigo presencial de la vida de Jesús difícilmente haría uso del testimonio de alguien que no lo había sido como fuente primaria (Luz, 1:59). Sin embargo este argumento puede que refleje más la sensibilidad moderna que la antigua, donde los préstamos literarios de este tipo eran bastante aceptables (Gundry, 621). Además, nadie niega que Marcos contenga el testimonio de testigos extraído de tradiciones sobre Jesús que circulaban en forma oral (Papías afirma que Marcos escribió lo que Pedro recordaba). De manera que el uso de Marcos por parte de Mateo no se puede decir que sea exactamente depender de una fuente de alguien que no fue testigo presencial de los hechos (cf. Lc 1:1–4).

Al final, los expertos están divididos sobre si el apóstol Mateo es o no el autor del primer Evangelio. Mientras algunos opinan que la autoría mateana es probable (e.g., France; Gundry), muchos argumentan en

contra de esta atribución, afirmando que no existen pruebas históricas claras que la sustenten (e.g., Luz; Carter). D. Hagner, tomando una posición intermedia, se basa en el testimonio de Papías para sugerir que «Mateo el apóstol es (…) probablemente la fuente de una forma antigua de partes significativas del Evangelio, en particular de los dichos de Jesús, pero quizás también de porciones del material narrativo» (Hagner, lxxvii).

Dicho lo anterior, a fin de cuentas determinar la autoría no es fundamental para la interpretación del primer Evangelio, ya que la biografía como género se centra en el objeto de la misma y no tanto en su autor. El autor implícito —el autor o narrador que puede detectarse a partir del propio texto— es un constructo más útil para la interpretación de Mateo que cualquier reconstrucción hipotética del autor empírico. El autor implícito es una herramienta conceptual tomada de la crítica narrativa que se centra en el autor que presupone el relato en sí. La construcción de un autor implícito no exige determinar quién fue el autor empírico, sino que es un constructo derivado a partir del texto. Por ejemplo, el autor implícito del Evangelio de Mateo destaca a Jesús como cumplimiento de las esperanzas del AT mediante un buen número de citas veterotestamentarias y citas de cumplimiento (e.g., Mt 1:22–23) y de la presentación de Jesús como alguien totalmente fiel a la Torá (Mt 5:17; 12:1–14) (véase ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL). El autor implícito es el que utiliza la historia de Jesús para comunicarse con el lector implícito del Evangelio de Mateo e influir sobre él (para los correspondientes conceptos de lector implícito, véase CRÍTICA NARRATIVA).

2.2. Destinatarios. La mayoría de los estudiosos considera que Mateo estaba escribiendo a una audiencia judía que había sido persuadida de que Jesús era el Mesías de Dios. Las citas de cumplimiento frecuentemente utilizadas, el énfasis en que Jesús cumple la ley y la omisión de cualquier explicación de las costumbres judías de Marcos (e.g., Mt 15:2 // Mc 7:3–4), son algunos de los motivos que llevan a determinar que se trata de una audiencia judía (aunque, para la tesis de que los destinatarios de Mateo son de extracción predominantemente gentil, véase Hare, 2).

Puede que la iglesia o iglesias domésticas que formaban la audiencia de Mateo estuvieran en las etapas iniciales de embarcarse en una misión

a los gentiles, dada la clara comisión a sus lectores y oyentes de ir a todas «las naciones» (*ethnē*) en Mateo 28:19 (e.g., Stanton, 139–40). Equilibrando el particularismo y universalismo de este Evangelio (Hagner, lxv), una serie de eruditos han afinado la relación exacta entre la audiencia de Mateo y los gentiles. Para Luz, la audiencia está a punto de emprender una misión a los gentiles debido al rechazo de Israel del mensaje acerca de Jesús (Luz, 1:50). De acuerdo con D. Sim, la audiencia de Mateo no está necesariamente involucrada en una misión a los gentiles, aunque contempla esta misión como una empresa válida (Sim, 245). Sim también remarca que la audiencia de Mateo es «antigentil», por cuanto buscaba separarse de los gentiles a menos que estos se convirtieran al judaísmo al aceptar a Jesús como el Mesías (Sim, 246). A. Saldarini mantiene una perspectiva similar sobre este último punto, con los gentiles como algo periférico, aunque incluido, en la visión de Mateo de un «judaísmo reformado» y de quienes se espera que ratifiquen la Torá (Saldarini, 83).

La relación entre los destinatarios de Mateo y el *judaísmo en general (o con otros grupos dentro del judaísmo de finales del siglo I) también es objeto de debate dentro de los estudios mateanos. Los especialistas anteriores habían propuesto que la audiencia de Mateo ya se había separado del judaísmo para cuando se escribió el primer Evangelio. Algunos autores continúan viendo a un Mateo que se dirige a una audiencia que es bastante distinta de la corriente principal del judaísmo de finales del siglo I. Según este punto de vista, el Evangelio está escrito para dirigirse a aquellos que ya se han separado del sistema judío de la sinagoga (Hare; Stanton; Luz).

Sin embargo, algunos expertos han presentado un cuadro de la audiencia mateana en la que su interacción con sus vecinos judíos sería una conversación y un debate intramuros (e.g., Overman; Repschinski; Saldarini; Sim). Según esta tesis, los destinatarios de Mateo estarían firmemente ubicados dentro del judaísmo de finales del siglo I, potencialmente en conflicto abierto con el «judaísmo formativo» (Sim, 109). En respuesta a este debate interno, Mateo se basa en fuentes de autoridad judías «para legitimar su particular forma de judaísmo» (Saldarini, 7–8). Estas diversas perspectivas que sitúan a la audiencia de Mateo dentro de los (amplios) confines del judaísmo de su tiempo evitan ubicar una «separación de caminos» entre el cristianismo y el judaísmo a

mediados o finales del primer siglo. Los estudios sobre los Evangelios han ido atrasando cada vez más esta «separación de caminos» hasta después del año 135 (la revuelta de Bar Kojba) o incluso hasta la época de Constantino, cuando el cristianismo se convierte en la religión oficial de Roma. Desde este punto de vista, «la mayoría de los creyentes en Jesús de mediados del siglo I eran judíos, e incluso a finales de siglo una minoría sustancial seguía siéndolo. Incluso después de que la mayor parte de los cristianos procediera de un trasfondo no judío, los judíos y los cristianos estuvieron codo con codo, lucharon los unos contra los otros por la aceptación y el estatus y, algunas veces, cooperaron» (Saldarini, 194).

Además de situar a los destinatarios de Mateo en relación con el judaísmo, se han hecho varias propuestas sobre la posición social concreta de la audiencia de Mateo. La crítica de la *redacción ha esbozado una propuesta de audiencia —una sola comunidad mateana— de la que surgió el Evangelio y a la que fue escrito. Las características particulares de esta comunidad se podrían determinar mediante el análisis de la redacción. Por ejemplo, Gundry sugiere que la comunidad mateana es una comunidad cristiana perseguida, mixta (donde están juntos verdaderos y falsos creyentes), con fuertes vínculos judíos (Gundry, 5). Los críticos narrativos, aunque se han mostrado más reticentes a extraer una imagen de los destinatarios de Mateo a partir de detalles concretos del Evangelio, han tratado de presentar algunas pinceladas sobre la audiencia mateana basándose en su lectura narrativa del Evangelio. Por ejemplo, Kingsbury sugiere que el lector implícito de Mateo proporciona un «índice» aproximado de la audiencia empírica. En su bosquejo de esa audiencia propone que (1) estaba compuesta tanto por judíos como por gentiles; (2) eran habitantes de ciudad (posiblemente Antioquía); (3) eran bastante prósperos; (4) se encontraban fuera del judaísmo oficial pero eran perseguidos por él; y (5) experimentaban luchas internas con falsos profetas que hacían milagros (Kingsbury 1988, 147–60). En estas dos propuestas se da por sentada la existencia de una sola comunidad en un solo lugar.

Más recientemente, R. Bauckham, junto a otros especialistas, ha planteado que la suposición surgida del método de la crítica de la redacción de comunidades bastante limitadas y concretas para cada uno de los Evangelios es incorrecta (Bauckham 1998b). Basándose en el

género biográfico de los Evangelios, Bauckham sostiene que los Evangelios están pensados para una audiencia más general y una distribución más amplia (lo mismo opina Stanton, 51). Si bien la propuesta de Bauckham se ha topado con continuas críticas (e.g., Last), las relaciones entre comunidades cristianas primitivas apoyan la conclusión de que Mateo fue escrito para que gozara de una distribución más general que la mera exhortación a una sola comunidad (e.g., Rom 16:1–2; 1 Cor 16:1–4) (véase también Thompson).

2.3. Fecha y procedencia. Asignarle una fecha a Mateo es una tarea que tiene más de sugerencia que de dato definitivo, e implica valorar una serie de factores, entre los que se encuentran (1) la dependencia entre los Evangelios sinópticos (véase PROBLEMA SINÓPTICO); (2) la referencia o relación con la caída de *Jerusalén en el año 70; y (3) la dependencia de los Evangelios canónicos por los escritos antiguos de principios del siglo II. Si Mateo se basa en Marcos como fuente, tal como parece probable, entonces Mateo tiene que ser posterior a Marcos. Si Marcos escribe justo antes de la destrucción del templo, esto nos daría una horquilla aproximada para Mateo de aproximadamente 70–85 A. D., aunque hay expertos que proponen fechas tanto antes como después de esa horquilla (e.g., 85–95 [Sim, 40]; 58–69 [Blomberg, 42]). Si bien algunos autores han interpretado que Mateo refleja ciertos intereses anteriores al año 70 (e.g., la inclusión de Mt 17:24–27), otros han creído encontrar pruebas de una fecha posterior al año 70 en Mateo 22:7; 24:15–20. Luz defiende una fecha de escritura no muy posterior al año 80, dada la familiaridad con Mateo que se aprecia en escritos de la iglesia primitiva como la *Didajé* y las epístolas de Ignacio (Luz, 1:58–59).

Determinar la procedencia de Mateo es una tarea bastante especulativa, que se apoya en pistas basadas en algunas observaciones generales sobre el lenguaje del Evangelio y el entorno social reconstruido. Antioquía de Siria se ha ofrecido habitualmente como lugar de origen, dada su importante población judía, el uso de la lengua griega y la presencia cristiana primitiva (e.g., Hch 13:1–3) (véase Garland, 3). Otras localidades propuestas van desde Jerusalén a Séforis o Tiberias en *Galilea (Carter, 15–16).

2.4. Características contextuales históricas. Habida cuenta de que los Evangelios son «productos culturales» (Green, 19), comprender la forma de su entorno cultural es importante para su interpretación.

Aunque las facetas grecorromana y judía del mundo del siglo I no son fáciles de desenredar, estos marcos se pueden analizar por separado por motivos heurísticos. A continuación se ofrecen unos cuantos ejemplos de áreas que se pueden explorar con provecho para cada uno de estos marcos.

2.4.1. El marco grecorromano de Mateo. Entre las características destacadas del mundo grecorromano del siglo I para el estudio de los Evangelios están (1) la larga influencia de la lengua y la cultura griegas por todo el mundo mediterráneo (véase HELENISMO); (2) el poder militar y político romano (véase ROMA); y (3) los valores fundamentales del estatus y el honor (véase CRÍTICAS CIENTÍFICO-SOCIALES).

Los Evangelios, incluido Mateo, fueron escritos en griego y pretendieron alcanzar audiencias de habla griega. Dado que el griego era la lengua franca del siglo I, era la elección más obvia para los evangelistas. El AT griego, la Septuaginta, también es la base fundamental del AT citado en Mateo y sin duda habría sido la Escritura de sus destinatarios. Las diez citas de cumplimiento estereotipadas (véase el apartado 1.4) puede que sean una excepción al uso más uniforme que hace Mateo de la Septuaginta, si es que reflejan una forma mixta del texto dependiente, en parte, del texto hebreo (Hagner, lvi).

El dominio militar y político, y la ocupación de Roma, tuvieron su impacto sobre las vidas diarias de aquellos sobre quienes Mateo escribe y la comunidad a la que se dirige. Estas realidades ocupan un primer plano en Mateo con motivo de la interacción de Jesús con Pilato, el gobernador romano (véase PONCIO PILATO) que manda crucificar a Jesús, y su guardia, que lleva a cabo la sentencia (Mt 27:1–35). En una descripción que contrasta con la anterior, Mateo destaca a dos centuriones que responden a Jesús con fe, confesando su identidad (Mt 8:5–13; 27:54), y a la esposa de Pilato, que advierte a este sobre la inocencia de Jesús (Mt 27:19). Al fijarnos en el poder romano en Mateo, también es importante reconocer que Herodes el Grande (Mt 2:1–18) y Herodes Antipas (que gobierna en Galilea [Mt 14:1–12]) gobiernan en nombre de Roma sobre el pueblo judío. Su complicidad con Roma necesariamente complica su poder y sus identidades como gobernantes judíos. Incluso a los líderes de Jerusalén, con sus nítidos roles dentro de las actividades del templo judío y sobre el pueblo judío, se les exige que se plieguen a la voluntad de Roma y se ocupen de los intereses romanos.

Otra característica significativa del mundo grecorromano del siglo I para la interpretación de Mateo es la importancia de mantener y adquirir estatus y honor. Las enseñanzas de Jesús sobre la inversión del estatus habrían sonado extrañas para el mundo del primer siglo, tan consciente del estatus y tan estratificado. Jesús llama a sus discípulos a tomar el lugar (rango) de un *niño o un *esclavo (Mt 18:1–5; 20:25–27) y se basa en un lenguaje corriente de «primero/último» y «grande» para indicar la renuncia al estatus que espera de ellos.

El honor era un valor y un bien profundamente arraigados en este contexto. El honor implica una autoafirmación de valor y el correspondiente reconocimiento por parte de otros de ese valor (Lawrence, 689). El honor se puede atribuir, como es el caso del honor debido como ventaja de nacimiento. El honor también se puede lograr mediante un comportamiento honorable o ganándolo en competencia con otra persona (deSilva, 28). En Mateo 21–22 las disputas por la autoridad entre los dirigentes de Jerusalén y Jesús resultan en que Jesús recibe honor de las multitudes e incluso, a regañadientes, de los líderes judíos, que no se atreven a preguntarle más debido a su exhibición de *sabiduría (e.g., Mt 22:22, 33, 46) (Neyrey, 47–48). Sin embargo, Mateo también resalta las enseñanzas de Jesús sobre la práctica de la piedad para que la vea solamente Dios y que no se convierta en una búsqueda del honor de los hombres (Mt 6:1–18). Esta virtud del honor dado por Dios es lo que los seguidores de Jesús debería anhelar (Lawrence, 690).

2.4.2. El marco judío de Mateo. Ya se ha descrito el marco de los destinatarios de Mateo (véase el apartado 2.2), y el marco judío para su historia sobre Jesús también justifica que se le preste una cuidadosa atención a la hora de interpretar. Algunos aspectos esenciales del marco judío del siglo I de la historia de Mateo son: (1) la interpretación de la Torá y las normas sobre la pureza; (2) las sectas judías, muy especialmente la de los fariseos; y (3) las perspectivas y expectativas mesiánicas.

Mateo subraya la observancia y el cumplimiento de la Torá por Jesús (Mt 5:17; 12:7–8), invitando a los intérpretes contemporáneos, a menudo influidos por las tesis de la Reforma de que la observancia de la Torá es legalismo, a renegociar su comprensión del judaísmo y la Torá del siglo I de nuestra era. Las visiones anteriores del judaísmo, o al menos de sus distintas expresiones en el primer siglo, presentaban a los

judíos como gente consumida por su esfuerzo por ganar la salvación de Dios a través de la obediencia a la Torá. Estudios recientes han cuestionado esta representación legalista. Es más exacto fijarse en que los judíos a lo largo de la historia de Israel se concibieron a sí mismos como escogidos por Yahvé, personas que habían experimentado la redención de Egipto (Ex 14), seguida por la recepción de la Torá para que los guiase a una lealtad adecuada a Yahvé (Ex 19–24). La obediencia a la Torá no era un medio de ganarse su redención; antes bien, era el medio para expresar lealtad al Dios que los había redimido hacía tanto tiempo. O, tal como lo expresa E. P. Sanders, la observancia de la Torá era el medio para permanecer en la alianza, no para ser admitido en ella. Este bosquejo explica la perspectiva positiva de Mateo hacia la Torá, su presentación de Jesús como devoto de ella y la exhortación de Jesús a sus seguidores a obedecer la Torá, esto es, a mantener la lealtad a la alianza (véanse los apartados 3.2.2; 3.3).

Frecuentemente se han malinterpretado las normas concretas de la Torá sobre la pureza en la interpretación del NT como si la mayor preocupación de estas fuera el mal uso legalista. Es bueno comenzar observando que en el AT no se establece una distinción clara entre lo que podríamos denominar la legislación «moral» y la legislación sobre la «pureza» (cf. varias leyes en Lv 19) (véase PURO E IMPURO). También deberíamos hacer hincapié en que ser ritualmente impuro no era sinónimo de fracaso moral. «La impureza no es una enfermedad, y no implica una censura moral; es un estado ritual en el que tanto hombres como mujeres probablemente se encontraban la mayor parte del tiempo» (Levine 1996, 387). Lo importante para un judío que estaba ritualmente contaminado era buscar la pureza a través de lavamientos o sacrificios concretos (e.g., Mt 8:4) o, en ocasiones, esperar simplemente durante un cierto período de tiempo. Por último, algunos judíos (e.g., *fariseos y *esenios), aunque no todos, no solo se preocupaban de los contaminantes primarios sino también de los secundarios. Estos podían proceder de haber tocado algo que a su vez había sido tocado por una persona o cosa impuras. El interés en asuntos relacionados con la pureza secundaria podría aportar el contexto para entender la preocupación de los fariseos por el hecho de que Jesús comiera con «publicanos y pecadores» (Mt 9:11; 11:18).

La secta de los fariseos se centraba en la interpretación y aplicación

de la Torá. Aunque los fariseos no eran *sacerdotes, su intención era seguir en su vida cotidiana las normas de pureza aplicables a la participación (sacerdotal) en el templo. Esto los hacía sensibles a la contaminación secundaria, así como a las fuentes primarias de impureza (e.g., Mt 15:1–2). Teniendo en cuenta su frecuente papel como maestros de la Torá (Mt 23:2–3), no sorprende que se erijan como los principales rivales de Jesús en el primer Evangelio (Mt 12:1–14; 15:1–20; 19:3–9; 22:15–46; 23:1–39). Narrativamente, esto parte de la presentación mateana de Jesús como el intérprete consumado de la Torá, en contraste con los fariseos y *escribas (Mt 15:1–20; 23:1–24). Sin embargo, la atención concentrada de Mateo en Jesús y los fariseos como intérpretes rivales de la Torá significa que no menciona a ningún fariseo que siguiera a Jesús, algo de lo que sí tenemos constancia por otros textos del NT (Jn 3:1; 19:39; Hch 15:5).

Hay múltiples puntos de vista mesiánicos que compiten entre sí dentro del judaísmo del siglo I (véase CRISTO). Indudablemente una postura destacada, inspirada en el AT, era la del Mesías como rey davídico (e.g., Is 11:1–9; Jr 23:5–6; Miq 5:1–9; cf. Zac 9:9–13) (véase HIJO DE DAVID), que se enfrentaría y derrotaría a los enemigos de Israel y reinaría sobre el trono de Israel en nombre de Dios. Por ejemplo, *Salmos de Salomón* ora a Dios pidiendo que «les levante un rey, un hijo de David… para que reine en Israel tu siervo… para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola» (*SalSl* 17:21–22). También hay pruebas de un Mesías sacerdotal procedentes de Qumrán (se menciona a un «Mesías de Aarón» en 1QS IX, 10–11; CD-A XII, 22–23). Y *1 Enoc* presenta una figura celestial exaltada basada en la visión de Daniel de «uno como un hijo de hombre» que parece asumir rasgos mesiánicos (e.g., *1 En.* 48:1–5; cf. Dn 7:13–14). Mateo se basa en varias de estas expectativas mesiánicas para su cristología (véase el apartado 3.2).

3. Temas y mensajes teológicos.

Debido a su forma narrativa y su género biográfico, el Evangelio de Mateo comunica teología fundamentalmente de una manera implícita, a través de la caracterización (de Jesús y otros), el argumento y la configuración retórica. Sin embargo, el mensaje de Mateo sobre Jesús y la misión de Jesús resuenan claramente a lo largo de su historia.

3.1. El foco teológico de Mateo: el reino de Dios. El foco teológico de Mateo es el reino de Dios que se está inaugurando en la persona, ministerio y misión de Jesús (véase REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS). La frase preferida de Mateo para referirse al reino de Dios es «el reino de los cielos» (*hē basileia tōn ouranōn*, donde probablemente el plural de *ouranōn* se utiliza para reflejar el uso habitual del plural «cielos» en el AT). Aunque usa «reino de Dios» en algún momento, la frase «reino de los cielos» aparece por todas partes, posiblemente para enfatizar el origen celestial del reino (Pennington). Los judíos, tal como se expresa en el AT y los escritos judíos del Segundo Templo, anticipaban la venida o el retorno de Dios como rey en plenitud, a menudo en tandem con promesas relacionadas con el regreso de Israel del exilio (e.g., Is 40:1–10; Miq 4:1–8; *SalSl* 17).

En Mateo, tanto Juan el Bautista como Jesús anuncian la cercanía de la llegada del reino (Mt 3:2; 4:17). Y Mateo presenta el ministerio de Jesús a Israel como la predicación y representación del reino (Mt 4:17–9:35). En línea con el metatema del reino, Mateo resalta a Jesús como el cumplimiento de las Escrituras y esperanzas de Israel, y también la inclusión de los gentiles como una señal de la inauguración del reino. Junto con estos motivos, Mateo aclara que el reino es una realidad «ya, pero todavía no» en el momento de escribir su Evangelio. Dado que esta faceta concreta de la predicación de Jesús sobre el reino es algo relativamente inesperado dentro de las expectativas judías, Mateo destaca la naturaleza todavía oculta del reino en el presente, al tiempo que apunta a su consumación final «al final de los tiempos».

3.1.1. Cumplimiento de las Escrituras. Mateo remarca desde el principio mismo de su Evangelio que la actividad presente de Dios en Jesús cumple la historia y las Escrituras de Israel. Conecta estrechamente a Jesús con la historia de Israel aportando la genealogía de Jesús, comenzando con Abraham y destacando la descendencia real de Jesús de David (Mt 1:1–17). Mateo también cita frecuentemente las Escrituras del AT, haciendo hincapié en el modo en que Jesús y su ministerio, enseñanzas y misión son coherentes con ellas y derivan de ellas. El evangelista se basa especialmente en Isaías y los Salmos para enmarcar el ministerio de Jesús como el siervo fiel del Señor que ocupa el lugar de Israel e inaugura el retorno y el reino de Dios.

Hay diez citas de cumplimiento, tal como se las conoce, en Mateo,

que se presentan de una forma que resalta que Dios está cumpliendo ahora las Escrituras en Jesús (véase el apartado 1.4). Más allá de estas citas estereotipadas, Mateo cita el AT sistemáticamente a lo largo de su Evangelio con alusiones y evocaciones del mismo (France 1989, 166–205). El Jesús de Mateo también hace referencia explícita a su papel de cumplimiento en relación con las Escrituras: «No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir» (Mt 5:17). Mateo recalca especialmente la pasión de Jesús como un cumplimiento de las Escrituras entendido en un sentido amplio (Mt 26:54, 56).

3.1.2. Inclusión de los gentiles en la restauración de Israel. Un estribillo importante en las Escrituras de Israel es la inclusión de las naciones en la redención cuando Dios vuelva para restaurar al pueblo de Israel. Por ejemplo, Isaías dice que las naciones acudirán en masa a Jerusalén en los últimos tiempos (Is 2:2–5). En ese día, «Muchos pueblos vendrán y dirán: "¡Vengan, subamos al monte del SEÑOR, a la casa del Dios de Jacob!, para que nos enseñe sus caminos y andemos por sus sendas"» (Is 2:3 NVI [véase también Is 49:5–7, 22–23]). Este tema de la redención de Israel como catalizador de la afluencia de las naciones está presente para Mateo, quien señala que el ministerio de Jesús en Galilea está muy centrado en Israel y no en los *gentiles (Mt 15:24; 10:5–6). De hecho, los dos pasajes que presentan claramente a gentiles acudiendo a Jesús en busca de sanidad son las excepciones que confirman la regla (Mt 8:5–13; 15:21–28). En ambos casos hace falta una «gran fe» de parte de los solicitantes gentiles para hacer que Jesús se salga del enfoque misionero que Dios le ha dado (Mt 8:10; 15:28). Y en las dos ocasiones Jesús inicialmente se muestra reticente a su petición (Mt 8:7 [con una pregunta, como en la versión inglesa de la NVI]; 15:23–24).

Más que en resto de los Evangelios, Mateo destaca casi exclusivamente la misión de Jesús a Israel. No es sino después de la resurrección que la misión de Jesús se amplía a las naciones a través del ministerio de los discípulos: «Id, y haced discípulos a todas las naciones [*ethnē*]» (Mt 28:19 [incluido Israel]). Sin embargo, Mateo infunde a su narración el motivo de la inclusión de los gentiles desde el principio. Esta prefiguración comienza con las primeras palabras del Evangelio, donde incluye a cuatro mujeres en la primera parte de su genealogía de Jesús —Tamar, Rahab, Rut, la esposa de Urías— todas ellas gentiles (Mt

1:3, 5, 6). La inclusión de los gentiles también se augura con la presencia de los magos (Mt 2:1) y con la frecuente referencia a gentiles o naciones (*ethnē*) a lo largo del relato (Mt 4:15; 12:18–21; 21:43; 24:14) (Levine 1988).

3.1.3. El «ya» y el «todavía no» del reino de Dios. Algo importante para la visión que tiene Mateo del reino de Dios presente en Jesús es su condición de inaugurado pero todavía no consumado. La predicación inicial del reino por Juan el Bautista y Jesús anuncia la cercanía del reino (Mt 3:2; 4:17). Esta expectativa de la inminente llegada del reino marca el rumbo de gran parte de la enseñanza de Jesús, que se centra en la presencia del reino de Dios en su ministerio. A los fariseos, Jesús les dice: «si yo por el Espíritu de Dios echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12:28). Mateo vincula la llegada del reino con el ministerio de predicación y sanidades de Jesús (Mt 4:23–9:38).

Sin embargo, Mateo también comunica el «todavía no» del reino de Dios por cuanto el pueblo de Dios aguarda su consumación final «al final de los tiempos»: un término favorito de Mateo para referirse a ese día final en que Dios juzgará todas las cosas (Mt 13:39, 40, 49; 24:3; 28:20). De hecho, es precisamente el papel de Dios como juez el que a menudo se enfatiza cuando se presta atención al «todavía no» del reino. Dios juzgará justa y sabiamente en ese día final (Mt 13:40–43, 49–50), de manera que los creyentes deberían evitar juzgarse inadecuadamente los unos a los otros en el presente (Mt 7:1–2; 13:24–30, 36–43). Mateo también señala que Jesús, identificado como el «Hijo del Hombre», juzgará y gobernará en nombre de Dios en el *eschaton* (Mt 19:28; 25:31), con la autoridad universal que ya le ha sido dada en su *resurrección (Mt 28:18). El «todavía no» del reino de Dios también puede observarse en el Padrenuestro, donde Jesús invita a sus discípulos —y Mateo a sus lectores— a *orar así: «Venta tu reino» (Mt 6:10).

Donde más elegantemente se expresa la dialéctica del «ya pero todavía no» del reino es en las bienaventuranzas de Mateo: el punto de entrada del Sermón del Monte. En ellas, Jesús anuncia las bendiciones escatológicas sobre los receptores más improbables: los pobres en espíritu y los mansos, y aquellos que lloran y anhelan una justicia que todavía no han recibido (Mt 5:3–6). El segmento de cada bienaventuranza que contiene la promesa (la segunda línea poética) se

expresa en tiempo presente o futuro. La primera y la última de las ocho bienaventuranzas paralelas están enmarcas en el tiempo presente: «el reino de los cielos [ya] les pertenece» (Mt 5:3, 10). Las seis bienaventuranzas entre la primera y la última prometen una bendición futura: por ejemplo, «ellos serán consolados» (Mt 5:4). De esta forma, Mateo señala el «ya pero todavía no» del reino de Dios y la inesperada inversión de la fortuna que acompaña a su venida.

Mateo también expresa esta dialéctica del reino mediante el tema de la ocultación. En el discurso de las parábolas de Mateo 13 el evangelista comunica que el reino, pese a ser una realidad presente, está oculto y por tanto no todos pueden distinguirlo. En este capítulo Jesús compara el reino con la levadura «oculta» (*enkryptō*) en la masa (Mt 13:33) y un tesoro «escondido» (*kryptō*) en un campo (Mt 13:44). Mateo indica que Jesús, al enseñar con parábolas, comienza a declarar «cosas escondidas desde la fundación del mundo» (Mt 13:35). El reino de Dios como una realidad presente oculta requiere fe para verlo y comprenderlo.

3.2. Énfasis cristológicos. Mientras que la *cristología en Mateo (y los demás Evangelios) tradicionalmente se ha derivado del análisis de los diversos títulos utilizados para referirse a Jesús, un enfoque narrativo sugiere que la cristología se puede identificar a partir de los ricos compuestos de títulos, citas y alusiones bíblicas y el retrato narrativo de Jesús a través de sus acciones y palabras (Brown, de próxima aparición). Este tipo de análisis aplicado a Mateo nos permite ver al menos cuatro focos cristológicos: Jesús como (1) el Mesías davídico, (2) el cumplimiento de la Torá y la personificación de la Sabiduría; (3) el representante de Israel; y (4) la encarnación de Yahvé.

3.2.1. Jesús como el Mesías davídico. La principal apologética del Evangelio de Mateo consiste en demostrar que Jesús es el Mesías y luego ilustrar en forma de historias qué clase de Mesías es. Desde el título inicial del Evangelio, Mateo afirma que Jesús es el Mesías mediante el uso del título *Christos* (Mt 1:1 [traducción gr. del heb. *mašîaḥ*]). El título aparece frecuentemente en los dos primeros capítulos (Mt 1:16, 17, 18; 2:4) y después no demasiado hasta que Pedro confiesa que Jesús es el Mesías (Mt 16:16), la primera vez que un personaje de la historia de Mateo afirma explícitamente la identidad de Jesús como Mesías. Las pretensiones mesiánicas de Jesús destacan en el relato de la pasión, donde el sumo sacerdote le pide a Jesús que declare si es el Mesías (Mt

26:63), el sanedrín sarcásticamente le llama «Mesías» (Mt 26:68), y Pilato se refiere a Jesús como aquel «llamado el Cristo» (Mt 27:17, 22). El referente de Mesías en cualquiera de estas ocasiones apunta a Jesús como rey judío, tal como se ve por el uso de «rey» en absoluta proximidad con el lenguaje del Mesías (e.g., Mt 2:2; 27:11, 29, 37, 42).

Mateo también se inspira en el lenguaje del «hijo de David» para ratificar a Jesús como el Mesías (Mt 9:27; 12:23; 15:22; 20:30, 31; 21:9, 15; 22:42). Habida cuenta de que las Escrituras judías presentan a David como el rey prototípico e idealizado de Israel, no es ninguna sorpresa que surgieran esperanzas escatológicas de que un descendiente de David iba a gobernar Israel (e.g., Is 11:1; Miq 5:2). Mateo se basa en esta categoría real desde el principio: Jesús es el «hijo de David» (Mt 1:1) que desciende del linaje de José, que se remonta a través del linaje del rey David (Mt 1:6). La identidad real de Jesús también se aprecia en su entrada triunfal en Jerusalén, donde la multitud le aclama como «hijo de David» (Mt 21:9) y Mateo lo identifica como el rey de Israel (Mt 21:5) (Willitts).

Sin embargo, Mateo también amplía y complica la figura de Jesús como el Mesías real al enfatizar la necesidad divina de que Jesús vaya a Jerusalén y sufra como una parte integral de su misión mesiánica (Mt 16:21; 17:22–23:20:17–19). Las expectativas mesiánicas judías podían incluir la idea de que el Mesías llegara a Jerusalén y reclamara su puesto legítimo como rey. Pero que el Mesías fuera a encontrarse con la confrontación y el rechazo por parte de las autoridades judías y la crucifixión a manos de los romanos no formaba parte de tales expectativas. Esta parte de la cristología de Mateo surge de los contornos narrativos de su Evangelio y se aclara más mediante su uso del Siervo del Señor de Isaías para demostrar que el sufrimiento y la muerte de Jesús son coherentes con las Escrituras (véase SIERVO DE YAHVÉ). Una cita extensa de Isaías 42:1–4 que proporciona un prisma interpretativo para el ministerio de Jesús en Galilea (Mt 12:18–21; también las alusiones en Mt 3:17; 17:5), así como la cita de Isaías 53:4 para explicar el ministerio de sanidades de Jesús (Mt 8:17), ofrecen abundante evidencia de que Mateo considera que Jesús es esa figura del Siervo del Señor de Isaías. También es probable que Mateo aluda a Isaías 53:11–12 para demostrar que la muerte de Jesús debe entenderse en clave de la misión del siervo para Israel y para las naciones (Mt 20:28; 26:28). Al

inspirarse en la figura del siervo, Mateo «interpreta el ministerio de Jesús en términos de la misión del siervo de traer misericordia y justicia a Israel y las naciones (…). E interpreta la muerte de Jesús a la luz del papel del siervo que se ocupa del mal, el pecado y el sufrimiento por Israel y por las naciones» (Brown, de próxima aparición).

3.2.2. Jesús como la Torá cumplida y la Sabiduría personificada. La relación entre Jesús y la Torá (y la Sabiduría) también es importante para la cristología de Mateo. Está claro que a Jesús se le presenta como alguien que cumple «la Torá» y «los Profetas» (Mt 5:17). En parte, esto significa para Mateo que Jesús completa la historia de Israel y cumple las Escrituras (véase el apartado 3.1.1). Además, se presenta a Jesús como intérprete consumado de la Torá (e.g., Mt 5:21–48); el que con toda razón pone en el centro «lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe» (Mt 23:23; véase también Mt 9:13; 12:7) (Snodgrass). También ocurre que Jesús aparece como fiel observante de la ley. Por ejemplo, Jesús afirma que es inocente de cualquier acusación de descuidar el *sábado (Mt 12:7). Y en Mateo 15 los fariseos aparentemente carecen de justificación para acusar a Jesús de incumplir «la tradición de los ancianos»; son más bien sus discípulos quienes reciben esta crítica (Mt 15:1–2). Jesús también enseña a sus discípulos y a otros que acuden a él a obedecer la Torá (Mt 5:17–20; 19:17).

Sin embargo, Mateo va más allá de mostrar a Jesús cumpliendo la ley para dar a entender que Jesús es la personificación de la *Sabiduría (Deutsch; Witherington). Esto es especialmente cierto en el caso de Mateo 11, donde se hace énfasis en Jesús como Sabiduría en dos sentidos. Primero, Mateo usa una inclusión que enmarca la primera mitad del capítulo para identificar las obras mesiánicas de Jesús como obras de la Sabiduría (Mt 11:2–19). Los «hechos [*erga*] del Mesías» (Mt 11:2), que incluyen sanidades y la predicación de la buena nueva (Mt 11:5), se identifican posteriormente como «obras» (*erga*) de la Sabiduría, que reivindican la identidad de Jesús a pesar de las acusaciones en sentido contrario (Mt 11:19). Segundo, la invitación de Jesús al final del capítulo está formulada con un lenguaje basado en la literatura sapiencial judía. Las conexiones concretas entre el retrato de Jesús de Mateo y la descripción de la Sabiduría en esta literatura son numerosas. La Sabiduría invita a las personas a venir a escucharla (Eclo 24:19), ofrece descanso (*anapauō* [Eclo 6:28; 51:27]) en lugar de cansancio

(*kopiaō* [Sab 6:14; Eclo 51:27]), y se la describe como poseedora de un yugo (*zygos* un término frecuentemente relacionado con la Torá). Cada uno de estos vínculos concretos caracteriza a Jesús en Mateo 11:28–30. Además, las referencias a la inversión de la sabiduría prevista (Mt 11:25), junto con el motivo del ocultamiento y la revelación (Mt 11:25–27), enfatizan el papel de Jesús como la Sabiduría personificada.

3.2.3. Jesús como representante de Israel. Mateo presenta a Jesús como representante de *Israel, especialmente en la primera parte de su Evangelio, centrada en presentar a Jesús a su audiencia. Puede que este motivo cristológico ya esté presente en la primera línea del Evangelio: Jesús es «hijo de Abraham» (Mt 1:1). Sin embargo, aparece claramente en Mateo 2:15, con una cita de cumplimiento de Oseas 11:1. Mateo compara a Jesús con Israel en una analogía entre la liberación divina de Israel de Egipto y el traslado de la familia de Jesús a Egipto y su posterior regreso a «la tierra de Israel» (Mt 2:20–21). En este pasaje se compara a Israel como hijo de Dios y a Jesús como hijo de Dios. La comparación continúa con el lenguaje de Jesús como «Hijo de Dios» en su bautismo y tentación. Mateo narra el bautismo de Jesús por Juan el Bautista al hilo de su comentario de que «toda Judea» acudía a Juan para ser bautizada (Mt 3:5). Los motivos de Jesús para su bautismo —«cumplir toda justicia»— encaja con el cuadro de un Jesús que se alinea con su pueblo y actúa en su nombre (Mt 1:21) y está en sintonía con la misión encomendada por Dios a Israel. Esa misión la ejemplifica la figura del siervo de Isaías, sobre la que se basa Mateo para relacionar a Jesús con la misión de Israel a las naciones (véase el apartado 3.1.2) (obsérvese la alusión a Is 42:1 en el bautismo de Jesús en Mt 3:16–17). La analogía con Israel es particularmente evidente en el relato de la tentación, donde Jesús responde a cada tentación citando la narración de Deuteronomio sobre el tiempo que Israel pasó en el desierto. Al igual que Israel estuvo en el desierto cuarenta años, Jesús está en el «desierto» cuarenta días y cuarenta noches (Mt 4:1) (véase MONTAÑA Y DESIERTO). Ahora bien, mientras que Deuteronomio enfatiza la infidelidad de Israel durante este tiempo (Dt 8:3; 6:13, 16), Jesús, como hijo fiel de Dios, no sucumbe a la tentación (Mt 4:3, 6, 9).

El foco de atención de Mateo sobre Jesús como representante fiel de Israel salta al primer plano en el relato de la pasión. Jesús es presentado como fiel a la voluntad de Dios a pesar de su angustia al anticipar lo que

va a suceder (Mt 26:38). Habla de su destino como un cumplimiento de las Escrituras (Mt 26:54, 56). Y la escena de la crucifixión de Mateo emplea un número significativo de alusiones al Salmo 22, identificando así a Jesús con el salmista justo que confía y se deleita en Dios (Sal 22:6, 8) pese a sufrir injustamente a manos de los pecadores (Sal 22:16; cf. Mt 26:45) (Brown, de próxima aparición). Para Mateo, Jesús es el israelita fiel y justo por excelencia, que muere por su pueblo.

Si N. T. Wright está en lo cierto al sugerir que el judaísmo del siglo I podía fácilmente haber interpretado Daniel 7:13–14 como una visión de la reivindicación de Israel por su fidelidad, entonces el uso de Mateo del título *«Hijo del Hombre» para referirse a Jesús, especialmente allí donde hay una clara alusión a Daniel 7, también señala una cristología de Israel (e.g., Mt 10:23; 16:27–28; 24:30–31; 26:64) (Wright, 291–97). Como tal, la reivindicación divina de Jesús como el Mesías es una reivindicación de todos aquellos que siguen a Jesús y depositan su fe en él.

3.2.4. Jesús como la personificación de Yahvé. Mateo también presenta a Jesús como la personificación del *Dios de Israel. Esta faceta de la cristología mateana se comunica la mayoría de las veces de una forma implícita y no explícita. Por ejemplo, Mateo identifica a Jesús con Yahvé en Mateo 3:3, una cita que hace referencia al Dios de Israel de Isaías 40. Para Mateo, el claro referente de «Señor» (que traduce el nombre divino en el texto hebreo de Is 40:3) es el propio Jesús. En cumplimiento de Isaías 40:3, Juan ahora prepara el camino para Jesús (Mt 3:3). Además, al enfatizar el señorío universal de Jesús en Mateo 11:27; 28:18, el evangelista ratifica la inclusión de Jesús en la «identidad divina única» (Bauckham 1998a, viii). Y, aunque es improbable que las múltiples atribuciones de «Señor» (*kyrios*) a Jesús funcionen como títulos cristológicos a nivel de la historia del Evangelio (i.e., por parte de sus personajes), Mateo muy probablemente quiere que sus lectores las escuchen en la línea del título más elevado (e.g., Mt 7:21; 8:2; 14:28; 15:22; 20:30).

Mateo también apunta a Jesús como «Dios con nosotros» (Mt 1:23 [cf. Mt 18:20; 28:20]), indicando que en Jesús se manifiesta la presencia divina con el pueblo de Dios (Kupp) (véase ENCARNACIÓN). En línea con esta descripción, Mateo destaca la adoración a Jesús. Como sucede con el título «Señor» utilizado por diversos personajes en el Evangelio,

aparecen personajes «postrándose» delante de Jesús (e.g., Mt 8:2) en vez de «adorándole» (ambas son acepciones de *proskyneō*). Sin embargo, Mateo le saca el máximo partido al lenguaje de *proskyneō*, usándolo diez veces en su Evangelio, más que en los otros tres Evangelios juntos (Mt 2:2, 8, 11; 8:2; 9:18; 14:33; 15:25; 20:20; 28:9, 17). También comienza y finaliza la historia con la *adoración de Jesús: los magos adoran al niño Mesías (Mt 2:2, 8, 11), y las mujeres en la tumba y los discípulos en Galilea adoran a Jesús tras su resurrección (Mt 28:9, 17). L. Hurtado sostiene que al menos en Mateo 14:33; 28:9, 17, «parece innegable que los lectores previstos debían tomar las escenas como anticipos paradigmáticos de la reverencia hacia Jesús que ofrecían en sus reuniones de adoración» (Hurtado, 338).

3.3. La comunidad de discípulos. Aunque Mateo se centra primordialmente en la cristología en su Evangelio, está interesado en moldear a su audiencia para que sea una comunidad de creyentes que viva a la luz de la historia de Jesús. Prestar atención a esta formación eclesial implica escuchar las enseñanzas de Jesús sobre el discipulado, observar el propio ejemplo de Jesús y distinguir cómo los diversos personajes ofrecen ejemplos o complementos para seguirle (Brown 2002, 138–42; Wilkins, 172).

La comunidad de discípulos en Mateo se define fundamentalmente por su confianza y lealtad a Jesús el Mesías. Mientras se presenta a los doce discípulos como hombres «de poca fe» (Mt 6:30; 8:26; 14:31; 16:8; 17:20), Mateo llama a sus lectores a una fe más robusta en Jesús y su autoridad mesiánica que recuerda la *fe de varios inquiridores que vienen a Jesús en busca de sanidad (e.g., Mt 8:10; 9:2, 22, 29; 15:28). Al final del Evangelio, cuando Jesús comisiona a sus discípulos, su misión es hacer discípulos bautizándolos y enseñándoles que obedezcan las enseñanzas de Jesús (Mt 28:19). El bautismo señala esta confianza en y fidelidad a Jesús.

Como también deja bien claro la comisión final, el discipulado en Mateo implica hacer la voluntad de Dios que ahora se expresa en las enseñanzas de Jesús (Mt 7:21–23; 12:50; 19:17; 23:3; 28:19). Los discípulos de Jesús demuestran ser hijos de Dios viviendo con fidelidad a la alianza mientras se inaugura el reino (Mt 5:43–48) (Pattarumadathil). Para Mateo, los contornos de la fidelidad a la alianza y al reino tienen forma de cruz, siguiendo el patrón del camino de servicio a los demás de

Jesús (Mt 16:24–26; 20:28). Esta atención en el otro, especialmente en los más vulnerables, es característica del propio Jesús (e.g., Mt 9:9–13; 19:13–15; 21:14–16). Y Jesús encomienda este cuidado por los vulnerables a sus seguidores, particularmente en sus referencias a los «pequeños» y «uno de estos pequeñitos» (Mt 10:42; 18:1–20; 25:31–46). Estos son términos de estatus, y su uso por parte de Mateo ilustra que una vida de sacrificio y servicio implica renunciar a cualquier ambición de estatus emulando a quienes tienen un estatus muy pequeño o ninguno en absoluto (e.g., Mt 18:1–5; 19:30; 20:16; 20:25–27) (Brown 2002). Jesús también define a la comunidad de creyentes por su práctica del perdón. La oración que Jesús deja a sus seguidores pide el *perdón de Dios del mismo modo que ofrece el perdón a los demás (Mt 6:12, 14–15). En el discurso de la comunidad (Mt 18), Jesús invierte la propensión humana a la venganza ilimitada llamando a la iglesia a un perdón ilimitado (Mt 18:21–22, aludiendo a Gn 4:24) (Brown 2012). Basa todo el perdón humano en la generosa gracia y el perdón de Dios (Mt 18:23–35; véase también Mt 26:28).

Este modelo de discipulado cortado por el mismo patrón de la *ética de Jesús se puede resumir como *amor a Dios y al prójimo, los dos mandamientos de los que «depende toda la ley y los profetas» (Mt 22:40 [cf. Mt 7:12]). Para Mateo, esta ética centrada en Dios y en el prójimo también se expresa mediante «lo más importante» (*barys*) de la ley: «la justicia, la misericordia y la fe [fidelidad]» (Mt 23:23). Estos temas del amor, la justicia y la *misericordia aparecen en momentos importantes del relato. Por ejemplo, la primera bienaventuranza del Sermón del Monte anuncia bendición sobre los misericordiosos (Mt 5:7) y sobre aquellos que están comprometidos con la «justicia» (*dikaiosynē*) (Mt 5:6, 10). Y la «antítesis» culminante del sermón exhorta a amar al prójimo e incluso al enemigo (Mt 5:43–48). Mateo también cita en dos ocasiones Oseas 6:6 («misericordia y no sacrificio») para explicar porqué Jesús come con pecadores y su interpretación de la Torá (Mt 9:13; 12:7). Usando Isaías 42:1–4, Mateo caracteriza el ministerio de Jesús con la misericordia y la justicia para Israel y para todas las naciones (Mt 12:18–21). Estos valores del amor, la misericordia y la justicia culminan con la última parábola del quinto y último discurso de Jesús, la parábola de las ovejas y los cabritos (Mt 25:31–46). Los seguidores de Jesús se sorprenderán de ver en el juicio final que su trato hacia Jesús es

precisamente el trato misericordioso y justo que le han dispensado a «uno de estos pequeñitos» (Mt 25:40, 45) (Brown 2013).

Mateo es el único autor de los Evangelios que se refiere a la *ekklēsia*, la *iglesia (Mt 16:18; 18:17), y su uso del término se dirige a su propia comunidad pospascual. Su visión para la iglesia surge de las enseñanzas de Jesús sobre el discipulado, así como de su promesa a sus discípulos de autoridad y *misión futuras. La misión de la iglesia es una continuación y una derivada de la propia misión de Jesús. La misión de Jesús a Israel es el centro de atención de su ministerio prepascual (Mt 15:24), pero cuando llegamos al final del Evangelio está claro que la misión de Jesús representada por los discípulos se extiende a todas las naciones (Mt 28:19). Esto quiere decir que la iglesia está compuesta tanto por judíos como por gentiles, con señales a lo largo de Mateo de que su audiencia predominantemente judía se encuentra en las etapas iniciales de la misión a los gentiles (e.g., Mt 2:2; 15:21–28). Es esta iglesia multiétnica, que lleva fruto, la que recibirá el reino (Mt 21:43). Los grandes rasgos de la misión de la iglesia se expresan en la escena final de Mateo, que se centra en el mandato de Jesús de hacer discípulos a todas las naciones, bautizándolos y enseñándoles que obedezcan todo lo que él ha mandado (Mt 28:19). Las prácticas concretas de la iglesia para el mundo también están estrechamente relacionadas con la propia misión de Jesús (véase arriba). La iglesia debe representar la justicia y la misericordia en el nombre de Jesús. Debe vivir como una comunidad que se caracteriza por el perdón de Dios y por tanto marcada y conocida por su perdón hacia los demás. La iglesia no se define por las actuales categorías de estatus, así que sus miembros han de manifestar una sorprendente igualdad de estatus (Mt 20:12–15, 25–28). Y la iglesia ha de adorar a Jesús, el Mesías y Señor resucitado (Mt 28:9, 17).

Por último, y esto es lo más básico, la misión y las prácticas de la iglesia están enraizadas en su identidad como personas que siguen a Jesús el Mesías. Como comunidad, su identidad se caracteriza por la presencia de Jesús en medio de ellos hasta el fin de los tiempos (Mt 1:23; 18:20; 28:20). De manera que la autoridad de la iglesia para enseñar y liderar, para atar y desatar (Mt 16:19; 18:18) (véase Powell), siempre es una autoridad derivada que está basada en su experiencia de la presencia de aquel a quien ahora le ha sido dada «toda autoridad en el cielo y en la tierra» (Mt 28:18).

4. Conclusión.

El autor de Mateo escribe a creyentes (fundamentalmente judíos) en Jesús en la última parte del siglo I para presentar a Jesús como el Mesías escogido de Dios, que representa tanto la misión de Israel como la misión misma de Dios de restaurar Israel y traer esperanza a las naciones. Jesús, como maestro consumado y cumplimiento de las Escrituras de Israel, da paso al reino de Dios a través de un ministerio y una muerte abnegados y centrados en los demás. Según Mateo, las pretensiones mesiánicas y la misión de Jesús son reivindicadas en su resurrección, cuando Dios le concede toda autoridad. Sus propósitos eclesiales incluyen persuadir a sus lectores de que respondan con fe y una lealtad propia de la alianza a Jesús el Mesías y sus enseñanzas, y comisionarlos para que discipulen a otros en el camino de Jesús a través del poder y la promesa de la presencia de Jesús con ellos.

Véase también NACIMIENTO DE JESÚS; CRISTO; CRISTOLOGÍA; MUERTE DE JESÚS; ESCATOLOGÍA; EXILIO Y RESTAURACIÓN; JUSTICIA, RECTITUD; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; MISIÓN; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; PARÁBOLAS; SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA; HIJO DE DAVID; TIPOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA. *Comentarios*: **W. F. Albright y C. S. Mann,** *Matthew: Introduction, Translation, and Notes* (AB 26; Garden City, NY: Doubleday, 1971); **F. W. Beare,** *The Gospel according to Matthew: A Commentary* (Oxford: Blackwell, 1981); **C. Blomberg,** *Matthew* (NAC; Nashville: Broadman, 1992); **J. K. Brown,** *Matthew* (TTBC; Grand Rapids: Baker Academic, de próxima aparición); **F. D. Bruner,** *Matthew: A Commentary* (2 vols; Dallas: Word, 1990); **D. A. Carson,** *Matthew* (2 vols.; EBC 1, 2; Grand Rapids: Zondervan, 1995); **W. Carter,** *Matthew and the Margins: A Sociopolitical and Religious Reading* (Maryknoll, NY: Orbis, 2000) - existe edición castellana: Mateo y los márgenes (Estella: Verbo Divino, 2007); **L. Chouinard,** *Matthew* (CPNIVC; Joplin, Missouri: College Press, 1997); **W. D. Davies y D. C. Allison,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (3 vols.; ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1988–1997); **R. T. France,** *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007); **D. E. Garland,** *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary on the First Gospel* (RNT; Macon, GA: Smyth

& Helwys, 2001); **R. H. Gundry,** *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (ed. rev.; Grand Rapids: Eerdmans, 1994); **D. Hagner,** *Matthew* (2 vols; WBC 33A, 33B; Dallas: Word, 1993–1995); **D. Hare,** *Matthew* (IBC; Louisville: John Knox, 1993); **D. J. Harrington,** *The Gospel of Matthew* (SP 1; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991); **W. Hendriksen,** *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Matthew* (Grand Rapids: Baker, 1973); **D. Hill,** *The Gospel of Matthew* (NCB; Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1972); **C. S. Keener,** *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); **U. Luz,** *Matthew: A Commentary*, trad. W. C. Linss y J. E. Crouch, ed. H. Koester (3 vols.; Hermeneia; Mineápolis: Fortress, 1989–2007); **J. P. Meier,** *Matthew* (NTMes; Wilmington, DE: Glazier, 1980); **P. S. Minear,** *Matthew: The Teacher's Gospel* (Nueva York: Pilgrim, 1982); **R. H. Mounce,** *Matthew* (NIBC; Peabody, MA: Hendrickson, 1991); **J. Nolland,** *The Gospel of Matthew* (NIGTC: Grand Rapids: Eerdmans, 2005); **D. Patte,** *The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith* (Filadelfia: Fortress, 1987); **D. Senior,** *Matthew* (ANTC; Nashville: Abingdon, 1998); **D. L. Turner,** *Matthew* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2008); **M. J. Wilkins,** *Matthew* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 2004); **B. Witherington III,** *Matthew* (SHBC; Macon, GA: Smyth & Helwys 2006). *Estudios*: **J. C. Anderson,** *Matthew's Narrative Web: Over, and Over, and Over Again* (JSNTSup 91; Sheffield: JSOT Press, 1994); **B. W. Bacon,** *Studies in Matthew* (Nueva York: Holt, 1930); **R. Bauckham,** *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998a); ídem, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998b); **D. R. Bauer,** *The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design* (JSNTSup 31; England: Almond, 1998); **R. Beaton,** *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel* (SNTSMS 123; Cambridge: Cambridge University Press, 2002); **G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held,** *Tradition and Interpretation in Matthew*, trad. P. Scott (NTL; Filadelfia: Westminster Press, 1963); **J. K. Brown,** *Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples* (SBLAB 9; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002); ídem, «Direct Engagement of the Reader in Matthew's Discourses: Rhetorical Techniques and Scholarly Consensus», *NTS* 51 (2005) 19–35; ídem, «Genesis in Matthew's Gospel», en *Genesis in the New Testament*, ed. M. J. J. Menken

y S. Moyise (LNTS 466; Nueva York: T & T Clark, 2012); ídem, «Matthew's "Least of These" Theology and Subversion of "Us/Other" Categories», en *Matthew*, ed. N. W. Duran y J. P. Grimshaw (Texts@Contexts; Mineápolis: Fortress, 2013); **F. W. Burnett,** «Characterization and Reader Construction», *Semeia* 63 (1993) 3–28; **R. A. Burridge,** *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004); **D. A. deSilva,** *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000); **C. Deutsch,** *Hidden Wisdom and the Easy Yoke: Wisdom, Torah, and Discipleship in Matthew 11:25–30* (JSNTSup 18; Sheffield: JSOT Press, 1987); **T. Donaldson,** *Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Theology* (JSNTSup 8; Sheffield: JSOT Press, 1985); **R. T. France,** *Matthew: Evangelist and Teacher* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1989); **S. Gathercole,** «The Earliest Manuscript Title of Matthew's Gospel», *NovT* 54 (2012) 209–35; **J. Green,** *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **L. Hurtado,** *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); **J. D. Kingsbury,** «The Figure of Peter in Matthew's Gospel as a Theological Problem», *JBL* 98 (1979) 67–83; ídem, *Matthew as Story* (Filadelfia: Fortress, 1988); **D. D. Kupp,** *Matthew's Emmanuel: Divine Presence and God's People in the First Gospel* (SNTSMS 90; Cambridge: Cambridge University Press, 1996); **R. Last,** «Communities That Write: Christ-Groups, Associations, and Gospel Communities», *NTS* 58 (2012) 173–98; **L. J. Lawrence,** «"For Truly I Tell You, They Have Received Their Reward" (Matt 6:2): Investigating Honor Precedence and Honor Virtue», *CBQ* 64 (2002) 687–702; **A.-J. Levine,** *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History* (SBEC 14; Lewiston, NY: Mellen, 1988); ídem, «Discharging Responsibility: Matthean Jesus, Biblical Law, and Hemorrhaging Woman», en *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies*, ed. D. R. Bauer y M. A Powell (SBLSymS 1; Atlanta: Scholars Press, 1996); **J. H. Neyrey,** *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* (Louisville: Westminster John Knox, 1998); **J. A. Overman,** *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Mineápolis: Fortress, 1990); **H. Pattarumadathil,** *Your Father in Heaven: Discipleship in Matthew as a Process of Becoming Children of God* (AnBib 172; Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2008); **J. T.**

Pennington, *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (NovTSup 126; Leiden: E.J. Brill, 2007); **M. A. Powell,** «Binding and Loosing: A Paradigm of Ethical Discernment from the Gospel of Matthew», *CurTM* 30 (2003) 438–45; **B. Repschinski,** *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew: Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship between the Matthean Community and Formative Judaism* (FRLANT 189; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000); **A. Saldarini,** *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); **D. C. Sim,** *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community* (SNTW; Edimburgo: T & T Clark, 1998); **K. Snodgrass,** «Matthew and the Law», en *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies*, ed. D. R. Bauer y M. A. Powell (SBLSymS 1; Atlanta: Scholars Press, 1996); **G. N. Stanton,** *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Louisville: Westminster John Knox, 1992); **A. Stock,** *The Method and Message of Matthew* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1994); **M. B. Thompson,** «The Holy Internet: Communication between the Churches in the First Christian Generation», en *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, ed. R. Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998b) 49–70; **M. J. Wilkins,** *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel* (Grand Rapids: Baker, 1995); **J. Willitts,** *Matthew's Messiah Shepherd-King: In Search of «The Lost Sheep of the House of Israel»* (BZNW 147; Berlín: de Gruyter, 2007); **N. T. Wright,** *The New Testament and the People of God* (COQG 1; Mineápolis: Fortress, 1992).

J. K. Brown

MIDRÁS

El sustantivo hebreo *midrāš* (pl. *midrāšîm*) deriva de la forma verbal *dāraš*, que significa «buscar [una respuesta]». Por consiguiente, midrás significa «investigación», «examen» o «comentario». Sin embargo, solo en los escritos rabínicos se usa «midrás» como un término técnico para la interpretación de la Escritura (un procedimiento interpretativo) o para una colección de interpretaciones de la Escritura (un tipo de literatura). Por lo tanto, los especialistas se refieren a la interpretación «midrásica» y a los «midrasim» rabínicos. El Midrás también se ha tratado dentro del trasfondo general de la interpretación bíblica antigua y de la transmisión textual en general. Cada vez está más claro que porciones del propio NT

reflejan aspectos de midrás. De hecho, los eruditos han mostrado un considerable interés en la cuestión de hasta qué punto Jesús y los evangelistas pudieron haber utilizado la exégesis midrásica.

1. Desarrollo semántico
2. Midrás rabínico
3. Midrás en Jesús y los Evangelios
4. Los Evangelios como Midrás

1. Desarrollo semántico.

El verbo *darāš* aparece en diversos contextos en el AT, con el sentido de «buscar», «indagar», o «investigar». Podía referirse a buscar la voluntad de Dios (2 Cr 17:4; 22:9; 30:19; Sal 119:10), consultar a Dios mediante un oráculo profético (1 Sm 9:9; 1 Re 22:8; 2 Re 3:11; Jr 21:2) o investigar un asunto (Dt 13:14; 19:18; Jue 6:29). Sin embargo, solamente en Esdras 7:10, donde dice que Esdras el escriba «había preparado su corazón para inquirir la ley de Jehová», se relaciona este verbo con el estudio de la Torá. Este desarrollo posterior ya lo anticipan varios textos de las Escrituras: «Grandes son las obras de Jehová, buscadas de todos los que las quieren» (Sal 111:2); «Porque busqué tus mandamientos» (Sal 119:45 [cf. Sal 119:94, 155]); «guardad e inquirid todos los preceptos de Jehová vuestro Dios» (1 Cr 28:8).

La forma nominal, *midrāš*, solamente aparece en dos ocasiones en el AT, con el significado de «historia», «libro» y posiblemente «comentario» (2 Cr 13:22; 24:27). Este sustantivo también se encuentra en varios pasajes de Qumrán que se refieren a una investigación de la comunidad (1QS VI, 24), al estudio comunitario (1QS VIII, 26) o al estudio de la Torá (1QS VIII, 15; CD-B XX, 6). En 4Q174 I, 14 el término *midrāš* introduce una serie de textos de prueba que son típicos de los pesharim temáticos (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO). Filón insta a los lectores de los escritos a unirse a él en la búsqueda (*ereuneō* = *darāš*) de la Escritura (*Quod Det.* 57, 141; *De Cher.* 14). Sin embargo, en ninguno de estos pasajes se usa el vocablo *midrāš* como un término técnico para la interpretación bíblica. Este uso solamente aparece documentado en la literatura rabínica, que emplea midrás como un método exegético estándar para interpretar, dilucidar o exponer el texto bíblico.

2. Midrás rabínico.

En los escritos de los rabinos, el término *midrāš* se emplea para designar

o bien un tipo de literatura o un procedimiento interpretativo. Como tipo de literatura, el midrás rabínico hace referencia a una obra escrita que asume la existencia de un texto bíblico cerrado y fijado, que se actualiza mediante una (casi) interminable combinación de elementos individuales. Como entidad independiente sagrada y fijada para siempre, las Escrituras se pueden invocar para responder a cualquier clase de pregunta religiosa. Uno de los rasgos más característicos de los midrasim rabínicos es la existencia de múltiples interpretaciones sinónimas, complementarias o incluso contradictorias sobre un determinado versículo, que generalmente se presentan con la frase «otra interpretación» y se enumeran una detrás de la otra. No obstante, el hecho de que el texto bíblico esté abierto a diversas interpretaciones no implica necesariamente la ausencia de un marco teológico sistemático. J. Neusner ha defendido repetidamente que las ideas teológicas que influyen en la interpretación rabínica forman un sistema coherente de diversas generalizaciones acerca de Dios y su automanifestación en la Escritura. Con ayuda del midrás, los rabinos transformaron los relatos históricos de las narraciones bíblicas en modelos ejemplares que rigen la vida presente y la por venir. De este modo eran capaces de hacer que la enseñanza bíblica fuera relevante para las nuevas circunstancias y problemáticas.

Como procedimiento interpretativo, el midrás se refiere al uso creativo de varias técnicas exegéticas, tales como la etimología, los juegos de palabras, las muletillas, la analogía y la deducción lógica a la hora de interpretar la Escritura. Muchas de estas técnicas se centran en pequeños detalles del texto, como palabras individuales o la forma de las letras, sin prestar atención a la intención del autor o al contexto literario general en el que aparecen.

2.1. Reglas del Midrás. Las interpretaciones midrásicas a menudo se guían por principios hermenéuticos concretos, llamados *middôt*, que se desarrollaron a lo largo del tiempo. La primera lista de siete reglas se atribuye a Hillel el Anciano. Esta lista aparece en dos versiones, una en *Tosefta Sanedrín* 7:11 y *ʾAbot de Rabí Natán* [A] §37, y otra en la introducción a *Sifrá*, que no siempre concuerdan entre sí. El propio Hillel solamente emplea dos de las siete *middôt* que se le atribuyen (*qal wāḥômer* y *gezērâ šāwâ*). Estas incongruencias indican que las *middôt* son construcciones literarias secundarias de los editores de las obras

rabínicas que tienen por objeto demostrar el carácter racional y sistemático de la tarea hermenéutica rabínica. Las normas exegéticas rabínicas tienen muchos elementos en común con las estrategias retóricas grecorromanas. Estas correspondencias podrían ser genéricas (Daube) o accidentales (Lieberman). Que se haya atribuido el desarrollo de métodos coherentes de interpretación bíblica a figuras rabínicas destacadas como Hillel puede obedecer al deseo de distanciarlas del mundo helenístico y así «rabinizarlas». El hecho de que todas estas reglas se utilicen en los Evangelios es indicativo de su carácter general y su popularidad.

(1) *Qal wāḥômer* («Ligero y pesado»). Según esta regla, aquello que es verdadero o aplicable en un caso «ligero» (o menos importante) sin duda es verdadero o aplicable en un caso «pesado» (o más importante). Esta norma no es necesariamente una técnica exegética, sino más bien un principio general de analogía que se emplea frecuentemente en la retórica grecorromana y en colecciones rabínicas no exegéticas. Se aprecia con toda claridad cuando Jesús les asegura a sus discípulos que puesto que Dios se preocupa de las aves (ligero), pueden estar seguros de que se preocupa de ellos (pesado) (Mt 6:26; Lc 12:24).

(2) *Gezērâ šāwâ* («Una norma equivalente»). Según esta regla, un pasaje se puede explicar recurriendo a otro si ambos comparten palabras o frases similares, con independencia de que traten sobre asuntos parecidos. Comparándose a sí mismo con David, que en una ocasión incumplió la ley al comer pan consagrado (1 Sm 21:6), Jesús justifica su aparente violación del sábado (Mc 2:23–28).

(3) *Binyan ʾāb mikkātûb ʾeḥād* («Construcción de un padre [i.e., una norma principal] a partir de un [pasaje]»). Dado que Dios no es Dios de muertos sino de vivos, la revelación en la zarza ardiente, «Yo soy el Dios de Abraham (…)». (Ex 3:14–15), implica que Abraham ha de resucitar. A partir de este texto y su deducción uno puede inferir, tal como hizo Jesús en Marcos 12:26, la verdad de la resurrección general.

(4) *Binyan ʾāb ʾābšš̆ênê kětûbîm* («Construcción de un padre [i.e., una norma principal] a partir de dos escritos [o pasajes]»). De los mandamientos de quitarle el bozal al buey (Dt 25:4) y compartir los sacrificios con los sacerdotes (Dt 18:1–8) se deduce que aquellos que predican tienen derecho a ser sostenidos (Mt 10:10; Lc 10:7; 1 Cor 9:9, 13; 1 Tim 5:18).

(5) *Kĕlāl ûpĕrāt ûpĕrāt ûkĕlāl* («General y particular, y particular y general»). Cuando Jesús responde que el mandamiento más importante (el «general») es amar al Señor de todo corazón (Dt 6:4–5) y amar al prójimo como a uno mismo (Lv 19:18), lo que ha hecho es resumir todos los mandamientos «particulares» (Mc 12:28–34).

(6) *Kayyôṣē' bô bĕmāqôm ʾaḥēr* («Igual que algo que aparece en otro lugar [o pasaje]»). Si el Hijo del Hombre (o el Mesías) ha de sentarse en uno de los tronos dispuestos delante del Anciano de Días (Dn 7:9) (que es el modo en que Rabí Aquiba interpreta las referencias al plural «tronos» [cf. *b. Ḥag.* 14a; *b. Sanh.* 38b]), y si el Mesías ha de sentarse a la diestra de Dios (Sal 110:1), se puede deducir que cuando el *Hijo del Hombre venga con las nubes (Dn 7:13–14), se sentará a la diestra de Dios y juzgará a sus enemigos. Evidentemente esto es lo que quiso dar a entender Jesús en su respuesta a Caifás (Mc 14:62).

(7) *Dābār halāmēd mēʿinyānô* («Palabra de instrucción a partir de su contexto»). Un ejemplo de esta norma es la enseñanza de Jesús contra el *divorcio (Mt 19:4–8). Si bien es cierto que Moisés permitió el divorcio (Dt 24:1–4), también es cierto que Dios nunca pretendió que el vínculo matrimonial se rompiera, tal como se sugiere en Génesis 1:27; 2:24.

La tradición sostiene que estas normas llegaron a ser trece con Ismael, un rabino del siglo II (cf. *Baraíta de Rabí Ismael* §1 en el prólogo a *Sifrá*). Sin embargo, al igual que las tradiciones sobre Hillel, la mayoría de las historias sobre Ismael lo describen utilizando únicamente *qal wāḥômer* y *gezērâ šāwâ*. A Rabí Eliézer ben Yosé el Galileo se le atribuye la posterior ampliación de estas reglas, especialmente en lo que se refiere a la interpretación de las narraciones. Probablemente este sea el autor del tratado *Treinta y dos reglas para interpretar la Torá* (también llamado el *Baraíta de las Treinta y dos reglas* [cf. el comienzo de *Midrás Misnat R. Eliézer* y el comienzo de *Midrás ha-Gadol* sobre el Génesis]). La mayoría de estas treinta y dos reglas, reglas que permitían disfrutar de los «sabrosos platos de la sabiduría» (*m.* ʾ*Abot* 3:19), se aplicaban a midrasim homiléticos, no legales.

2.2. Halajá y Hagadá. Es costumbre clasificar el midrás rabínico en dos categorías básicas: halajá y hagadá. Estas categorías no se distinguen en función del método, sino de los objetivos. Halajá (*hălākâ*, de *hālak*, «caminar») hace referencia a una normativa legal (pl. *hălākôt*). De ahí que el midrás halájico se refiera a la interpretación de las leyes. El

propósito de las halajot era levantar una «valla» oral alrededor de la Torá escrita, de manera que fuera menos probable la violación de la Torá escrita (*m*. ʾ*Abot* 1:1; 3:14). Hagadá (*haggadâ*, lit., «contar», de la raíz *nāgad*, «dibujar») se refiere a la interpretación de la narración, y se entiende habitualmente como una interpretación homilética o no legal (pl. *haggadôt*). La más conocida es la Hagadá de la Pascua (cf. *b*. *Pesaḥ*. 115b, 116b). El midrás hagádico era mucho más imaginativo en su intento de rellenar las lagunas de la Escritura y de justificar las aparentes discrepancias, dificultades y preguntas sin respuesta. Las normativas legales no debían derivarse de la interpretación hagádica (cf. *y*. *Peʾah* 2:6). Al mismo tiempo, sin embargo, muchos pasajes hagádicos están basados en principios legales o tienen una aplicación práctica. En vista de este solapamiento entre halajá y hagadá, G. Porton propone una división alternativa entre los midrasim expositivos, que ofrecen un comentario sobre un determinado libro, y los midrasim homiléticos, que se centran solamente en unos cuantos versículos de un libro concreto o juntan varios versículos bíblicos no consecutivos en torno a un tema principal (Porton 1981). J. Neusner ha adoptado una división parecida, que distingue tres tipos de midrás rabínicos: (1) exégesis, versículo a versículo, de un determinado libro de las Escrituras; (2) composiciones en forma de proposiciones, formadas a partir de grupos de diferentes versículos y su exégesis; (3) la repetición del mismo punto en la exégesis secuencial de un determinado libro de las Escrituras (Neusner 2004).

2.3. Períodos rabínicos. A los rabinos del período anterior a la Misná (50 a. C.- 200 A. D.) se les conoce como tannaítas o *tannaim* (i.e., los «repetidores»), mientras que los rabinos del período posterior (período «temprano»: 200–500 A. D.; período «tardío»: 500–1500 A. D.) reciben el nombre de amoraítas o *amoraim* (i.e., los «comentaristas», de ʾ*ămôrā*ʾ, «intérprete»). Dada su proximidad con la época del ministerio de Jesús y el surgimiento de la iglesia primitiva, las tradiciones tannaíticas son las de más valor para la interpretación neotestamentaria.

2.4. Literatura rabínica. El corpus legal en que predominan los intereses halájicos está compuesto por la Misná (lit., «repetición» o «párrafo [que se puede memorizar]» [ca. 200 A. D.]), Tosefta (lit., «suplemento, añadido [a la Misná]» [ca. 300 A. D.]) y Talmud (lit., «enseñanza» [Palestino/de Jerusalén, ca. 500 A. D.; de Babilonia, ca. 600 A. D.]; obsérvese que el término para «discípulo» es *talmîd*, «uno que

aprende») (véase TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS). Muchas de las halajot que se encuentran en la Misná datan, de una u otra forma, de la época de Jesús (e.g., cf. Mc 2:16 y *m. Demai* 2:3 sobre ser el invitado de un judío no practicante; Mc 3:1–6 y *m. Šabb.* 14:3–4; 22:6 sobre las sanidades en sábado; Mc 7:3–13 y *m. Ned.* 1:3 sobre el *qorban*). Se creía que la ley oral derivaba en última instancia de Moisés: «Muchas normas le fueron transmitidas a Moisés en el Sinaí [y] (…) todas ellas están encarnadas en la Misná» (*y. Pesaḥ.* 2:6).

Muchas de las obras que no tienen un carácter legal se denominan «midrasim» («comentarios»). Del período tannaítico tenemos *Mejilta de Rabí Ismael* (sobre Éxodo), *Sifré Números*, *Sifré Deuteronomio* y *Sifrá Levítico*. De principios del período amoraíta tenemos *Midrás Rabbá* (sobre el Pentateuco y los Cinco Rollos), *Midrás sobre the Salmos*, *Pesiqta Rabbati*, *Pesiqta de Rab Kahana*, *Séder Elías Rabbá* y *Midrás Tanhuma*. En estos escritos a menudo se encuentra también la tradición tannaítica (y cuando es así, se llama *baraíta*).

2.5. Midrás y literatura exegética judía. En el pasado, los expertos han solido considerar el midrás como una categoría general que incluía no solo la interpretación rabínica sino también traducción/paráfrasis (LXX, Targumim), paráfrasis o reelaboraciones de la Escritura (*Paráfrasis del Pentateuco*, *Jubileos*, *Rollo del Templo*, *Génesis Apócrifo*, *Antigüedades Bíblicas* de Pseudo-Filón, *Antigüedades de los judíos* de *Josefo), los pesharim de Qumrán y los comentarios exegéticos de Filón. Sin embargo, en los estudios recientes se hace un esfuerzo consciente por distinguir entre el midrás rabínico y los demás tipos de obras exegéticas judías en cuanto a sus géneros literarios, posiciones sociales, perspectivas teológicas y objetivos exegéticos. La clasificación de textos exegéticos entre aquellos que utilizan una exégesis implícita, entrelazando texto e interpretación, y aquellos que emplean una exégesis explícita, separando formalmente las citas bíblicas (el lema) de los comentarios interpretativos, resulta especialmente útil en este caso. Los midrasim rabínicos, junto a los pesharim de Qumrán y los comentarios de Filón, pertenecen a la segunda categoría, ya que distinguen claramente entre las palabras de la Escritura y los comentarios explicativos (que también podían incluir historias breves, diálogos entre varios sabios o monólogos extensos). Sin embargo, las diferencias entre ellos no deberían pasarse por alto. A diferencia de los pesharim, los

midrasim rabínicos no reflejan una mentalidad apocalíptica y no promueven una única interpretación de un texto bíblico dado. A diferencia de los comentarios de Filón, los midrasim rabínicos no muestran preferencia por la exégesis alegórica para acceder a las verdades atemporales de la Escritura.

3. Midrás en Jesús y los Evangelios.

Aunque el midrás en sí es un fenómeno rabínico posterior al año 70 de nuestra era, una parte de la exégesis bíblica que encontramos en los Evangelios refleja principios midrásicos. Al igual que los estudiantes de los rabinos, a los seguidores de Jesús se les llamaba *«discípulos» (*mathētēs*, «aprendiz» = *talmîd*). B. Gerhardsson y R. Riesner han sostenido que la enseñanza de Jesús ha sido cuidadosamente preservada por sus discípulos, que habían sido enseñados según las prácticas rabínicas (véase MAESTRO). Comentarios como «Escudriñáis las Escrituras» (Jn 5:39; 7:52; cf. Filón, *Det.* 13; *b*. *Taʿan.* 5b), «Id, pues, y aprended» (Mt 9:13; cf. *S. Eli. Rab.* §18 [94]; *Nm. Rab.* 8:4, sobre Nm 5:6), «Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí» (Mt 11:29–30; cf. *m*. *ʾAbot* 3:5; *m. Ber.* 2:2, 5) y «Oíd» (Mt 21:33; cf. *m. Ber.* 2:2; *b*. *Šabb.* 13b), que encontramos a lo largo de los Evangelios, son un eco del lenguaje utilizado en el midrás y las disputas exegéticas (obsérvese Jn 3:25: «hubo discusión [*zētēsis*] entre los discípulos de Juan y los judíos acerca de la purificación» [cf. Hch 6:9; 9:29; 15:7]). Sin duda el comentario «Escudriñáis las Escrituras porque a vosotros os parece que en ellas tenéis la vida eterna» (Jn 5:39) tiene en mente la convicción rabínica generalizada de que «más Torá significa más vida» (frase atribuida a Hillel [cf. *m*. *ʾAbot* 2:8; cf. 2:7]), y que «la Torá es para la vida eterna» (sentencia atribuida a Ismael [cf. *Mek. Pisḥa'* §16, sobre Ex 13:3]). Exégesis concretas conservadas en los Evangelios siguen de cerca, y a veces aparentemente forman parte de ellas, las interpretaciones midrásicas comunes en el siglo I A. D., algunas de las cuales se incorporaron posteriormente a la literatura rabínica. El método comparativo para trazar el desarrollo de diversas tradiciones interpretativas asociadas a pasajes bíblicos concretos propuesto por R. Bloch sigue siendo una de las herramientas más útiles para reconstruir los movimientos interpretativos de los autores neotestamentarios.

3.1. Mateo. El relato mateano de la infancia de Jesús (véase NACIMIENTO DE JESÚS) es rico en alusiones y temas bíblicos que hasta cierto punto reflejan principios y prácticas midrásicos. Cuando el evangelista presentó la genealogía de Jesús en tres grupos de catorce generaciones cada uno (Mt 1:2–17), probablemente estaba aludiendo al valor numérico del nombre hebreo «David» (*dwd*: 4 + 6 + 4 = 14), el

ancestro mesiánico de Jesús (Mt 1:1). La «estrella» en Mateo 2:7 muy probablemente se hace eco de Números 24:17 («Saldrá ESTRELLA de Jacob, y se levantará cetro de Israel»), tal como parece indicar su interpretación en el midrás y el Targum (e.g., «Reinará un rey poderoso de la casa de Jacob, y será ungido como Mesías, blandiendo el poderoso cetro de Israel» [*Targum Pseudo-Jonatán*]). Evidentemente tanto Filón (*Praem.* 95) como Josefo (*Bell.* 6.312–13) interpretaron Números 24:17 como mesiánico. Cuando el evangelista nos dice que el regreso de Jesús de Egipto fue un cumplimiento de Oseas 11:1 («De Egipto llamé a mi hijo» [Mt 2:15]), probablemente ha interpretado Oseas a la luz de un pasaje parecido en Números 24:7–8 [LXX] («Saldrá un hombre de su simiente, y reinará sobre muchas naciones (…). Dios lo sacó de Egipto»). El hecho de vivir en «Nazaret» es un cumplimiento de los profetas (Mt 2:23), probablemente porque las tres consonantes de la raíz «Nazaret» (*nṣr*) son iguales que las de la palabra «vástago» (*nēṣer*), un término que tiene connotaciones mesiánicas (cf. Is 11:1 [*nēṣer*]; Is 49:6 [*nṣyry*]; Jr 23:5; 33:15; Zac 3:8; 6:12 [«renuevo», *ṣemaḥ*]; cf. también Jue 13:5–7 [«nazareo», *nĕzîr*]) (véase NAZARENO).

3.2. Marcos. En varios lugares el Evangelio de Marcos da muestras de que Jesús estaba familiarizado con las Escrituras de Israel tal como eran interpretadas en la sinagoga de su tiempo (Chilton 1984). Cuando Jesús parafraseó Isaías 6:10, «para que no se conviertan, y les sean perdonados los pecados» (Mc 4:12), siguió el Targum («y les sean perdonados»), no el texto hebreo («y yo los sane»). Cuando Jesús citó Isaías 66:24, «donde el gusano de ellos no muere, y el fuego nunca se apaga», como una descripción de Gehena (Mc 9:47–48), vuelve a quedar claro que no tenía en mente el texto hebreo, que no menciona Gehena, sino el Targum: «porque sus espíritus no morirán, y su fuego no se apagará, y los impíos serán juzgados en Gehena». La forma en que Jesús reelabora el Cántico de la Viña de Isaías (Is 5:1–7) y lo convierte en una parábola dirigida contra los líderes religiosos de Jerusalén (Mc 12:1–11), en lugar de la nación en su conjunto (como ocurre en Isaías), probablemente sea un reflejo de la inserción que hace el Targum de «santuario» (*Tg. Is.* 5:2), y de la interpretación rabínica de que Isaías 5:1–7 predecía concretamente la destrucción del templo y de su altar (cf. *t. Me'il.* 1:16; *t. Sukká* 3:15; *Tg. Isa.* 5:5).

3.3. Lucas. Uno de los logros más notables de Lucas es el de

enmarcar y enriquecer el relato de la infancia con las historias y el lenguaje del AT. Lo más impresionante son los ecos del relato de la infancia del profeta Samuel (1 Sm 1–2). El Magnificat de *María (Lc 1:46–55) sigue el modelo del cántico de acción de gracias de Ana tras el nacimiento de Samuel (1 Sm 2:1–10). De hecho, el Magnificat está repleto de alusiones bíblicas (e.g., cf. Lc 1:48 con LXX 1 Sm 1:11; Lc 1:50 con Sal 103:17). Cuando Lucas escribió que «Jesús crecía en sabiduría y en estatura, y en gracia para con Dios y los hombres» (Lc 2:52), indudablemente tenía en mente un comentario similar sobre Samuel: «Y el joven Samuel iba creciendo, y era acepto delante de Dios y delante de los hombres» (1 Sm 2:26).

3.4. Juan. Los versículos iniciales del prólogo joánico reflejan una interpretación midrásica en muchos puntos. Se nos dice que la Palabra [*logos*] existía con Dios desde el principio, que todas las cosas fueron hechas a través de la Palabra, y que la Palabra era la fuente de luz e iluminación (esp. Jn 1:1, 4–5, 9) (véase LOGOS). Todas estas ideas están presentes en los midrasim y targumim: «Vemos que al comienzo mismo de la creación del mundo, el rey Mesías ya existía» (*Pesiq. Rab.* 33:6); «Por mi Palabra [*memra*] he perfeccionado los cielos» (*Tg. Isa.* 48:13; cf. 45:12); «Y la Palabra del Señor dijo: “Hágase la luz”» (*Fragm. Tg. Gn.* 1:3); «La tierra estaba vacía y la oscuridad estaba sobre la faz del abismo. Y la Palabra del Señor era la luz y brilló» (*Tg. Neof. Exod.* 12:42 [cf. *Gn. Rab*. 1:6, sobre Gn 1:1]).

El cuarto Evangelio presenta una interesante comparación entre Jesús y Jacob. Cuando Jesús le dice a un asombrado Natanael: «veréis el cielo abierto, y a los ángeles de Dios que suben y descienden sobre el Hijo del Hombre» (Jn 1:51), ha aludido a Génesis 28:12, donde el patriarca Jacob vio la escalera de los *ángeles en un sueño. Según las tradiciones midrásicas, los ángeles bajaron para contemplar a Jacob porque su imagen estaba en el trono de Dios en el cielo (*Fragm. Tg. Gn.* 28:12; cf. *Gn. Rab.* 68:12, sobre Gn 28:12). De hecho, una interpretación dice que los ángeles ascendieron y descendieron sobre Jacob, y no simplemente por la escalera (*Gn. Rab.* 69:3, sobre Gn 28:12). El cuarto evangelista probablemente quería invitar a sus lectores a considerar a Jesús como superior al patriarca, ya que Jesús, y no Jacob, es la verdadera imagen de Dios, y es Jesús el Hijo del Hombre, no Jacob, sobre quienes los ángeles ascienden y descienden. Es probable que exista un interés similar

detrás del encuentro de Jesús con la mujer junto al pozo (Jn 4:10–26). «Cuando nuestro padre Jacob levantó la piedra de la boca del pozo, el pozo manó (agua), y continuó manando durante veinte años» (*Fragm. Tg. Gn.* 28:10). En cambio, Jesús ofrece agua que «manará» no durante veinte años, sino para toda la eternidad (Jn 4:14).

4. Los Evangelios como midrás.

Algunos especialistas han afirmado que los propios Evangelios en su totalidad son ejemplos de midrasim. J. Drury propone que las variaciones en los paralelos sinópticos podrían representar embellecimientos y creaciones midrásicas. M. Goulder ha aseverado que los Evangelios son midrasim cuyo contenido ha seguido los primitivos leccionarios judeocristianos. Un erudito ha sugerido que el Evangelio de Marcos constituye un «gigantesco midrás» sobre el Hexateuco y Lamentaciones (Derrett, 1:38; véase también Miller). Otro autor, A. Maynard, mantiene que el cuarto Evangelio es un midrás de los tres Evangelios sinópticos. Pero estas conclusiones resultan problemáticas.

¿Realmente ha elaborado Marcos un midrás sobre varios libros del AT? Más bien al contrario, no nos ha dado una interpretación del Hexateuco; nos ha ofrecido una interpretación de Jesús. Su principal tarea no era interpretar las palabras escritas de la Escritura, sino más bien interpretar la vida, muerte y resurrección de un personaje histórico. Es cierto que Marcos, al igual que otros antiguos intérpretes cristianos, no podía explicar la relevancia de Jesús sin un diálogo con los textos sagrados, pero sin duda es inexacto describir el Evangelio de Marcos en su conjunto como un midrás de partes del AT. B. Chilton ha ofrecido una valoración más precisa (Chilton 1986). Según él, los Evangelios comparten ciertas afinidades con la paráfrasis midrásica y probablemente deberían considerarse en algunos lugares como «midrásicos» pero no un «midrás», como «targúmicos» pero no un «targum». En una conclusión compatible con los hallazgos de Chilton, F. Downing ha comparado el uso que hacen los evangelistas de las fuentes, particularmente el uso de Marcos por parte de Lucas, con el uso que hace Josefo de la LXX. Así pues, seguramente lo mejor sea concluir que la interpretación de los evangelistas del AT y sus respectivas presentaciones de la historia de Jesús tienen un carácter midrásico hasta cierto punto, pero no son midrasim.

Véase también ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS; TARGUMIM; TIPOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA. **C. Bakhos,** ed., *Current Trends in the Study of Midrash* (JSJSup 106; Leiden: E. J. Brill, 2006); **R. Bloch,** «Methodological Note for the Study of Rabbinic Literature», en *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, ed. W. S. Green (BJS 1; Missoula, MT: Scholars Press, 1978) 51–75; **D. A. Carson y H. G. M. Williamson,** eds., *It Is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 99–140; **B. D. Chilton,** *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time* (GNS 8; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1984); ídem, *Targumic Approaches to the Gospels: Essays in the Mutual Definition of Judaism and Christianity* (StJud; Lanham, MD: University Press of America, 1986); **D. Daube,** «Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric», *HUCA* 22 (1949) 239–64; **J. D. M. Derrett,** *The Making of Mark: The Scriptural Bases of the Earliest Gospel* (2 vols.; Shipston-on-Stour: Drinkwater, 1985); **F. G. Downing,** «Redaction Criticism: Josephus' *Antiquities* and the Synoptic Gospels», *JSNT* 8 (1980) 46–65; *JSNT* 9 (1980) 29–48; **J. Drury,** «Midrash and Gospel», *Theology* 77 (1974) 291–96; **E. E. Ellis,** «Midrash, Targum and New Testament Quotations», en *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*, ed. E. E. Ellis y M. Wilcox (Edimburgo: T & T Clark, 1969) 61–69; ídem, «Biblical Interpretation in the New Testament Church», en *Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. J. Mulder (Filadelfia: Fortress, 1988) 691–725; **R. T. France y D. Wenham,** eds., *Studies in Midrash and Historiography* (GP 3; Sheffield: JSOT Press, 1983); **B. Gerhardsson,** *The Origins of the Gospel Traditions* (Filadelfia: Fortress, 1979); **M. Gertner,** «Midrashim in the New Testament», *JSS* 7 (1962) 267–92; **M. D. Goulder,** *Midrash and Lection in Matthew* (Londres: SPCK, 1974); **R. Kern-Ulmer,** «Theological Foundations of Rabbinic Exegesis», en *Encyclopedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism*, ed. J. Neusner y A. J. Avery-Peck (2 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2005) 2:944–64; **J. L. Kugel y R. A. Greer,** *Early Biblical Interpretation* (Filadelfia: Westminster, 1986); **R. le Deaut,** «Apropos a Definition of Midrash», *Int* 25 (1971) 259–82; **S. Lieberman,** *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century*

B.C.E.- IV Century C.E. (2ª ed.; TSJTSA 18; Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1962); **A. H. Maynard,** *Understanding the Gospel of John* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1991); **B. McNeil,** «Midrash in Luke?» *HeyJ* 19 (1978) 399–404; **D. Miller,** *The Gospel of Mark as Midrash on Earlier Jewish and New Testament Literature* (Lewiston, NY: Mellen, 1990); **M. P. Miller,** «Targum, Midrash, and the Use of the OT in the NT», *JSJ* 2 (1971) 29–82; **J. Neusner,** *Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1983); ídem, *What Is Midrash?* (GBS; Filadelfia: Fortress, 1987); ídem, *Judaism and the Interpretation of Scripture: Introduction to the Rabbinic Midrash* (Peabody, MA: Hendrickson, 2004); ídem, «Theology of Rabbinic Midrash», en *Encyclopedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism*, ed. J. Neusner and A. J. Avery-Peck (2 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2005) 2:964–78; **D. Patte,** *Early Jewish Hermeneutic in Palestine* (SBLDS 22; Missoula, MT: Scholars Press, 1975); **G. Porton,** «Defining Midrash», en *The Study of Ancient Judaism*, ed. J. Neusner (2 vols.; Nueva York: Ktav, 1981) 1:55–92; ídem, *Understanding Rabbinic Midrash: Texts and Commentary* (Hoboken, NJ: Ktav, 1985); ídem, «Hermeneutics, A Critical Approach», en *Encyclopedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism*, ed. J. Neusner y A. J. Avery-Peck (2 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2005) 1:250–68; **R. Riesner,** *Jesus als Lehrer: Ein Untersuchung zum Ursprung der EvangelienÜberlieferung* (3ª ed.; WUNT 2/7; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988); **G. Vermes,** «Bible and Midrash: Early OT Exegesis», en *The Cambridge History of the Bible*, ed. P. R. Ackroyd y C. F. Evans (3 vols.; Cambridge: Cambridge University Press, 1970) 1:199–231; **A. G. Wright,** *The Literary Genre Midrash* (Staten Island, NY: Alba House, 1967).

C. A. Evans y L. Novakovic

MILAGROS Y RELATOS DE MILAGROS

Los Evangelios sinópticos utilizan con frecuencia «hechos portentosos» (*dynameis* [Mt 11:20–21, 23; 13:54, 58; 14:2; Mc 6:2, 5, 14; Lc 10:13; 19:37; cf. Lc 5:17; Hch 2:22]) para identificar las actividades de Jesús consideradas como milagros. Lucas también usa «cosas notables/extrañas» (*paradoxa* [Lc 5:26]) y «señal» (*sēmeion* [Lc 23:8]). El cuarto Evangelio también usa «señales» (*sēmeion* [Jn 2:11, 23; 3:2; 4:48, 54; 6:2, 14, 26; 7:31; 9:16; 11:47; 12:18, 37; 20:30]) y «señales y

prodigios» (*sēmeia kai terata* [Jn 4:48]). Lucas también los llama «maravillas» (*terata* [Hch 2:22; cf. Heb 2:4]) y, quizás, «hacer el bien» (*euergetōn* [Hch 10:38]).

Con más frecuencia, los actos milagrosos de Jesús se transmiten a través de historias de gestas evidentemente extraordinarias, como andar sobre el agua (Mt 14:22–33 // Mc 6:45–52; cf. Jn 6:16–21), o haciendo notar la sencillez de los métodos empleados (e.g., Mt 8:8 // Lc 7:7), a veces en contraste con la severidad de la enfermedad (e.g., Mc 5:25–26; Jn 5:1–9), o la respuesta de la multitud o la fama de Jesús que se extiende (e.g., Mc 1:27–28). El espacio dedicado a las historias y los resúmenes (e.g., Mt 8:16–17 // Mc 1:32–34 // Lc 4:40–41), llaman todavía más la atención sobre estas actividades y la percepción de su importancia. Aunque en este artículo no se toman en consideración, a Jesús también se le atribuye haber participado en acontecimientos generalmente considerados milagrosos: su *nacimiento, *transfiguración, *resurrección y *ascensión.

1. Jesús
2. Intérpretes antiguos
3. Marcos
4. Mateo
5. Lucas
6. Juan
7. Resumen de los Evangelios
8. Intérpretes recientes

1. Jesús.

No sabemos de ningún otro personaje de este período a quien se relacione con tantos relatos de milagros. Hay seis líneas argumentales que nos permiten calibrar hasta qué punto tenía una importancia capital para Jesús y para quienes lo conocían el hecho de que hiciera milagros. (1) Cada una de las tradiciones evangélicas relaciona el hacer milagros con las grandes multitudes que se acercaban a Jesús: Q (e.g., Mt 12:23 // Lc 11:14), Marcos (e.g., Mc 1:45; 3:9), M (pasajes propios de Mateo [e.g., Mt 4:25]), L (pasajes propios de Lucas [e.g., Lc 7:11]) y Juan (e.g., Jn 6:2; 12:9–18). (2) Marcos, el Evangelio más antiguo, describe a un Jesús que atrae a las multitudes casi exclusivamente debido a sus milagros (Mc 1:32–34, 45; 2:1–2, 13; 3:7–12). (3) La petición de una

señal, que aparece en los cuatro Evangelios, que autentifique el estatus de Jesús es consecuencia de su reputación como hacedor de milagros (Mt 12:38–39; 16:1–4; Mc 8:11–13; Lc 11:16, 29; Jn 6:30; cf. Jn 2:12–22), y tal vez el Señor rehusó darla porque las señales cósmicas o escatológicas se relacionaban con las promesas de los falsos profetas (Hch 5:36–37; Josefo, *Ant.* 18.85; 20.97, 169). (4) Jesús fue recordado como alguien que hacía milagros, como pone de evidencia que su nombre fuera utilizado por otros sanadores (e.g., Mc 9:38; Orígenes, *Cels.* 1.6, 67; *PGM* 4.1227, 3019–20; Justino, *Dial.* 30.3; 76.6; 85.2; *2 Apol.* 6; Arnobio, *Adv. gent.* 1.46); y Josefo parece conocer una tradición en la cual Jesús era recordado principalmente como un hacedor de milagros (*Ant.* 18.63–64). (5) Jesús puede considerarse fundamentalmente como un hacedor de milagros (Mt 11:4–6 // Lc 7:22–23) y describir su ministerio desde el punto de vista de los milagros, puesto que estos, sin la predicación, podían llevar al *arrepentimiento (Mt 11:21 // Lc 10:13; cf., e.g., Jn 6:14). (6) Los milagros de Jesús dieron lugar a una serie de conflictos con las autoridades, lo que finalmente desembocó en su arresto (Mt 9:1–8 // Mc 2:1–11 // Lc 5:17–26; Jn 9:1–41).

1.1. Exorcismo. De las historias (e.g., Mc 1:21–28; 5:1–20; 7:24–30; 9:14–29) y los resúmenes se desprende que el tipo de sanidad más frecuente de Jesús es el exorcismo, que a menudo se enumera por separado (e.g., Mt 8:16–17 // Mc 1:32–34 // Lc 4:40–41; Mc 3:10–11 // Lc 6:17–18; Mt 10:1 // Lc 9:1). Junto a la relevancia de los exorcismos, que tienen que ver con la caída de Satanás y su poder (Mc 3:23–27; Mt 12:25–29 // Lc 11:17–22), da la impresión de que Jesús concibió su ministerio como una batalla contra lo *demoníaco y su impureza (cf. Mc 1:23; 4QS IV, 9–10) (véase Klutz, 125–37).

1.2. Sanidades. También se dice que Jesús *sana a los cojos y los paralíticos (Mt 9:1–8 // Mc 2:1–12 // Lc 5:17–26; Mt 12:9–14 // Mc 3:1–6 // Lc 6:6–11; Mt 8:5–13 // Lc 7:1–10; cf. Jn 4:46–54; Lc 13:10–17; Jn 5:1–18), da vista a los *ciegos (Mc 8:22–26; Mt 9:27–31 // 20:29–34 // Mc 10:46–52 // Lc 18:35–43; Jn 9:1–7), levanta a los muertos (Mt 9:18–26 // Mc 5:21–43 // Lc 8:40–56; Lc 7:11–17; Jn 11:1–57), limpia a los leprosos (Mt 8:1–4 // Mc 1:40–45 // Lc 5:12–16; 17:11–19), y realiza otras sanidades (Mt 8:14–15 // Mc 1:29–31 // Lc 4:38–39; Mt 9:18–26 // Mc 5:21–43 // Lc 8:40–56; Mt 15:29–31 // Mc 7:31–37; Lc 14:1–6; 22:50–51). Estas no se presentan como simples gestos de compasión,

sino como actos en los que participa Dios (e.g., Mc 2:1–12).

1.3. Técnicas. Hay ciertos aspectos de la técnica de Jesús que resultarían familiares para su audiencia: la brevedad de sus mandamientos de exorcismo (cf. 11Q11; Justino, *Dial.* 85.3; Orígenes, *Cels.* 4.33–44), todos ellos con paralelos en la magia de la antigüedad (Twelftree 2006, 83); el hecho de que sus órdenes dependieran de una autoridad o poder (o se infundieran con ella) (Mt 12:28 // Lc 11:20); el uso de saliva para curar la ceguera (Jn 9:6; Tácito, *Hist.* 4.81), y utilizar cerdos para transferirles los demonios (Mc 5:12–13; cf. Platón, *Resp.* 398a). La espectacular confrontación entre Jesús y los poderes demoníacos (véase Mc 1:23–24; 5:6–7) puede que sea una expresión de la creencia en que la presencia de poder espiritual podía amenazar a los demonios (*Pesiq. Rab Kah.* 4.5; *PGM* 4.2145–240; 12.270–350; 36.275–83). No obstante, existen elementos en los métodos empleados por Jesús que parecen peculiares: no existen pruebas de que recogiera, conservara o utilizara artefactos o una biblioteca de conjuros (cf. *PGM* 5); y no ora (cf. 1QapGen ar XX; *b. Ber.* 34b; *b. Taʿan.* 24b) ni menciona su autoridad o poder al sanar (cf. Hch 16:18; 19:13).

1.4. ¿Un mago? Algunos acusaron a Jesús de llevar a cabo exorcismos por el poder de Satanás (Mt 9:34 // 12:23 // Mc 3:23 // Lc 11:15). Por cuanto esa acusación estaba estrechamente relacionada con el hecho de ser un «falso profeta» (*pseudoprophētēs*), un «engañador» (*planos*) o «mago» (*magos*) (Justino, *Dial.* 69:7; *b. Sanh.* 43a; 107b; *HchTom* 96, 102, 106–107), y dado que estos tenían que ver con el diablo y los demonios (Hch 13:6–12; Ap 16:13–14; 19:20; Justino, *Dial.* 7.3; 69; Orígenes, *Cels.* 1.68; *Jub.* 48:9–11; CD-A V, 17–19; *Herm.* 43), probablemente se estaba acusando a Jesús de ser un mago: esto es, de estar conchabado con el diablo y de descarriar a la gente (Stanton).

1.5. Milagros de la naturaleza. Frecuentemente se cree que resulta difícil establecer la historicidad de los denominados milagros de la naturaleza: una gran captura de peces (Lc 5:1–11; Jn 21:4–14); una moneda en la boca de un pez (Mt 17:24–27); el apaciguamiento de una tempestad (Mt 8:23–27 // Mc 4:35–41 // Lc 8:22–25); la alimentación de una multitud (Mt 14:13–21 // Mc 6:32–44 // Lc 9:10–17 // Jn 6:1–15; Mt 15:32–39 // Mc 8:1–10); andar sobre el agua (Mt 14:22–33 // Mc 6:45–52 // Jn 6:16–21); que una higuera se seque (Mt 21:18–19, 20–22 // Mc 11:12–14, 20–26); y convertir agua en vino (Jn 2:1–12). Parece

que solo los discípulos eran conocedores de ellos, lo que da a entender que no eran de conocimiento público, y no se les menciona en los dichos de Jesús o en los resúmenes de su actividad milagrosa, lo cual plantea dudas acerca de su historicidad; y se hacen eco de motivos veterotestamentarios y de la teología y las prácticas de la iglesia primitiva (Blackburn 1994, 370–71), lo que hace que algunos intérpretes entiendan que fueran significativamente adornados o creados por la iglesia primitiva.

1.6. La interpretación de Jesús acerca de sus milagros. Como sanador que era, Jesús fue reconocido como *profeta (cf. Mc 6:1–4; 8:27–30) (Hooker), pero a la luz de dichos suyos que muy probablemente reflejan sus intenciones, sus milagros contribuyeron a su autocomprensión como individuo ungido de Dios que ocupaba el centro de los acontecimientos escatológicos (véase Mt 11:4–6 // Lc 7:22–23; cf. Is 29:18; 35:5; 42:7, 18; 61:1; Sal 146:8; 4Q521 2 II, 8, 12). De especial importancia es su dicho: «Pero si yo por el Espíritu/dedo de Dios echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12:28 // Lc 11:20 [cf. Is 61:1; *Tg. Isa.* 42:1–4]) (véase ESPÍRITU SANTO). Es prácticamente seguro que Jesús estaba afirmando que sus exorcismos dejaban claro que se le había conferido el Espíritu escatológico, y que por tanto él mismo era un personaje escatológico. Los milagros no eran señales o evidencias de la venida del reino de Dios; en sí mismos eran el reino de Dios expresado en las vidas de aquellos que habían sido sanados (véase Mt 11:4–6 // Lc 7:22–23).

En la parábola del hombre fuerte (Mt 12:29 // Mc 3:27 // Lc 11:21–22) Jesús también expresa el punto de vista de que sus exorcismos son la destrucción de Satanás. Aunque se esperaba que Satanás fuera destruido en los últimos tiempos (e.g., Is 24:21–22; *1 En.* 10:4–6; 1QS IV, 18–19), Jesús es el primero que conecta el exorcismo con la caída de Satanás. Dado que consideraba que él mismo participaba en acontecimientos de relevancia escatológica, probablemente Jesús estableció la conexión entre el exorcismo y la derrota de Satanás porque los demonios que estaba echando fuera eran considerados secuaces de Satanás (cf. 11Q13 III, 24; también, e.g., 11Q13 II, 12–13; 4Q387a 3 III, 4; *Jub.* 10:7–8). Sin embargo, en un reflejo de la creencia imperante en la época de una derrota de Satanás en dos etapas (e.g., Is 24:22; *1 En.* 10:4–6, 11–13), es probable que Jesús tomara sus exorcismos como la primera etapa de la

derrota que se completaría en el *eschaton* (cf. Mt 13:24–30).

2. Intérpretes antiguos.

2.1. La tradición Q. La importancia de los milagros de Jesús para esta tradición reconstruida (véase Q) puede observarse en el hecho de que los temas taumatúrgicos forman parte integral de ella (e.g., Lc 17:6). Uno de los dos relatos principales es el de la curación del siervo del centurión (Lc 7:1–10; cf. Lc 4:1–13), y el otro relato breve menciona a Jesús «echando fuera un demonio que era mudo» (Lc 11:14). Este material se utiliza para mostrar que los milagros de Jesús, que tienen una importancia capital en su ministerio (Lc 7:22; 10:13), son obra del Espíritu, no de Satanás (Lc 11:14–15, 17–19), y que se trata de expresiones visibles de la venida del reino de Dios (Lc 11:20) en las que las personas son rescatadas, como si del botín de un castillo bien protegido se tratara, de manera que puedan reunirse como seguidoras de Jesús (cf. Lc 11:24–26). Pese a las dificultades y el rechazo (Lc 9:57–60; 10:3, 10–12), también existe la esperanza de que los seguidores de Jesús vayan a realizar milagros como parte de su misión (Lc 10:9).

2.2. Pablo. Pablo ofrece muy poca información directa sobre Jesús, pero es posible que se esté refiriendo a los milagros de Jesús en Romanos 15:18–19. Cuando también habla acerca de sus propios milagros, su declaración sobre Cristo actuando a través de él solamente tiene fuerza si él pensaba que Jesús había llevado a cabo milagros. En el paralelismo «con potencia de señales y prodigios, en el poder del Espíritu de Dios» Pablo está expresando el mismo punto de vista que la tradición sobre Jesús, que sus propios milagros también son la actividad o expresión del Espíritu (Mt 12:28 // Lc 11:20).

Pablo también trata el tema de Jesús del reino de Dios (Rom 14:17; 1 Cor 4:20; 6:9, 10; 15:24, 50; Gal 5:21; 1 Tes 2:12; cf. Ef 5:5; Col 1:13; 4:11; 2 Tes 1:5; 2 Tim 4:1; 4:18), e igualmente lo conecta con su propia predicación y con los milagros que hace, y, como Jesús, relaciona ambas cosas con el poder que viene del Espíritu (1 Cor 4:20; 1 Tes 1:5).

3. Marcos.

La importancia de los milagros para el Evangelio más antiguo es clara si nos atenemos a que casi la mitad del relato anterior a la llegada de Jesús a Jerusalén (Mc 11:1) se ocupa de los milagros, y al hecho de que se espera que sus seguidores fueran a hacer milagros (Mc 3:15; 6:7, 13;

9:18).

3.1. ¿Hombre divino? La tesis de que Marcos estaba corrigiendo la descripción de Jesús como un «hombre divino» (*theios anēr*) que se encontró en los relatos de milagros, ha sido enterrada. Resulta que el genio legendario o histórico, o héroe religioso, que en virtud del hecho de que lo divino moraba en él trajo divinidad y poder sobrenatural, expresados en los milagros que hacía, era fruto de la imaginación de los eruditos. El término «hombre divino», que no era una expresión fija, aparece relativamente poco en la literatura griega, y no se atribuye a aquellos que se pensaba que eran sagrados o que se distinguían por realizar milagros (Blackburn 1991).

3.2. ¿Denigrando los milagros? La idea de que Marcos estaba enfatizando la *pasión en detrimento de lo milagroso, describiendo a Jesús como un ser impotente o incluyendo a regañadientes lo milagroso tampoco resulta creíble. Habida cuenta de la cantidad de espacio que se le da a los relatos de milagros, estos no son menos importantes que la pasión. Marcos también escribe en términos positivos sobre los milagros (e.g., Mc 1:27–28; 2:12; 4:41), resaltando su magnitud (e.g., Mc 5:3, 26; 9:18) e incluso equiparándolos al *evangelio (Mc 1:1, 14–15; 3:19–30). La importancia interrelacionada de los milagros y la pasión se ve cuando nos fijamos, por un lado, en que el lenguaje y la imaginería de los relatos de milagros apuntan a un Salvador que se entrega a sí mismo (Mc 6:41; 8:6; cf. Mc 14:22) y presagian la pasión (Mc 9:26–27), y, por otro lado, en que la pasión va acompañada y es interpretada por lo milagroso (Mc 15:33, 38; 16:1–8), de manera que los milagros y la muerte de Jesús como autosacrificio forman un todo interpretativo.

3.3. Los milagros identifican a Jesús. Marcos conecta muchos temas con los relatos de milagros; por ejemplo, el fracaso de los judíos (Mc 8:1–12); la inclusión de los *gentiles (Mc 5:1–20; 7:24–30; 8:1–10); el poder de Jesús sobre la impureza (Mc 1:23), el pecado (Mc 2:1–10) y Satanás (Mc 3:21–27); y la capacidad de Jesús para proteger a sus seguidores (Mc 4:35–41). Sin embargo, el permanente interés de Marcos, y la función dominante de los relatos de milagros, probablemente era identificar a Jesús. En relación con los milagros, concretamente con los exorcismos, se dice que los demonios conocían a Jesús (Mc 1:24, 34; 3:11; 5:7). Cuando Jesús perdona y sana a un paralítico se plantea la pregunta: «¿Quién puede perdonar pecados, sino solo Dios?» y la

multitud glorifica a Dios (Mc 2:7, 12). Se presenta a Jesús como aquel que tiene el derecho de anular el *sábado (Mc 3:2), de ser facultado con el poder del Espíritu (Mc 3:19–30) y de traer *salvación (Mc 10:47–52). Además, cuando por ejemplo camina sobre las aguas, Marcos describe a Jesús como si Dios mismo estuviera presente de una forma singular y única (Mc 6:47–52; cf. Ex 33:17–23; Job 9:8).

3.4. Milagros y enseñanza. El primer relato de un milagro se sitúa en el contexto de la enseñanza de Jesús, y la multitud se maravilla tanto ante la enseñanza como ante el milagro (Mc 1:27). Marcos continúa diciendo que las multitudes buscan a Jesús como sanador (cf. Mc 1:32–34, 37), pero la respuesta de Jesús consiste en decirles que él debe anunciar el mensaje (Mc 1:38), a pesar de que Marcos dice posteriormente que Jesús fue por toda Galilea hablando y también echando fuera demonios (Mc 1:39). La tensión entre el deseo de Jesús de enseñar y que la gente le buscara como sanador también se aprecia en la siguiente historia de Jesús enseñando en casa pese a que le buscan para sanar (Mc 2:1–12; cf. 3:1–6). Expresando la unidad de Jesús el maestro y el hacedor de milagros, el ciego Bartimeo, que espera que Jesús lo sane, se dirige a él como «maestro» (*rabbouni* [Mc 10:51]; cf. Mc 4:38; *m. Ber.* 2:5–7; *m.* ʾ*Abot* 1:6). Así pues, como sanador, las personas se dirigen a Jesús y le buscan como *maestro (cf. Mc 9:28), y en su enseñanza se le busca como sanador. La actividad e identidad de Jesús incluyen ambos aspectos.

3.5. Milagros como parábolas. Marcos no concibe los milagros de Jesús como señales inequívocas (cf. Mc 8:11–13), sino como parabólicas o ambiguas en cuanto a su significado (véase PARÁBOLAS). Desde una perspectiva, los milagros son la derrota de Satanás (Mc 3:23); desde otra, son la materialización del reino de Dios (Mc 1:15). Algunos los ven como fruto no del poder del Espíritu sino de Satanás (Mc 3:20–30). Los milagros provocan tanto la hostilidad hacia Jesús como la *adoración a Dios (e.g., Mc 2:1–11), e incluso los discípulos no alcanzan a comprender su significado (Mc 4:35–41; 6:51–52; 8:14–21). En la línea de otros muchos aspectos del ministerio de Jesús (e.g., Mc 2:13–17; 11:15–18; 12:1–12), los milagros provocaron conflicto con los líderes religiosos (e.g., Mc 3:1–6), un conflicto que alcanzó su clímax en la pasión. Como en el caso de las parábolas, se requiere fe para percibir su significado (cf. Mc 4:10–12, 40; 8:14–21).

3.6. Jesús no se puede esconder. Algunas órdenes de guardar silencio dejan claro que la identidad de Jesús no se entiende adecuadamente aparte de su pasión (Mc 1:34; 3:12). Otras ocasiones en las que se manda guardar silencio destacan la incapacidad de ocultar el ministerio de Jesús (Mc 1:45; 5:19–20; 7:36). En algunos relatos de milagros parece que la orden de guardar silencio no tiene sentido o resulta innecesaria porque estos milagros, al tener lugar en presencia de una multitud, provocan que la fama de Jesús se vaya extendiendo (Mc 1:29–31; 2:1–12; 3:1–6; 5:25–34; 9:14–29; 10:46–52) a los gentiles. En representación de los lectores de Marcos, reciben a Jesús con la misma aclamación que le brindan los judíos (Mc 5:1–20:6:53–56; 7:24–8:10). La imposibilidad de ocultar a Jesús queda perfectamente retratada en la ironía del último versículo del Evangelio (Mc 16:8).

3.7. Milagros como modelos. En la medida en que los discípulos son llamados a emular el ministerio de Jesús (cf. Mc 3:14–15), los relatos de milagros son modelos para el ministerio sanador de los lectores. De la estructura de su narración se desprende que Marcos pretende que los relatos de milagros sirvan para enseñar cómo llevar a cabo sanidades: los discípulos llamados (Mc 3:15) tan solo son enviados en su misión después de haber estado con Jesús el maestro y hacedor de milagros (Mc 6:7–13). Contemplando de manera más general el relato de Marcos, los lectores podían suponer que los seguidores de Jesús serían capaces de sanar porque tenían su autoridad para echar fuera demonios y su poder para sanar a los enfermos (cf. Mc 1:15; 5:30; 9:38). También aparece explícitamente la intención didáctica en la historia de la curación del niño epiléptico (Mc 9:14–29), donde se exige la *oración, un ejercicio de fe (cf. Mc 6:5–6; 9:19; 11:24), como método para el exorcismo (Mc 9:29).

3.8. Milagros y fe. La fe es parte tan integral de las sanidades de Jesús que, aparte de los exorcismos, todos los relatos de curaciones incluyen alguna expresión de confianza en Jesús antes, durante o después de la sanidad. En particular, todas las veces que aparece el sustantivo «fe» (*pistis*) tiene que ver con la historia de un milagro (Mc 2:5; 4:40; 5:34; 10:52; 11:22). La *fe no solo es esencial para que Jesús esté dispuesto (Mc 2:5; 3:5; 5:36; 7:29; 9:14–29; 10:51), sino también para que pueda llevar a cabo milagros (Mc 6:5–6; cf. Mc 5:34). Para Marcos, los milagros son un estímulo —una llamada o exigencia de

arrepentimiento y fe (cf. Mc 1:15)— a estar con Jesús (Mc 3:14; 5:18), a seguirle (Mc 10:52) o a servirle (Mc 1:31) sobre la base de la *salvación escatológica que se ofrece en los milagros (Mc 10:48, 51).

4. Mateo.

Al establecer a Jesús como el Mesías, como *hijo de David y *Abraham, así como su concepción por el Espíritu Santo y su nombre como «Jesús» («Josué» en hebreo, que está relacionado con el verbo «salvar») (Mt 1:18–21), los lectores saben que Dios va a salvar a su pueblo de sus pecados, y que los milagros personificarán y manifestarán salvación (cf. Mt 8:23–27).

4.1. Palabra y hecho. Tomados conjuntamente, el gran sermón (Mt 5–7) (véase SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA) y los relatos de milagros (Mt 8–9) forman un doble cuadro que presenta a Jesús como el nuevo *Moisés, que enseña (Mt 5:1–2) y lleva a cabo milagros (tanto Ex 7–12 como Mt 8–9 incluyen diez milagros). No obstante, al ocupar el segundo lugar en esta disposición, los milagros quedan en segundo lugar tras la enseñanza. Este punto de vista, reforzado por el lugar que ocupa Mateo en el NT, se ha convertido en parte de la ortodoxia de la corriente principal del cristianismo y un hecho establecido en los estudios académicos sobre la persona de Jesús.

El ministerio de Jesús de palabra y hecho debe reflejarse en el ministerio de sus seguidores (Mt 10:1–42). Ya que en el relato de Mateo los discípulos no salen de misión, se espera que este doble ministerio se lleve a cabo en el relato de los lectores (Mt 28:16–20).

Al hacer que cada uno de los tres ciclos de historias de Mateo 8–9 vaya seguido por la enseñanza de Jesús, Mateo usa los relatos de milagros para desarrollar una serie de temas relacionados con el discipulado. En el primer ciclo de historias los que sufren se encuentran entre los de afuera: un leproso (Mt 8:2), un gentil (Mt 8:5) y una mujer (Mt 8:14). Los lectores se sentirían animados a llevar a cabo su misión entre los gentiles, y los lectores gentiles se sentirían animados al recibir la salvación sanadora de Jesús. En la última historia del primer ciclo la mujer que ha sido sanada sirve a Jesús (Mt 8:15), un tema que posteriormente Mateo pasa a desarrollar (Mt 8:18–22). El tema del discipulado (especialmente su dificultad [Mt 8:23–24, 34]) también se retoma a partir del segundo ciclo de historias (Mt 9:9–13), pero la

*cristología tiene una importancia fundamental (Mt 8:27, 33–34), tal como puede verse en el hecho de que la gente glorifique a Dios (Mt 9:8). El tercer ciclo se introduce con el tema de la novedad (Mt 9:14–17) que va más allá de las cuestiones del *ayuno y el duelo por los muertos a la resurrección de los muertos, de modo que la asombrada multitud llega a la conclusión de que en Israel no se ha visto nada como el ministerio de Jesús (Mt 9:33).

4.2. Cristología. Cuando se los compara con los de Marcos, el rasgo más evidente en los relatos de milagros de Mateo es que (salvo por Mt 15:21–28 // Mc 7:24–30) se abrevian sintetizando las narraciones mientras al mismo tiempo se amplía el discurso. Esto hace que la atención se centre en los elementos que le interesan a Mateo, especialmente la cristología, donde el título «Hijo de David» es significativo (este es el único Evangelio que contiene la frase «*el* Hijo de David» [Mt 12:23; 21:9, 15]). Por cuanto el título se utiliza mayoritariamente en los relatos de milagros (Mt 9:27; 12:23; 15:22; 20:30, 31; cf. Mt 1:1, 20; 21:9, 15), estos son, al igual que para Marcos, reveladores de la verdadera identidad de Jesús. Mateo presenta esta revelación como algo progresivo: de «Nunca se ha visto cosa semejante en Israel» (Mt 9:33), pasando por «¿Será este aquel Hijo de David?» (Mt 12:23 [donde se espera una respuesta negativa]), a la audaz declaración «¡Hosanna al Hijo de David!» (Mt 21:15). La práctica de Mateo, no explicada, de introducir un segundo sufridor (Mt 8:28; 9:27; 20:30) puede que tenga por objeto ofrecer un segundo testigo de la credibilidad de la confesión (cf. Mt 26:60; Dt 17:6).

El Jesús de los milagros también es Dios mismo actuando poderosamente entre su pueblo. En la historia en que Jesús calma la tempestad, por ejemplo, la forma inicial en que los discípulos se dirigen al Señor (Mt 8:25) se parece al clamor que los marineros dirigen a Dios en Jonás 1:4. Y el reproche de Jesús a los vientos y al mar recuerda a cuando Dios controla el caos y el mar en el AT (e.g., Sal 33:7; Jr 31:35). En la historia de la curación del paralítico la acusación de blasfemia de los escribas surge porque Jesús ha actuado en lugar de Dios al perdonar los pecados de aquel hombre (cf. Ex 34:6–7; Is 43:25; Dn 9:9; CD-A III, 18). Al andar sobre el agua, algo que solamente lleva a cabo Dios en el AT (Job 9:8; cf. Mt 14:25 con Ex 14:24), Jesús también es presentado como Dios, y el grito de Pedro a Jesús (Mt 14:30) es un eco del clamor

del salmista a Dios (Sal 69:1).

4.3. ¿Un hacedor de maravillas? Aunque la multitud responde con admiración o asombro (*thaumazō* [Mt 8:27; 9:33; 15:31; 21:20]; *existēmi* [Mt 12:23]), para Mateo esto es una comprensión incompleta de Jesús. Por ejemplo, mientras que los asombrados discípulos discípulos solamente se preguntan quién es Jesús después de que este haya calmado la tempestad y no sacan ninguna conclusión concreta sobre él (Mt 8:27), las historias que siguen inmediatamente presentan un crescendo de comprensión y aclamación ante las maravillas que hace Jesús: primero los demonios le llaman «Hijo de Dios» (Mt 8:29; cf. Mt 12:23), y luego Dios es glorificado a la luz del paralítico que ha sido sanado (Mt 9:8; cf. Mt 15:31).

4.4. Exorcismos. Mateo le ha restado importancia tanto a Jesús como exorcista como al papel del exorcismo en el ministerio de los discípulos, quizás debido a las dificultades que vio que causaban los exorcistas (cf. Mt 7:15–23). No obstante, Mateo consideró que los exorcismos de Jesús revelaban su identidad, que eran la primera etapa en la derrota de Satanás realizada en el poder del Espíritu, y que, junto a otros milagros (Mt 11:2–6), eran la prueba de que el nuevo reino de Dios había llegado (Mt 12:28 // Lc 11:20).

4.5. Milagros en la naturaleza. La función de los milagros no terapéuticos se puede vislumbrar a partir de su conexión con los cuatro pasajes en los que se recrimina a los seguidores de Jesús por tener «poca fe». Por ejemplo, Pedro, al menos inicialmente, es capaz de andar sobre el agua. Al percatarse del fuerte viento siente temor y se hunde, momento en el que Jesús le echa en cara su «poca fe» (Mt 14:31), probablemente porque acababa de ver que Jesús, usando recursos muy limitados, había alimentado a cinco mil personas (Mt 14:13–21; cf. Mt 6:30; 8:26; 16:8). Así pues, la función de estos milagros no terapéuticos consiste en enseñarles a los seguidores de Jesús a tener fe en lugar de «poca fe» en la capacidad de Jesús para cuidar de sus seguidores en las situaciones difíciles de la vida.

4.6. Fe. La confianza en Jesús hace posible que se produzcan milagros, así como que estos sean comprendidos (cf. Mt 13:54–58). Sin embargo, los milagros en sí mismos ni crean fe ni disipan las dudas, sino que se limitan a confirmar la distancia entre Jesús y aquellos que no entienden la fuente y naturaleza de sus milagros (Mt 12:14, 24; 14:33,

35; 15:30–31; 19:2; 21:16). El origen de la fe está en ver a Jesús como quien realmente es, como en el caso del leproso que, al ver a Jesús descender del monte, se arrodilló ante él (Mt 8:1–2). Es la fe la que prueba la voluntad del compasivo Jesús para sanar (Mt 8:2). Esto significa que la salvación también está disponible para los gentiles que tienen fe (Mt 8:6). Sin embargo, en la curación de la suegra de Pedro no se menciona la fe. Jesús, que se ha enterado por otros medios, no pone absolutamente ninguna condición para sanarla (Mt 8:14–15). Cuando la fe es evidente, por pequeña que sea (Mt 17:20), es una confianza que se expresa de forma práctica en la capacidad y disposición de Jesús para sanar.

4.7. La sombra de la cruz. De forma más clara que en los demás Evangelios, en Mateo el milagro anticipa la cruz. Especialmente los exorcismos hacen que los fariseos comiencen a conspirar contra Jesús (Mt 12:14), y la Última Cena se prefigura en la alimentación de los cinco mil; ambas historias tienen lugar «al anochecer» (Mt 14:15; 26:20), y el mismo vocabulario clave, y además en el mismo orden, se utiliza en cada historia para describir a Jesús, tomando, bendiciendo, partiendo y repartiendo el pan entre los discípulos (Mt 14:15–21; 26:20–29). El paralelismo se intensifica por el hecho de que Mateo omite mencionar los peces en la distribución a la multitud (Mt 14:19). La segunda historia de alimentación milagrosa también presagia la Eucaristía (Mt 15:36) y es, asimismo, un anticipo del banquete mesiánico con los gentiles (cf. *2 Bar.* 29:1–8; *4 Esd* 6:52) (véase COMUNIÓN DE MESA).

5. Lucas.

De los Evangelios sinópticos, Lucas parece ser el que más interés muestra por los milagros, identificando a Jesús como el profeta escatológico, Mesías y Señor, aquel que ha sido facultado por el Espíritu escatológico.

5.1. Milagros y el Espíritu. Los objetivos que Lucas marca para Jesús (Lc 4:18–19), y el dicho sobre que Jesús echa fuera demonios por el dedo de Dios (Lc 11:20) (que habría sido interpretado como la mano o el Espíritu de Dios [cf. Ex 7:4–5; 8:19; 9:3, 15; 31:18]), no dejan lugar a ninguna duda de que Lucas vio al Espíritu de Dios como la fuente de los milagros de Jesús. Por lo tanto, el Espíritu no solo da lugar a la profecía sino también a los milagros de Jesús (cf. Lc 4:14, 31–44).

5.2. Milagros y «poder». Otra manera en la que Lucas le atribuyó los

milagros de Jesús a Dios fue mediante el uso del término «poder» (*dynamis*). El concepto lucano de poder debe entenderse no en el contexto de la magia, sino más bien a la luz de la LXX. Reflejando a la LXX, Lucas utiliza *dynamis* para referirse al «ejército de los cielos» (Lc 21:26; cf. Is 34:4 [B]) y relaciona *dynamis* con Dios (Lc 5:17; 22:69; cf. Sal 20:14 [VE 21:13]; 53:3 [VE 54:1]; 139:8 [VE 140:7]) y con el Espíritu (Lc 1:17, 35; 4:14; cf. Sal 32:6 [VE 33:6]; Is 61:1–2), y a un milagro en sí (Lc 10:13; 19:37; cf. Sal 76:15 [VE 77:14]; 144:4 [VE 145:4]). No obstante, este poder se puede describir como una fuerza impersonal que opera de manera independiente de Jesús (Lc 6:19), así como inmediata e impersonalmente en respuesta a su contacto con un creyente (8:46) (véase Turner).

5.3. La ambigüedad del milagro. Al igual que ocurre con los demás autores de los Evangelios, Lucas reconoce la ambigüedad de los milagros de Jesús, algo que puede verse con meridiana claridad en la acusación de que sus exorcismos son obra de Satanás (Lc 11:14–23; cf. Lc 6:11). Jesús se defiende diciendo que es lógicamente imposible que Satanás eche fuera a Satanás (Lc 11:17–18; cf. Hch 19:13–17). Antes bien, es el dedo de Dios, o Dios mismo (Lc 11:20), quien faculta a Jesús para realizar milagros. Asimismo, Lucas también presenta a Jesús como un profeta que trae la auténtica voz de Dios (Lc 4:24–27, 32; cf. Ex 4:15–16; Hch 10:36) o la «palabra de Dios» (Lc 5:1; 8:11, 21; 11:28). Además, en vez de describir a un mago que se engrandece a sí mismo (cf. Hch 9:9–24), Lucas llama la atención sobre la pobreza de Jesús (Lc 2:7, 12, 16, 24; 9:58), su ministerio dirigido a los pobres (e.g., Lc 4:18; 7:22); su dependencia del apoyo de otros (Lc 8:1–3), su enseñanza sobre la humildad (Lc 14:7–14; 18:9–17; 22:24–27), el modo en que elogia la humildad en otros (Lc 7:1–10), y su propia humildad (Lc 22:27).

5.4. Milagros como la obra de Dios. Tras haber establecido que la venida de Jesús es la visitación salvífica de Dios (Lc 1:69–79), Lucas reelabora los relatos de sanidades para destacar los milagros de Jesús como obra de Dios. Por ejemplo, allí donde Marcos dice simplemente que los demonios conocían a Jesús (Mc 1:34), Lucas consigna que los demonios claman: «Tú eres el Hijo de Dios» (Lc 4:41), un término que Lucas emplea identificando casi a Jesús con Dios (Lc 1:35; cf. Lc 8:39; 9:43; Hch 20:28). A menudo, la persona sanada (Lc 5:25; 7:16; 13:13; 17:15; 18:43) o la multitud (Lc 5:26; 7:16 [cf. 13:17]; 18:43) alaba a

Dios. Que las sanidades pueden ser también salvación se desprende del uso del verbo *sōzō* tanto para la curación (Lc 6:9; 8:36, 48, 50; 17:19; 18:42) como para la salvación (Lc 7:50; 8:12; 9:24; 13:23; 18:26; 19:10). Sin embargo, la sanidad y la salvación no son idénticas; para que un milagro se experimente como la misericordia o la salvación de Dios, debe añadirse la acción de gracias a la fe (Lc 17:16, 19).

5.5. Milagros y fe. El hecho de demorar el llamamiento de los primeros discípulos (Lc 5:1–11) hasta después de que Jesús haya realizado milagros (Lc 4:31–41; cf. Mc 1:16–31) da la impresión de que el discipulado está basado no solo en la enseñanza de Jesús, sino también en sus milagros. Esta perspectiva se ve confirmada en la propia historia del llamamiento (Lc 5:1–11). Además, fue después de obedecer la orden de Jesús de «bogar mar adentro» y de capturar tal cantidad de peces que las redes comenzaban a romperse que Simón «cayó de rodillas ante Jesús» (Lc 5:8), un acto de adoración, y posteriormente fue llamado y siguió a Jesús (Lc 5:10–11). Asimismo, tras la historia de la curación del paralítico, Lucas omite cualquier mención a la enseñanza (cf. Mc 2:1–14), de manera que el llamamiento de Leví al discipulado viene inmediatamente a continuación del milagro (Lc 5:18–28). Siguiendo esta línea, Lucas llama la atención sobre el hecho de «ver» lo que Jesús estaba haciendo como base para la respuesta a su ministerio (Lc 10:23). Posteriormente, en la historia de la *entrada triunfal en Jerusalén, Lucas presenta a la multitud clamando debido a «todas las maravillas que habían visto» (Lc 19:37).

De modo parecido, la fe como respuesta directa a un milagro también es algo importante en Lucas. El tema surge bien pronto, cuando, tras la curación de la suegra de Simón, se dice que esta comenzó a servirles (Lc 4:39 // Mc 1:31), donde «servir» (*diakoneō*) no es solo una forma de describir el acto inmediato de servicio, sino también el *discipulado (véase Lc 8:3; 12:37; cf. Lc 10:13 // Mt 11:21; Lc 18:35–43; Hch 6:8; 7:60; 14:3–4).

Además de como base para la fe, Lucas presenta el milagro como un resultado de la fe, como cuando Jesús responde a la declaración del centurión afirmando que que no ha encontrado una fe así en Israel. Después se dice que se halló al siervo sano (Lc 7:1–10; cf. Lc 7:50; 8:25, 48; 17:19; 18:42).

El milagro como base para la fe y resultado de la misma aparece

ilustrado en la historia de la curación de los diez leprosos (Lc 17:11–19), donde la cuestión de la naturaleza de la fe forma el contexto de la historia (Lc 17:5–10). El versículo final de este episodio («tu fe te ha salvado») demuestra que Lucas pensaba que la fe era la preparación para la curación (Lc 17:19). Pero el hecho de que solamente un leproso, al verse sanado, regresara a Jesús «glorificando a Dios a gran voz» también muestra que la fe es la respuesta adecuada a un milagro. En particular, este versículo (Lc 17:15) es uno de una serie de lugares en los que Lucas enseña que el objeto de la fe no son los poderes milagrosos de Jesús, sino *Dios (Lc 13:13; 18:43; 19:17).

5.6. Misión y milagro. Cuando los Doce son enviados en una *misión (Lc 9:2), Lucas desplaza la historia del rechazo a Jesús (Lc 4:16–30 // Mc 6:1–6a), de manera que la misión siga inmediatamente después de una serie de espectaculares relatos de milagros (Lc 8:22–56) y así se vea que surge de la actividad milagrosa de Jesús de la que han sido testigos. La misión de los discípulos también se puede entender como que Jesús necesitaba contar con la ayuda de otros a la luz del exitoso comienzo de su misión (cf. Lc 10:2).

5.7. Exorcismo. En contraste con Marcos, que comienza su Evangelio dando la impresión de que el exorcismo es el aspecto más relevante del ministerio de Jesús (Mc 1:21–28) y que sin embargo luego reduce su papel en el ministerio del Señor (no se hace mención a ningún exorcismo después de Mc 9:41), Lucas mantiene el lugar del exorcismo en el ministerio de Jesús. Para empezar, Jesús, lleno del poder del Espíritu (Lc 1:35; 3:16, 22; 4:1, 14, 18), no solo predica el reino de Dios (Lc 4:18, 43) y sana (Lc 4:18, 40), sino que también echa fuera demonios (Lc 4:31–39; cf. Lc 4:40–44). Para mantener el lugar del exorcismo en el ministerio de Jesús, Lucas también inserta breves menciones acerca de Jesús haciendo frente a lo demoníaco (Lc 6:17–19; 7:21 // Mt 11:3–4; Lc 13:32; 11:14–23 // Mt 12:22–30 // Mc 3:22–27; Lc 11:24–26 // Mt 12:43–45; Lc 13:10–17).

Lucas también convierte relatos de sanidades en exorcismos. En la curación de la suegra de Simón, Lucas dice que Jesús «se inclinó hacia ella» (cf. *PGM* IV.745, 2735; Luciano, *Philops*. 31) y «reprendió» la fiebre, acciones estas características de un exorcista (Lc 4:35, 39, 41). De la mujer encorvada que fue sanada se dice que tenía «espíritu de enfermedad» (Lc 13:11) y que fue desatada de la atadura de Satanás (Lc

13:16). Sin embargo, Lucas también presenta algunos enfrentamientos de Jesús con lo demoníaco como si estuviera llevando a cabo una curación. En el resumen de curaciones que aparece al comienzo del Sermón de la llanura, Lucas no dice que Jesús reprendiera a los espíritus inmundos, sino que «sanó [*therapeuō*] a los que había sido atormentados de espíritus inmundos» (Lc 6:18).

No es el caso que Lucas pensara que toda enfermedad era provocada por los demonios (no hay una dimensión específicamente demoníaca en la curación de los leprosos [Lc 5:12–16; 17:11–19]), pero al difuminar la distinción entre curación y exorcismo se la da a la enfermedad una dimensión demoníaca y cósmica; y en toda sanidad el adversario de Dios está siendo sometido y la persona liberada como un prisionero de la cárcel (cf. Lc 4:18; 11:14–23).

Los exorcismos eran importantes para Lucas porque Dios obraba en ellos, o su poderosa presencia se manifestaba (Lc 11:20; cf. Lc 8:37–39), y la destrucción del reino de Satanás estaba teniendo lugar (Lc 11:21–22; 13:11–12). No obstante, Lucas no consideró los exorcismos de Jesús como la derrota final de Satanás. En la historia del endemoniado gadareno Jesús no envía a los demonios al abismo (*abyssos* [8:31]), el lugar de su destrucción definitiva (e.g., 2 Pe 2:4; Jud 6; Ap 20:1–3; *1 En.* 10; 18:11–16; *Jub.* 5:6–11), sino a los cerdos que se ahogan cuando los demonios entran en su nuevo hogar acuático (Lc 8:32–33). Asimismo, al final del ministerio de sanidades de Jesús (Lc 22:3, 31), y en el contexto pospascual (Hch 5:3, 16; 8:7; 16:16–18; 19:11–20; 26:18), Satanás todavía está activo.

5.8. Un ministerio equilibrado. Mantener la importancia del exorcismo es un aspecto del modo en que Lucas equilibra palabra y obra a lo largo del ministerio de Jesús. El primer sermón de Jesús incluye una nota sobre sanidades (Lc 4:18) y va seguido de un ministerio en el que se entremezclan milagros y mensaje (cf. Lc 4:40–44). Justo antes del Sermón de la llanura (Lc 6:20–49) Lucas invierte el orden de las historias de la elección de los Doce (Lc 6:12–16) y Jesús sanando a las multitudes junto al mar (Lc 6:17–19; cf. Mc 3:7–19a), formando un paréntesis en torno al sermón con la curación de la multitud (Lc 6:17–19) y la del esclavo del centurión (Lc 7:1–10). Y en la curación de las multitudes Lucas introduce la idea de que estas acuden a Jesús no solo por lo que habían escuchado hablar acerca de él (cf. Mc 3:9), sino también para ser

sanadas por él (Lc 6:17). Lucas hace el mismo tipo de cambio en su presentación de la historia de la alimentación de los cinco mil (Lc 9:11 // Mc 6:34).

Lucas lleva a cabo este acto de compensación al contar de nuevo los relatos de milagros. Por ejemplo, en la historia de la curación del endemoniado en la sinagoga Lucas presenta primero, y por separado, a la multitud respondiendo a la enseñanza de Jesús (Lc 4:31–32; cf. Mc 1:27). En la conclusión de la historia de la curación de un leproso Lucas dice que las multitudes se reunían para escuchar a Jesús, así como también para ser sanadas (Lc 5:15; cf. Lc 6:6 con Mc 3:1; Lc 9:11 con Mc 6:34; véase también Lc 4:40–44; 6:17–26; 7:18–23; 8:1–3; 9:1–2; 10:8–9; 13:10–17). Este esfuerzo por equilibrar lo milagroso con otros aspectos del ministerio de Jesús continúa en el relato de la pasión, con la historia de la restauración de la oreja del siervo del sumo sacerdote (Lc 22:50–51), y cerca del final del Evangelio los que están con Jesús declaran que era «varón profeta, poderoso en obra y en palabra» (Lc 24:19 [cf. Hch 1:1]). Los milagros no ilustran o demuestran la buena nueva, sino que son en sí mismos, junto con la enseñanza, la buena nueva de Jesús que trae salvación a aquellos que tienen fe, y se espera que formen parte del ministerio de sus seguidores (Lc 9:1; 10:9).

6. Juan.

Si bien el Evangelio de Juan incluye el menor número de relatos de milagros —tan solo ocho (Jn 2:1–12; 4:46–54; 5:1–18; 6:1–15, 16–21; 9:1–7; 11:1–57; 21:4–14)— y ningún exorcismo, llegamos al otro extremo del espectro de la perspectiva de Mateo, que consideraba los milagros como menos importantes que la enseñanza de Jesús. En el cuarto Evangelio los milagros más profundos, con su lenguaje característico, ocupan el primer plano en la presentación de Jesús. No es que iluminen la enseñanza de Jesús; es que en sí mismos son el mensaje, y se requieren palabras para explicar aquello que se presenta como acontecimientos escatológicos que imparten vida.

6.1. Milagros como señales. *Sēmeion* («señal»), una palabra clave en el cuarto Evangelio, se utiliza en la LXX casi siempre cuando Dios se muestra a sí mismo como el Todopoderoso, y a Israel como su pueblo escogido, a través de los eventos relacionados con el éxodo (e.g., Dt 26:8; Jr 39:2–21 [VE 32:2–21]; cf. Filón, *De Vita Mos.* 1.210). Las señales

también eran acontecimientos que demostraban la autenticidad de un profeta o del mensaje profético (e.g., Ex 3:13; 4:1–9; 1 Sm 10:1–9). En usar «señal» para referirse a los milagros, Juan está diciendo que, al igual que las parábolas de los Evangelios sinópticos, los milagros apuntan más allá de lo inmediato, a la identidad o *gloria de Jesús y su relación filial, incluso su identidad, con el Padre. A pesar de que las acciones no milagrosas de Jesús se pueden interpretar como «acciones simbólicas» (Jn 2:13–21; 3:14–15), los milagros están en una categoría aparte como «señales» de que *Dios es el autor de estos eventos extraordinarios que autentifican la identidad de Jesús y suscitan la fe en él y en el Padre. Además, el hecho de que en el cuarto Evangelio Jesús diga en dos ocasiones «la hora viene, y ahora es» (Jn 4:23; 5:25 [cf. Jn 12:30–31]), hace que el lector esté sobre aviso de que la gloria de Jesús no solo se ve en la historia de la muerte de Jesús, sino también en las señales (Jn 2:11; 11:4 [cf. 9:3]; 11:40; 12:41, 43). Al igual que en los sinópticos, los milagros son cumplimientos del reino presente de Dios.

6.2. Milagros como señales de la gran señal. En el Evangelio de Juan existe una progresión de señales que más o menos van aumentando en magnitud y que alcanzan su clímax en la resurrección de *Lázaro (Jn 11:1–57), que prefigura la gran señal de la *muerte y *resurrección de Jesús (Jn 2:18–22; 11:4, 40) y, al mismo tiempo, es el prisma a través del cual se mira atrás a las demás señales (Jn 11:15; cf. 2:11; 11:47; cf. 5:9–18), y también adelante a la parusía (Jn 11:23–27). Así pues, el ministerio de milagros-señales, aunque no menos importante que la gran señal, se entiende que anticipa la más grande y clara señal de la gloria de Dios en Jesús: la gran señal de la muerte y, especialmente, la resurrección de Jesús (Jn 3:14–15). A su vez, la gran señal anticipa la última señal terrenal del regreso al Padre, que en sí misma es un anticipo del regreso del Espíritu y la parusía (Jn 13–14).

6.3. Milagros como la «obra» de Dios. Al utilizar el término «obra» (*ergon*) especialmente para los milagros de Jesús (Jn 5:20; 6:28; 9:4; 10:32–33; 14:11–12), el cuarto Evangelio transmite la idea de que debe concebirse a Dios como el autor de lo que se ve en los milagros de Jesús, ya que la LXX emplea «obra» en referencia a la obra salvífica de Dios a favor de su pueblo (Ex 34:1; Sal 65:5 [VE 66:5]; 76:13 [VE 77:12]). Ahora bien, mientras que los milagros son una «obra» característica de Jesús (Jn 10:32–38; 14:8–12), al usar también «obra» para todo el

ministerio de Jesús (Jn 7:3; 10:37–38; 14:11; 15:24; cf. Jn 9:3; 10:25), e incluso sus palabras (Jn 5:36–38; 8:28; 14:10; 15:22–24), Juan difumina la distinción entre los milagros, las palabras y la obra completa de Jesús, de manera que en los milagros, tanto como en el ministerio general de Jesús, cabe entender a Dios como el agente de lo que se ve en Jesús, hasta el punto de identificar a Jesús con Dios. Probablemente la razón por la que el cuarto Evangelio nunca utiliza *dynamis* («poder») sea que no quiere que se vea a Jesús como alguien que actúa separado de Dios. Esta visión tan elevada de Jesús significa que este toma la iniciativa al llevar a cabo los milagros (e.g., Jn 11:6) y que sus actos no vienen determinados por la compasión sino solamente por el Padre (e.g., Jn 5:17–21).

6.4. Identidad y destino de Jesús. El primer milagro termina con la declaración de que Jesús había revelado su «gloria» (*doxa* [Jn 2:11]), que los lectores saben (cf. Jn 1:14) que es la gracia y la verdad que reemplaza a la *ley de Moisés (Jn 1:17) y la realidad invisible de Dios que se observa específicamente en los milagros de Jesús. Pasado el prólogo, «gloria» solamente se emplea en tres ocasiones en relación con la vida de Jesús, y en las tres tiene que ver con los milagros (Jn 2:11; 11:4, 40). La gloria es el poder milagroso, y la fe (cf. Jn 11:40) comprende esa gloria. Por consiguiente, en los milagros de Jesús, en no menor medida que en su pasión y regreso al Padre (Jn 2:4; 7:39; 12:16, 23, 28; 13:31–32; 17:1–2), Jesús y Dios están siendo revelados.

Sin embargo, el Jesús de las señales nunca es revelado plenamente. Hay un plano en el que aparecen pistas sobre la identidad de Jesús a través de los ecos de otras historias: por ejemplo, de Dioniso (Jn 2:1–11; cf. Pausanias, *Descr*. 6.26.1–2), Moisés (Jn 6:3; cf. Ex 19:3; Jn 6:14, 50, 58; cf. Ex 16:15) y Eliseo (véase ELÍAS Y ELISEO) (Jn 6:1–15; cf. 2 Re 4:42–44). En otro plano, la gloria de Jesús, plenamente revelado en su pasión y ascensión como «el Mesías, el Hijo de Dios», que da *vida (Jn 20:31), es anticipado en las señales. En un tercer plano, lo que se revela no es un dios o un ser divino, sino un ser humano. Incluso en el milagro más espectacular —la resurrección de un muerto— Jesús todavía es un humano que llora (Jn 11:35), porque él es «el Verbo [que] se hizo carne» (Jn 1:14). Si bien las señales de la primera mitad del Evangelio revelan la *identidad* de Jesús, la gran señal de la segunda mitad del Evangelio —la muerte y resurrección de Jesús— revela su *destino* como el *Señor

resucitado que ha ascendido a su Padre (Jn 14:12, 28; 16:10, 17, 28; 17:11; 20:17).

6.5. Milagros y fe. El cuarto Evangelio espera que aquellos que se encuentran con Jesús confíen en su palabra (Jn 9:7, 38; 11:40) y que luego sean testigos de los milagros. La fe debe estar basada en las palabras y las obras (milagros), aunque la fe basada en milagros pueda ser suficiente. Sin embargo, este Evangelio presenta una serie de respuestas a Jesús en relación con los milagros: (1) no responder a las señales con fe (Jn 11:45–53; 12:37; cf. Jn 5:7); (2) ver las señales tan solo como maravillas o portentos y por tanto creer en Jesús únicamente como hacedor de milagros (Jn 2:23–25; 3:2–3; 6:2, 14–15); (3) ver el verdadero significado de los milagros, que permiten creer en Jesús y alcanzar una comprensión de quién es Jesús en relación con el Padre (Jn 2:11; 4:53; 9:38; 20:31); (4) creer en Jesús sin ver ninguna señal (Jn 20:29), transmitiendo a primera vista la idea de que la fe en Jesús que no está basada en los milagros, pertenece a un nivel superior de fe. Esta última respuesta, sin embargo, no es una crítica de la fe basada en milagros; antes bien, es un aviso de que la fe basada en milagros puede ser una malinterpretación de Jesús, y un reconocimiento de que algunos nunca creerán sin ver milagros. También (5) están aquellos que ven las señales sin conocer la identidad de Jesús: una persona sin fe inicial en Jesús es capaz de experimentar un milagro (Jn 9:11, 17).

6.6. Milagros que no aparecen. Es improbable que el autor del cuarto Evangelio no conociera la reputación de Jesús como exorcista, o las tradiciones sobre Jesús que hablaban de la curación de miembros paralizados, leprosos, fiebres, hemorragias, sordos e hidrópicos, que tampoco aparecen en este Evangelio (véase SINÓPTICOS Y JUAN). Tampoco es probable que el autor tratara de evitar técnicas de curación que otros utilizaban o que pudieran llevar a la acusación de magia, ya que incluye una curación a distancia (Jn 4:46–54) y el uso de saliva (Jn 9:1–7). Más bien, las sanidades relativamente habituales, en particular los exorcismos de origen ambiguo, no eran lo suficientemente claras y espectaculares como para transmitir la inconfundible obra de Dios en Jesús. Además, en relación con el exorcismo, no solo los dementes, sino todo el mundo, necesita ser rescatado de Satanás, y no a través de las manos de un exorcista, sino a través del conocimiento de la verdad: Jesús (Jn 1:14; 8:48–52; cf. 1QS III, 13–26) (véase Twelftree 2007, 198–

204). Por añadidura, con la sustitución del tema del reino de Dios por el de la soberanía de Jesús (Jn 1:49; 12:13, 15; 18:33–39; 19:3, 14–15, 19, 21), y también por el de la batalla de Jesús contra Satanás y la derrota de este asociada a la cruz (Jn 12:31), los exorcismos quedan desvinculados de la tradición y se los considera inadecuados para transmitir la naturaleza del ministerio de Jesús.

6.7. Milagro y misión. El último relato de un milagro (la captura de 153 peces), que forma parte del apéndice (Jn 21:1–25), no es tanto una señal como una alegoría. Agustín (*Tract. Ev. Jo.* 122.8) observó que 153 es el número triangular de 17 (la suma de los números que van del 1 al 17), que (cf. Jn 21:13) es la suma de 5 (el número de cestos multiplicados) y 12 (el número de cestos recogidos después de la alimentación de los cinco mil). La historia de la alimentación de los cinco mil anticipó la muerte de Jesús (Jn 6:4, 51–58), y esta historia, en la que hay peces (un símbolo de la vida y la inmortalidad [véase Goodenough, 5:47–50]), refleja las implicaciones de la resurrección. Al seguir después de la gran comisión (Jn 20:21) e incluir el tema de la pesca (que también es un símbolo de la misión [cf. Mc 1:17]), esta historia promete, a través de una aparente obediencia irracional a Jesús, el éxito en la misión, y que la iglesia, sin ser destruida por la división, será capaz de albergar a todos aquellos que puedan ser traídos a sus confines.

7. Resumen de los Evangelios.

Para todos los Evangelios, los relatos de milagros llevan la firma de aquel que los llevó a cabo: en ellos se encuentra a Dios y ellos revelan a Jesús como Dios mismos actuando, de modo que la actividad milagrosa de Jesús es la obra y el mensaje de salvación escatológicos. Pese a que la revelación divina es inconcebible aparte de los milagros, esta revelación no está exenta de ambigüedad; los milagros dan lugar no solo a la fe y al discipulado, sino también al antagonismo. En términos sumamente sencillos, en Marcos, el Evangelio más antiguo, Jesús es el hacedor de milagros que enseña y que también debe sufrir. En Mateo, Jesús es el maestro que también realiza milagros. Lucas equilibra cuidadosamente palabra y hechos. En el cuarto Evangelio Jesús está en tal comunión con Dios y tan identificado con Dios que es, primera y principalmente, el autor de las maravillas más formidables, señales de su inconfundible

identidad, origen y destino, que se aprecian sobre todo en la señal de su muerte y resurrección.

8. Intérpretes recientes.

En los primeros tiempos del estudio científico de la Biblia, suponiendo que los autores de los Evangelios no habían realizado una investigación fiable y habían incurrido en evidentes contradicciones, Hermann Reimarus (1694–1768) propuso que se habían inventado los relatos de milagros. Karl Bahrdt (1741–1792), buscando desviar la atención de lo milagroso, estuvo entre los primeros que aplicaron una interpretación no sobrenatural a los relatos de milagros. Este autor dijo, por ejemplo, que Jesús no había andado sobre el mar sino sobre un trozo de madera que había en el agua junto a la orilla.

Como reacción tanto al sobrenaturalismo como al racionalismo, en *La vida de Jesús* (1834), D. F. Strauss (1808–1874) propuso que los milagros eran míticos, bien puros mitos, como las curaciones de los ciegos, que no tenían base histórica, bien mitos históricos, como la pesca milagrosa (Lc 5:1–11), que nació del dicho de Jesús sobre los pescadores de hombres (Mc 1:17).

Influido por el enfoque mítico y la escuela de la Historia de las Religiones, que mostraba que los milagros de Jesús eran similares a otros de la época, Rudolf Bultmann (1884–1976) atribuyó los milagros de los Evangelios a fuentes no cristianas. Aunque Martin Dibelius (1883–1946) tomó los milagros de la naturaleza como algo extraño a la tradición, dijo que los milagros de sanidades formaban parte esencial de la tradición sobre Jesús, y que tenían que ver con enfermedades mentales que fueron curadas por el impacto psíquico de Jesús. Adolf Schlatter (1852–1938), quien sostenía que cualquier intento de eliminar los relatos de milagros de las tradiciones sobre Jesús implicaban una violación de la historia, fue en contra del clima intelectual, que estaba influido por la postura de Adolf von Harnack (1851–1930) de que la esencia del cristianismo no estaba en los milagros sino en la experiencia religiosa de Jesús y en su enseñanza sobre Dios el Padre, y por C. H. Dodd (1884–1973), quien defendía que el kerigma era el centro del evangelio. A mediados del siglo XX los relatos de milagros generalmente se dejaban a un lado o eran objeto de breves tratamientos en estudios sobre el Jesús histórico. Con algunas excepciones, este sigue siendo el caso, si bien las tradiciones

sobre milagros están atrayendo cierta atención de los especialistas.

En un intento por comprender los milagros de Jesús en el contexto de su época, Geza Vermes (*Jesús the Jew* [1973] - existe edición castellana: Jesús el judío [Barcelona: Muchnik, 1977]) postuló que había que considerar a Jesús como uno de los tempranos hasidim, u hombres santos, que eran conocidos por los milagros que llevaban a cabo. Prestando atención a los milagros, Morton Smith (1915–1991) sostuvo que Jesús era un mago. Entre los análisis más completos y sobresalientes de los últimos tiempos se encuentra el de John Meier, quien concluye que algunos relatos de milagros, como las curaciones, cuentan con un fundamento histórico, mientras que otros puede que tengan una base simbólica, como la alimentación de la multitud, que fue una comida que Jesús compartió con una gran multitud. Por lo demás, para Meier todos los milagros de naturaleza parecen haber sido creados por la iglesia primitiva. Eric Eve ubica de manera creíble a Jesús el sanador en la confluencia creativa de la religión popular mágica y las tradiciones acerca de profetas como Elías y Eliseo y las tradiciones enóquicas y de Qumrán que versan sobre la derrota escatológica de lo demoníaco.

Véase también AUTORIDAD Y PODER; CEGUERA Y SORDERA; DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; FE; SANIDAD; ESPÍRITU SANTO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO; RESURRECCIÓN; SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **P. J. Achtemeier,** *Jesus and the Miracle Tradition* (Eugene, OR: Cascade, 2008); **B. L. Blackburn,** *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Anēr Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark* (WUNT 2/40; Tubinga: Mohr Siebeck, 1991); ídem, «The Miracles of Jesus», en *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, ed. B. Chilton y C. A. Evans (NTTS 19; Leiden: Brill, 1994) 353–94; **C. Brown,** *Miracles and the Critical Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); **U. Busse,** *Die Wunder des Propheten Jesus: Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas* (FB 24; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1977); **W. Cotter,** *The Christ of the Miracle Stories: Portrait through Encounter* (Peabody, MA: Hendrickson, 2010); **E. Eve,** *The Jewish Context of Jesus' Miracles* (JSNTSup 231; Londres: Sheffield Academic Press, 2002); ídem, *The Healer of Nazareth: Jesus Miracles in Historical Context* (Londres: SPCK, 2009); **R. T. Fortna,**

The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel (SNTSMS 11; Cambridge: Cambridge University Press, 1970); **E. R. Goodenough,** *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (13 vols.; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953–1968); **H. J. Held,** «Matthew as Interpreter of the Miracle Stories», en *Tradition and Interpretation in Matthew*, ed. G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held (NTL; Londres: SCM, 1982); **M. D. Hooker,** *The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus* (Londres: SCM, 1997); **J. M. Hull,** *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (SBT 28; Londres: SCM, 1974); **M. Hüneburg,** *Jesus als Wundertäter in der Logienquelle: Ein Beitrag zur Christologie von Q* (ABG 4; Leipzig: Evangelische Verlaganstalt, 2001); **W. Kahl,** *New Testament Miracle Stories in Their Religious-Historical Setting: A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective* (FRLANT 163; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994); **H. C. Kee,** *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method* (New Haven: Yale University Press, 1983); ídem, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (SNTSMS 55; Cambridge: Cambridge University Press, 1986); **C. S. Keener,** *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts* (2 vols.; Grand Rapids: Baker Academic, 2011); **K. Kertelge,** *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SANT 13; Múnich: Kösel, 1970); **T. Klutz,** *The Exorcism Stories in Luke-Acts: A Sociostylistic Reading* (SNTSMS 129; Cambridge: Cambridge University Press, 2004); **M. Labahn,** «Between Tradition and Living Art: The Miracle Tradition in the Fourth Gospel», *Bib* 80 (1999) 178–203; **E. Lohse,** «Miracles in the Fourth Gospel», en *What About the New Testament?* ed. M. Hooker y C. Hickling (Londres: SCM, 1975); **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 2: *Mentor, Message, and Miracles* (Nueva York: Doubleday, 1994) - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico, 2/1ª parte y 2/2ª parte (Estella: Verbo Divino, 1999–2000); **W. Nicol,** *The Sēmeia in the Fourth Gospel: Tradition and Redaction* (NovTSup 32; Leiden: E. J. Brill, 1972); **R. A. Piper,** «Jesus and the Conflict of Powers in Q: Two Q Miracle Stories», en *Sayings Source Q and the Historical Jesus*, ed. A. Lindemann (BETL 158; Lovaina: Leuven University Press, 2001); **M. Smith,** *Jesus the Magician* (Londres: Gollancz, 1978); **G. N. Stanton,** «Jesus of Nazareth: A Magician and a False Prophet Who Deceived God's People?» en *Jesus of Nazareth, Lord and Christ: Essays on the Historical*

Jesus and New Testament Christology, ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 164–80; **G. Theissen,** *Miracle Stories of the Early Christian Tradition,* trad. F. McDonagh, ed. J. Riches (SNTW; Edimburgo: T & T Clark, 1983); **M. Turner,** «The Spirit and the Power of Jesus' Miracles in the Lucan Conception», *NovT* 33 (1991) 124–52; **G. H. Twelftree,** «The Miracles of Jesus: Marginal or Mainstream», *JSHJ* 1 (2003), 104–24; ídem, *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999); ídem, «The History of Miracles in the History of Jesus», en *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, ed. S. McKnight y G. Osborne (Grand Rapids: Baker Academic, 2004) 191–208; ídem, «Jesus the Exorcist and Ancient Magic», en *A Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and Its Religious Environment,* ed. M. Labahn y B. J. Lietaert Peerbolte (LNTS 306; Londres: T & T Clark, 2006) 57–86; ídem, *In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); ídem, *Paul and the Miraculous: A Historical Reconstruction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013); **D. F. Watson,** *Miracle Discourse in the New Testament* (Atlanta: SBL, 2012); **D. Wenham y C. Blomberg,** eds., *The Miracles of Jesus* (GP 6; Sheffield: JSOT Press, 1986).

G. H. Twelftree

MISERICORDIA

En los Evangelios, la misericordia es simultáneamente una disposición y una acción; quien tiene misericordia está en una posición de ayudar a otro que se encuentra en extrema necesidad y es incapaz de ayudarse a sí mismo. Esta misericordia se basa generalmente, aunque no siempre, en algún tipo de relación anterior; a menudo interviene la relación de alianza entre *Dios y su pueblo.

1. Trasfondo veterotestamentario
2. Evangelios
3. Conclusión

1. Trasfondo veterotestamentario.

La palabra *misericordia* puede ser la traducción de varias palabras distintas en hebreo y griego. A menudo la traducción castellana deriva del término hebreo *ḥesed* (ocasionalmente «misericordia» traduce los vocablos *rāḥam* o *ḥānan*). Sin embargo, el concepto hebreo de *ḥesed* es

bastante complejo y, tal como ha demostrado K. Sakenfeld, parece que a lo largo del tiempo se han ido desarrollando diferentes matices: las historias más antiguas de Israel relacionan la idea de *ḥesed* con gracia y compasión, mientras que en los escritos posteriores (como los profetas) la palabra se vinculaba más frecuentemente con *justicia o, como en las obras posexílicas, con actos piadosos de misericordia. En los libros poéticos, el *ḥesed* de Dios es objeto de esperanza y confianza, y sirve de fundamento para apelar al *perdón y la liberación de Dios. Dios es fiel, y su *ḥesed* es eterna y no tiene límites. Los seres humanos también pueden mostrarse *ḥesed* los unos a los otros (e.g., Jonatán y David). *Ḥesed* aparece cuando una parte superior suple una necesidad básica de una parte inferior que esta última no podría haber provisto. Si bien el superior es libre de llevar a cabo o no actos de *ḥesed* (i.e., no existe obligación legal o compensación si no se realiza la *ḥesed*), Sakenfeld sostiene que no obstante hay una obligación moral por parte del superior. Esta obligación surge debido a cierto tipo de relación previa. Para Dios, su alianza con Israel resulta en la fidelidad de ayudar a Israel, incluso cuando Israel le es infiel a Dios (véase también Routledge).

La cuestión de si una relación anterior forma parte integral de la idea de *ḥesed* ha sido puesta en duda por F. Andersen. Este autor reconoce que normalmente existe una relación entre ambas partes, y que hacer *ḥesed* se considera lo correcto en la situación dada. No obstante, en el corazón de *ḥesed* se encuentra una acción generosa y benéfica, y no un sentido de obligación. Cuando Dios hace *ḥesed*, es por una obligación consigo mismo y con su promesa anterior a Israel, que a su vez estaba basada en la gracia y la generosidad más que en cualquier mérito por parte de Israel.

Cuando consideramos conceptos similares a *ḥesed* que aparecen juntamente con ese término, observamos diversos matices: misericordia, compasión, amor, gracia y fidelidad, aunque ninguna palabra por sí sola resume el concepto en su totalidad (véase Clark).

En general, el concepto veterotestamentario de misericordia, habitualmente señalado con el término *ḥesed*, implica una acción a favor de otro que está necesitado; la misericordia no es un mero sentimiento o una emoción. La evidencia que aportan los Evangelios da a entender que esta definición continuó siendo la manera de entender la misericordia en el siglo I A. D., aunque el alcance de *ḥesed* se amplía para incluir incluso

a quienes se encuentran fuera del pueblo de la alianza de Dios.

2. Evangelios.

En los Evangelios se usan diversas formas de tres vocablos griegos para referirse al concepto de la misericordia: *eleos* («misericordia») y *splanchnizomai* (a menudo traducido como «tener compasión») son los más habituales, aunque también aparece *oiktirmos* («misericordia») en raras ocasiones. Frecuentemente, las personas necesitadas claman a Jesús para que tenga misericordia de ellos, o Jesús es movido a compasión/misericordia y realiza alguna obra portentosa. Igual que el concepto veterotestamentario, la misericordia en los Evangelios siempre implica acción. Los Evangelios nunca describen a Jesús teniendo misericordia y sin hacer algo por ayudar. Al contrario, si la misericordia está presente, entonces se lleva a cabo algún tipo de acción para aliviar el sufrimiento de aquellos que están necesitados. Cada uno de los Evangelios sinópticos incluye un énfasis distinto en la misericordia, mientras que el Evangelio de Juan no utiliza la combinación de palabras «misericordia».

2.1. Misericordia en el Evangelio de Marcos. En el Evangelio de Marcos Jesús es siempre el que realiza actos de misericordia; la descripción no se utiliza en relación con otras personas. Esta misericordia se demuestra de múltiples maneras: *sanidad, exorcismo, *enseñanza, alimentación. Marcos hace hincapié en el poder de Jesús en estos actos, así como en la abundancia de su provisión. La misericordia es una cuestión de gracia sobreabundante para los necesitados.

La primera mención a la misericordia aparece en Marcos 1:41, donde algunos manuscritos describen a Jesús lleno de compasión (misericordia) cuando sana al *leproso que le ruega que lo *limpie. Sin embargo, en algunos manuscritos hay una variante textual que describe a Jesús lleno de ira. Probablemente sea preferible esta última lectura (véase Marcus, 1:209).

La primera mención a la misericordia, textualmente cierta, se encuentra en Marcos 5:19. Jesús acaba de exorcizar a unos espíritus inmundos de un hombre de Gadara (véase DEMONIO, DIABLO, SATANÁS), pero cuando el hombre le ruega poder ir con él, Jesús responde: «Vete a tu casa, a los tuyos, y cuéntales cuán grandes cosas el Señor ha hecho contigo, y cómo ha tenido misericordia de ti». Luego se

repite el lenguaje por una cuestión de énfasis: el hombre le cuenta a sus amigos «cuán grandes cosas» ha hecho el Señor por él, y la gente se maravilla (Mc 5:20). La implicación es que la misericordia que el hombre ha recibido es abundante, más allá las expectativas normales.

Posteriormente, Marcos registra que Jesús tuvo compasión de las multitudes porque eran como ovejas sin *pastor, y que comenzó a enseñarles muchas cosas (Mc 6:34). En este pasaje está claro que la misericordia no tiene que ver solamente con beneficios materiales como la sanidad. La misericordia abarca el cuidado espiritual de las personas. Después de la enseñanza Jesús provee milagrosamente alimento para los cinco mil allí reunidos (véase COMUNIÓN DE MESA). De igual manera, en Marcos 8:2 Jesús alimenta a una multitud de cuatro mil. En este caso tiene compasión de la gente porque han estado con él durante tres días sin nada que comer. Estos dos milagros subrayan la abundancia de la provisión del Señor; todos son alimentados y sobran numerosas cestas de comida. La misericordia de Jesús lleva a la provisión abundante.

Las dos últimas historias de Marcos que mencionan la misericordia tienen que ver con aquellos necesitados que le suplican a Jesús que tenga misericordia de ellos. En primer lugar, el padre de un niño poseído por el demonio le pide a Jesús que sane a su hijo si puede (Mc 9:22). Los discípulos habían sido incapaces de echar fuera el demonio; Jesús es la última esperanza del padre. Esta situación demuestra muy bien el concepto veterotestamentario de *ḥesed* que hemos mencionado antes, donde la parte que pide *ḥesed* está extremadamente necesitada y no tiene a nadie más a quien acudir en busca de ayuda. En Marcos 10:47–48 el ciego Bartimeo repetidamente clama a Jesús pidiéndole que tenga misericordia de él, y Jesús lo sana. En el Evangelio de Marcos a nadie que pide misericordia se le niega.

2.2. Misericordia en el Evangelio de Mateo. Al igual que en Marcos, Mateo incluye historias de peticiones de misericordia seguidas de sanidades, así como la compasión de Jesús por las multitudes. Sin embargo, Mateo enfatiza otro elemento de la misericordia que la relaciona con los mandamientos del AT. En tres ocasiones distintas Jesús reprende a los *fariseos por incumplir la ley porque han descuidado el hacer misericordia. Un énfasis adicional es el del perdón, que se introduce en la parábola del siervo despiadado.

Varias de las historias de Mateo son paralelos de historias de Marcos,

y lo más probable es que deriven de Marcos. Entre estas se encuentran la de la compasión de Jesús por las multitudes, que son como ovejas sin pastor (Mt 9:36 [aunque la historia de la alimentación no aparece aquí; en lugar de eso, Mateo incluye la declaración de que la mies es mucha pero los obreros pocos]), la compasión de Jesús por los que estaban hambrientos después de estar tres días siguiéndole (Mt 15:32 [tras la que tiene lugar la alimentación de los cuatro mil]), el padre que le pide a Jesús que tenga misericordia de su hijo epiléptico/poseído (Mt 17:15), y los dos *ciegos (en contraste con uno solo en Marcos) cerca de Jericó que gritaron en dos ocasiones para que Jesús tuviera misericordia de ellos (Mt 20:30–31), a lo que Mateo añade el comentario de que Jesús fue movido a compasión (Mt 20:34). Mateo también amplía la versión de Marcos de la mujer cananea que le suplica a Jesús que cure a su hija, que estaba siendo atormentada por un demonio; Mateo añade el grito/clamor específico a Jesús para que tenga misericordia de ella (Mt 15:22). Tras ignorar en un principio a la mujer, Jesús finalmente aplaude su fe y le concede su deseo. El hecho de que esta mujer no sea una judía, sin embargo, apunta a la naturaleza universal del Evangelio y, por tanto, socava la sugerencia de que *ḥesed* se hace a aquellos con quienes uno tiene una relación previa. De hecho, probablemente la mujer habría sido considerada una enemiga; el historiador judío *Josefo describe a la gente de Tiro diciendo que le tenían tirria a los judíos (*Apion*. 1.13) (véase Gundry-Volf, 516). El hecho de que Jesús mostrara misericordia a uno de los enemigos de Israel subraya la sorprendente expansión del Evangelio a todos los pueblos. Teológicamente, este énfasis universal puede que recalque la idea de que, en virtud de su condición de creador y sustentador de todo el mundo, Dios tiene relación con todos los pueblos y desea ofrecer misericordia a todos (Mt 5:44–45).

Hay dos historias más que son muy parecidas al material de Marcos. Mateo incluye otro pasaje en el que Jesús sana a dos ciegos que habían clamado a él para que tuviese misericordia de ellos (Mt 9:27), y añade el comentario antes de la alimentación de los cinco mil de que Jesús tenía compasión de las multitudes y sanaba a los enfermos que había entre ellos (Mt 14:14).

En la enseñanza de Jesús también se hace hincapié en la misericordia material. En Mateo 5:7 Jesús dice: «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia». La misma lección se ilustra,

aunque en sentido contrario, en la parábola del siervo despiadado (Mt 18:33), que es peculiar de Mateo. Tras habérsele perdonado una cantidad desorbitada de dinero (que, al igual que en las descripciones de Marcos, enfatiza la abundancia de la misericordia de Dios), el siervo rehúsa perdonar una pequeña suma que le debe otro esclavo. En una inversión asombrosa, el dueño revoca su perdón, diciéndole al esclavo despiadado que debería haber tenido misericordia de su compañero, igual que el amo la tuvo con él. El hecho de que el señor revoque su perdón original da a entender que Dios, aunque paciente y misericordioso, pone unos límites (véase Keener, 460–61). Sin embargo, el énfasis en el perdón como uno de los aspectos de la misericordia abre una nueva dirección cuando se compara con Marcos.

La importancia de la misericordia la resaltan todavía más tres casos independientes en los que Jesús reprocha a los fariseos que descuiden mostrar misericordia hacia los demás (Mt 9:13; 12:7; 23:23). En la primera historia, los fariseos le preguntan a Jesús por qué come con publicanos y *pecadores, mientras que en la segunda los fariseos condenan a los discípulos de Jesús por arrancar espigas en *sábado. En ambos casos Jesús les indica a los fariseos que aprendan el verdadero significado de Oseas 6:6, «Misericordia [*ḥesed* en el TM] quiero y no sacrificio». El tema en estos dos pasajes es que el ministerio del reino, que se centra en la necesidad humana, cumple en última instancia la ley cuando está presente la misericordia, incluso cuando se ha producido una violación técnica de la ley (véase Hagner, 1:330; Hicks, 84). En el último pasaje (los siete ayes) Jesús condena a los fariseos por diezmar incluso las hierbas y descuidar lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe [fidelidad]. Estos valores son similares a los que encontramos en Miqueas 6:8: «¿Y qué es lo que demanda el SEÑOR de ti, sino solo practicar la justicia, amar la misericordia [*ḥesed* en el TM], y andar humildemente con tu Dios?» (LBLA) y sugieren que los fariseos tienen las prioridades desequilibradas (véase France, 872–73). Jesús, en su papel mateano de reintérprete de la ley, enfatiza lo que de verdad le importa a Dios: los actos de misericordia con los necesitados. En último término es ese tipo de misericordia el que define la justicia (véase Hinkle Edin, 356).

En general, la provisión de misericordia de Jesús en el Evangelio de Mateo demuestra que la necesidad humana debe suplirse con una

respuesta práctica. Si bien Mateo incluye gran parte de los énfasis de Marcos sobre la misericordia como actos compasivos de sanidad y provisión abundante, también amplía el concepto de la misericordia para incluir el perdón. Además, la misericordia es uno de los preceptos básicos de la ley en sí.

2.3. Misericordia en el Evangelio de Lucas. La mayoría de los casos de «misericordia» en Lucas aparecen únicamente en su Evangelio. Aunque algunos de los matices (como la compasión que conduce a la sanidad) son los mismos que en Mateo y Marcos, Lucas añade un elemento importante a la discusión: la misericordia de Dios le lleva a cumplir las promesas de la alianza. De hecho, las primeras cinco veces que aparece la raíz «misericordia» son fruto de la gozosa alabanza a Dios que encontramos en el relato del nacimiento. Por dos veces María alaba a Dios por su misericordia: la misericordia de Dios es para aquellos que le temen de generación en generación, y Dios ha ayudado a Israel recordando su misericordia (Lc 1:50, 54). El estribillo continúa en el caso concreto de Elisabet; sus parientes oyen que Dios había mostrado «su gran misericordia» con ella (Lc 1:58). Zacarías se une a la alabanza en Lucas 1:72, 78, donde alaba a Dios por mostrar la misericordia prometida a los antepasados al recordar su alianza y predice que, por la entrañable misericordia de Dios, llegará el amanecer (i.e., el Mesías) para dar luz a los que están en tinieblas. Aquí la conexión entre la misericordia de Dios y la alianza subraya la idea de que Dios actúa porque Dios es misericordioso (véase Bock, 1:159; Green, 117). Es debido a que la naturaleza de Dios es ser misericordioso y firme en su amor que Dios ha cumplido ahora su pacto en Cristo. Por consiguiente, el matiz de la fidelidad a las promesas que uno ha hecho surge de estos usos lucanos de «misericordia».

En el registro de Lucas de la enseñanza de Jesús hay varios ejemplos que acentúan la necesidad de ser misericordioso. En Lucas 6:36 Jesús ordena a sus discípulos: «Sed, pues, misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso». Al ofrecer esta comparación, Jesús arraiga la conducta cristiana en el carácter mismo de Dios (véase Green, 271). La enseñanza de Jesús también incluye tres parábolas que se refieren a la misericordia. La primera, la parábola del buen samaritano, cuenta que el samaritano fue movido a compasión cuando vio al hombre golpeado tumbado junto al camino (Lc 10:33). La historia describe

posteriormente los cuidados del samaritano, que fue mucho más allá de lo que cabría esperar. No hay un vínculo causal explícito entre la compasión y la acción (e.g., podríamos esperar que el texto dijera: «*debido a que* tuvo compasión, vendó sus heridas»); antes bien, la falta de una causa da a entender que las acciones en sí son la compasión. La misericordia no es un mero sentimiento; al contrario, es una emoción que necesariamente implica una acción. La misericordia no existe si uno que es capaz de ayudar no ayuda activamente a la persona necesitada. Esto es lo que da a entender también Lucas 10:37, donde el maestro de la ley responde diciéndole a Jesús que el prójimo fue el que mostró misericordia (en griego es una expresión más acartonada: el que «hizo misericordia»). Esta historia, como la de la mujer cananea en Mateo, también enfatiza que la relación previa no es una característica necesaria de la misericordia. Jesús enseña que el prójimo de una persona es cualquier necesitado con el que uno se encuentre; esto contrasta con los escritos rabínicos, donde el mandamiento de amar al prójimo (Lv 19:18) era interpretado por la mayoría de los rabinos como algo que se aplicaba únicamente a los compatriotas judíos (véase Neudecker, 499).

La segunda de las *parábolas de Lucas que tiene que ver con la misericordia es la del hijo pródigo. Cuando el padre ve a lo lejos a su hijo que regresa, se llena de compasión (Lc 15:20), corre a recibirle (una acción indigna de un hombre de su posición), y organiza una gran fiesta para el hijo que anteriormente le había avergonzado. Lucas enfatiza aquí la inesperada abundancia de amor demostrada por el padre.

La última parábola de Lucas que trata sobre la misericordia tiene un giro inesperado, ya que se le niega misericordia a uno de los personajes. En la parábola del rico y *Lázaro, el rico se encuentra en el Hades y le ruega a Abraham que «tenga misericordia de él» y envíe a Lázaro para que refresque su lengua con un sorbo de agua (Lc 16:24). Abraham no atiende su petición, demostrando así básicamente la anterior enseñanza de Jesús en Lucas 6:38: con la misma medida con que el rico había medido, ahora se le mide a él. El rico no había ayudado a Lázaro durante su vida en la tierra, y por tanto no recibiría la ayuda de Lázaro ahora (véase Bock, 2:1371–72). Este tema de la inversión de la fortuna aparece una y otra vez a lo largo del Evangelio de Lucas, y aquí sirve como advertencia de que habrá severas consecuencias cuando uno no muestre misericordia a los demás. Además, destaca el matiz de la comprensión

veterotestamentaria tardía de la misericordia como justicia o acción justa. No hubiera sido justo que Abraham le ofreciera ayuda al rico, y por lo tanto no hubiera sido misericordia.

Además de las enseñanzas de Jesús, las acciones de Jesús en el Evangelio de Lucas demuestran claramente misericordia para los necesitados. Igual que Mateo y Marcos, Lucas incluye la historia del ciego sanado cerca de Jericó después de suplicarle repetidamente a Jesús que tuviera misericordia de él (Lc 18:38–39). Lucas también añade dos historias nuevas de misericordia. La primera, cuando Jesús entra en Naín y se encuentra con una viuda cuyo hijo único ha muerto y siente compasión (Lc 7:13). Nadie le ha pedido a Jesús misericordia ni ha demostrado una gran fe; más bien, se acerca al hijo de la mujer por iniciativa propia y lo levanta de los muertos. Esto demuestra que la naturaleza de Jesús es tener misericordia; no espera a que le pidan antes de sentirse impelido a responder a una necesidad. En la segunda historia, diez leprosos se acercan a Jesús y claman a él pidiendo misericordia (Lc 17:13), y son limpiados.

Así pues, aunque la mayoría de las veces que Lucas utiliza «misericordia» es en pasajes peculiares de su Evangelio, no obstante describe temas parecidos a los que encontramos en Mateo y Marcos: la misericordia es provisión abundante para los necesitados; a menudo implica sanidad; la misericordia es algo que se le exige a quienes quieren ser discípulos de Jesús; y la misericordia es, al mismo tiempo, una emoción y una acción justa. A esto Lucas le añade el matiz explícito de la fidelidad de Dios al pacto, que es consecuente con la concepción hebrea del *ḥesed* de Dios para su pueblo.

2.4. Misericordia en el Evangelio de Juan. Ninguna de las diversas palabras para «misericordia» aparece en el Evangelio de Juan. Sin embargo, esto no quiere decir que Juan carezca de una teología de la misericordia de Dios. Más bien, parece que para Juan el concepto de la misericordia de Dios queda englobado en otras frases, como «gracia y verdad» (Jn 1:14, 17). Juan probablemente utiliza esta frase para aludir a «la misericordia y la fidelidad» de Dios, una expresión emparejada que se encuentra en pasajes del AT como Éxodo 34:6, donde se emplea el término *ḥesed* (véase Lincoln, 105–6). Por tanto, Jesús personifica la expresión última de la misericordia de Dios.

3. Conclusión.

La misericordia en los Evangelios es coherente con los diversos significados de *ḥesed* en el AT: compasión, actos de misericordia, gracia, perdón y fidelidad. Esta misericordia se puede demostrar mediante actos de provisión física como sanidades, exorcismos y alimentaciones. También puede atender necesidades espirituales, como la enseñanza y el perdón. La misericordia nunca es un mero sentimiento; siempre entraña la acción de ayudar a los necesitados. Además, la abundancia de la misericordia a menudo se recalca en los Evangelios. Jesús espera de sus discípulos que muestren misericordia, igual que ellos mismos han recibido misericordia; esta fue una de las actitudes clave en la ley que Jesús destacó. Además, la misericordia no es solamente para aquellos con los que uno mantiene una relación de alianza; la misericordia se ofrece a todas las personas.

Véase también PERDÓN DE PECADOS; DIOS; SANIDAD; JUSTICIA, RECTITUD; AMOR, MANDAMIENTO DEL AMOR; RICOS Y POBRES.

BIBLIOGRAFÍA. **F. Andersen,** «Yahweh, the Kind and Sensitive God», en *God Who Is Rich in Mercy: Essays Presented to Dr. D. B. Knox*, ed. P. O'Brien y D. Peterson (Homebush, NSW: Lancer, 1986) 41–88; **D. Bock,** *Luke* (2 vols.; BECNT 3A, 3B; Grand Rapids: Baker, 1994–1996); **G. Clark,** *The Word Hesed in the Hebrew Bible* (JSOTSup 157; Sheffield: JSOT Press, 1993); **R. T. France,** *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007); **J. B. Green,** *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **J. Gundry-Volf,** «Spirit, Mercy, and the Other», *ThTo* 51 (1995) 508–23; **D. Hagner,** *Matthew* (2 vols.; WBC 33A, 33B; Waco, TX: Word, 1993–1995); **J. M. Hicks,** «The Sabbath Controversy in Matthew: An Exegesis of Matthew 12:1–14», *ResQ* (1984) 79–91; **M. Hinkle Edin,** «Learning What Righteousness Means: Hosea 6:6 and the Ethic of Mercy in Matthew's Gospel», *WW* (1998) 355–63; **C. Keener,** *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); **A. Lincoln,** *The Gospel According to Saint John* (BNTC; Peabody, MA: Hendrickson; Nueva York: Continuum, 2005); **J. Marcus,** *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary* (2 vols.; AB 27, 27A; Nueva York: Doubleday, 1999; New Haven: Yale University Press, 2009); **R. Neudecker,** «"And You Shall Love Your Neighbor as Yourself-I Am the Lord" (Lev 19, 18) in Jewish Interpretation», *Bib* 73

(1992) 496–517; **R. Routledge,** «Ḥesed as Obligation: A Re-Examination», *TynBul* (1995) 179–96; **K. D. Sakenfeld,** *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry* (HSM 17; Missoula, MT: Scholars Press, 1978).

S. Nicholson

MISIÓN

Jesús buscó a la gente que vivía en los pueblos y aldeas de *Galilea y los llamó a *arrepentirse y a creer en la buena nueva de que el *reino de Dios está llegando y que las promesas de Dios a *Israel se están cumpliendo a través de su ministerio. Esto es «misión» (lat. *missio*; gr. *apostolē*), entendida como la actividad de unos individuos (o de una comunidad de fe) que se distinguen de la sociedad en la que viven tanto por sus convicciones religiosas (teología) como por su comportamiento social (ética), que están convencidos de la verdad de sus creencias y que trabajan activamente para ganar a otras personas para que hagan suyas sus convicciones y estilo de vida. Jesús se concibió a sí mismo como alguien enviado por el Padre (la misión de Jesús). Jesús llamó *discípulos, los capacitó como enviados suyos y los mandó a los pueblos y aldeas de Galilea y, en última instancia, a Judea, Samaria y más allá (la misión de los Doce). La labor misionera de los *apóstoles, tal como relata Lucas en el libro de los Hechos, va inseparablemente unida al ministerio de Jesús. Sin el mensaje de Jesús y sin su *muerte y *resurrección, no habría buenas noticias que compartir, al menos no las buenas noticias que Pedro y los Doce anunciaron en Jerusalén, Judea y Samaria y que Pablo y otros misioneros proclamaron en las ciudades del mundo mediterráneo en general.

1. La misión de Jesús
2. La misión de los discípulos
3. Misión en Mateo, Marcos, Lucas y Juan

1. La misión de Jesús.

Jesús mantuvo que había sido enviado por Dios el Padre, afirmando no solo que tanto su mensaje como su obra de expulsar *demonios y *sanar a los enfermos habían sido divinamente autorizados, sino también que su mensaje y su obra constituían el cumplimiento del plan y las promesas de Dios.

1.1. Los dichos «Yo he venido» en los Evangelios sinópticos. Hay

cinco dichos «Yo he venido» (gr. *ēlthon*) que describen el propósito de la misión de Jesús. En Marcos 1:38 (cf. Lc 4:43) Jesús insiste en que tiene que visitar y predicar en otras aldeas de Galilea, «porque para esto he venido [*exēlthon*]». En Mateo 9:13 // Marcos 2:17 (cf. Lc 5:32) Jesús declara: «no he venido [ēlthon] a llamar a justos, sino a pecadores, al arrepentimiento». Según Mateo 5:17, Jesús afirmó que no había a abolir la ley o los profetas, añadiendo a continuación: «no he venido [*ēlthon*] para abrogar, sino para cumplir». En Lucas 12:49 Jesús explica: «Fuego vine [*ēlthon*] a echar en la tierra; ¿y qué quiero, si ya se ha encendido?» (de manera similar Mt 10:34 // Lc 12:51). Hay dos declaraciones que hablan de la venida del *Hijo del Hombre. En Mateo 20:28 // Marcos 10:45 Jesús dice: «como el Hijo del Hombre no vino [*ēlthon*] para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos». Y en Lucas 19:10 Jesús asevera: «Porque el Hijo del Hombre vino [*ēlthon*] a buscar y a salvar lo que se había perdido». A esto podemos añadir dos pasajes en los que espíritus malignos hablan de la venida de Jesús. Según Marcos 1:24 // Lucas 4:34, un hombre de Capernaum con un espíritu inmundo grita: «Déjanos; ¿qué tienes con nosotros, Jesús nazareno? ¿Has venido [*ēlthes*] para destruirnos? Sé quién eres, el Santo de Dios». Y en Mateo 8:29 dos endemoniados en la región de Gadara gritan: «¿Qué tienes con nosotros, Jesús, Hijo de Dios? ¿Has venido [*ēlthes*] acá para atormentarnos antes de tiempo?»

En respuesta al escepticismo de R. Bultmann sobre la historicidad de los dichos «Yo he venido», J. Jeremias postuló la existencia de una expresión aramea subyacente, *ʾatayit,* que puede significar «estoy allí» o «haré» o «es mi labor» (Jeremias, 83) y «tener la intención o el propósito de» o «tener una tarea, o misión de» (Arens, 265–70). Un análisis crítico de los ejemplos aducidos a favor de esta interpretación pone en duda su fundamento lingüístico: dos usos sistemáticamente idiomáticos del hebreo *bôʾ* + infinitivo tienen que ver con referencias metafóricas a la «venida» de la Escritura y la «venida» dentro del ámbito de la ley o de alguna categoría legal, ninguna de las cuales es un paralelo de los dichos *ēlthon* de Jesús, algo que también sucede con las dos afirmaciones restantes (*m. Roš Haš.* 2:9; *b. Šabb* 18b) (véase Gathercole 2004).

Los dichos *ēlthon* sirven para formular resúmenes de la misión de Jesús en su conjunto: él vino con el propósito de predicar y sanar por las aldeas de Galilea, vino a llamar y a traer *salvación a los pecadores, vino

para cumplir la *ley y los profetas, vino a traer *juicio, vino a entregar su vida en rescate por los pecadores, vino a buscar y salvar a los que se habían perdido, y vino a destruir el poder del diablo y sus demonios. Habida cuenta de que el lenguaje de la «venida» presupone un origen del que procede quien habla, y puesto que el lenguaje de «Yo he venido para hacer esto y lo otro» presupone un tiempo en el que la persona no estuvo llevando a cabo la tarea mencionada, y dado que Jesús describe en los dichos *ēlthon* toda su misión terrenal, la conclusión parece inevitable: de alguna manera el lugar de origen de Jesús está fuera de la esfera humana (Gathercole 2006, 86–87, 148–76).

1.2. Las declaraciones sobre «enviar». Varias declaraciones que emplean el lenguaje de «enviar» resumen el objetivo de la misión de Jesús (para el correspondiente retrato joánico, véase el apartado 3.4). En Lucas 4:18–19 el evangelista presenta a Jesús citando Isaías 61:1–2; 58:6, alineando su misión con la misión del *Siervo del Señor del profeta, que ha sido ungido con el Espíritu de Dios para traer buenas nuevas a los pobres, y declarando: «Me ha enviado [*apestalken*] a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos». Jesús declara que esta profecía se ha cumplido «delante de vosotros (lit. en vuestros oídos)» (Lc 4:21) y afirma que la misión del Siervo del Señor es su propia misión. La versión lucana del dicho *ēlthon* que aparece en Marcos 1:38 explica la venida de Jesús como la de aquel que ha sido enviado: «Es necesario que también a otras ciudades anuncie el evangelio del reino de Dios; porque para esto he sido enviado [*apestalēn*]» (Lc 4:43). El aoristo pasivo *apestalēn* (de *apostellō*), traducido como «He sido enviado», describe la «venida» de Jesús como un envío. Puesto que Jesús no ha sido enviado por una autoridad humana, es obvio que pretende haber sido enviado por *Dios. Esto se explicita en varios pasajes en los que Jesús se refiere a Dios el Padre como «el que me envió» (Mc 9:37 // Lc 9:48; Mt 10:40; Lc 10:16). En Mateo 15:24 Jesús asevera: «No soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel», explicando su reticencia a ayudar a la mujer gentil sirofenicia. En dos *parábolas Jesús alude al hecho de ser enviado por el Padre. En la parábola del gran banquete, el hombre que ofrece el banquete envía a su siervo a avisar a sus invitados (Lc 14:17), los cuales rehusan ir. En la parábola de los labradores malvados, el dueño manda a varios mensajeros para que recojan el fruto de los

labradores que en su nombre trabajan en la viña, pero estos tratan a todos los enviados de un modo vergonzoso, golpeándolos e incluso matando a alguno de ellos, hasta que, «por último», manda a su hijo amado (Mc 12:6), a quien los labradores también matan.

1.3. La misión en Galilea. La predicación y las curaciones de Jesús en Galilea sirvieron de contexto para la formación de los Doce, a quienes llamó a «pescar hombres» (Mc 1:17). Los siguiente elementos de la misión de Jesús en Galilea son importantes.

(1) Jesús llamó a Israel a arrepentirse y creer en el cumplimiento presente de las promesas divinas de la alianza. Jesús ofrece sanidad a los enfermos y salvación a los pecadores (Mt 9:12–13 // Mc 2:17 // Lc 5:31–32). La oferta de salvación para los pecadores se hace patente de una manera vívida cuando Jesús come con los recaudadores de impuestos y pecadores (Mt 9:10 // Mc 2:15 // Lc 5:29). Cuando Jesús se describe a sí mismo como «médico», parece aludir a Ezequiel 34:1–6 (Landmesser, 104–5). Debido a que los pastores de Israel se estaban alimentando a sí mismos mientras descuidaban al rebaño que había sido puesto bajo su cuidado, dejando de fortalecer a las ovejas débiles, de curar a las enfermas y de traer de vuelta a las descarriadas, Yahvé intervendrá y se ocupará de su rebaño en persona. El Señor declara: «Yo buscaré la perdida, y haré volver al redil la descarriada, vendaré la perniquebrada, y fortaleceré la débil» (Ez 34:16). Esta es una nueva realidad que se cumplirá cuando Dios envíe un nuevo pastor, «un pastor… mi siervo David» (Ez 34:23). Cuando este venga como pastor de Dios, Israel experimentará la realidad de que Dios está «con ellos» mientras se ocupa del pueblo de Dios como las «ovejas de mi pasto» (Ez 34:30–31). Jesús se identifica a sí mismo con este que trae la salvación (Mt 9:12–13 // Mc 2:17 // Lc 5:31–32): él es el médico enviado por Dios para sanar a los enfermos y salvar a los perdidos, invitando a los pecadores a la mesa de la celebración del reino de Dios. Los justos no están excluidos, pero el ministerio de Jesús persigue alcanzar principalmente a los pecadores; si los justos rechazan el llamamiento de Jesús al arrepentimiento mediante el cual los pecadores perdidos son invitados a entrar en la presencia de Dios, entonces están rechazando a Jesús como enviado de Dios y por consiguiente se convierten a su vez en pecadores perdidos.

(2) El ministerio de enseñanza y sanidades de Jesús iba dirigido a las

«ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10:6), en referencia al pueblo judío, un énfasis que no se perdió después de la resurrección, cuando Jesús comisiona a los Doce para que proclamen la buena nueva en Jerusalén y Judea (Hch 1:8 [en la época en que Lucas escribió Hechos, Galilea pertenecía a la provincia de Judea]). Al mismo tiempo, el anuncio de Jesús de que el reino de Dios estaba llegando y que las promesas de Dios se estaban cumpliendo (Mt 4:17; Mc 1:14–15) implicaba una referencia a todo el mundo, basándose en promesas y expectativas como las de Isaías 2:2–5 (= Miq 4:1–5); Is 49:1–6; Zac 8:20–23. Tuvo encuentros con *gentiles que le buscaban (Mt 8:5–13; Mc 5:1–20; 7:24–30; Jn 12:20–22; cf. Jn 4:1–42). Anunció que los gentiles serían partícipes de las bendiciones del reino de Dios (Mt 8:11–12 // Lc 13:28–29) y aseguró que la consumación final no se produciría hasta que el *evangelio del reino no se hubiese predicado por todo el mundo, a «todas las naciones» (Mt 24:14; cf. Mc 13:10). Desafió al verdadero Israel a convertirse en la sal de la tierra y la luz del mundo (Mt 5:13–16). Tras la resurrección, Jesús encomendó a los Doce que fueran hasta «lo último de la tierra» (Hch 1:8) e hicieran discípulos a todas las naciones (Mt 28:19) (véase el apartado 2.4).

(3) Jesús salió en busca de sencillos aldeanos y habló con sofisticados *escribas y *fariseos. Ministró entre los desvalidos galileos y dialogó con influyentes líderes de la clase dirigente de Jerusalén. Tuvo *comunión de mesa con gente de mala reputación y pasó tiempo con los piadosos. Jesús comparó su ministerio con una red en la que quedaban atrapados «toda clase de peces» (Mt 13:47). Jesús estaba dispuesto y deseoso de alcanzar a todas las personas, con independencia de las tradicionales barreras sociales o religiosas. Jesús no invitó a la gente a que viniera a su encuentro en Capernaum. Al contrario, salió a visitar todas las pequeñas granjas (Mc 6:56), aldeas y pueblos de Galilea, y en alguna ocasión (según el Evangelio de Juan) incluso centros urbanos como *Jerusalén. Las referencias al movimiento geográfico de Jesús en Mateo 9:35; Marcos 6:6; Lucas 4:43 posiblemente indican que Jesús planificó sistemáticamente sus viajes por Galilea.

2. La misión de los discípulos.

Después de que Jesús preparara a los Doce durante un período de tiempo para llevar a cabo la tarea de «pescar hombres», los envió en seis equipos

de dos discípulos para predicar y sanar por los pueblos y aldeas de Galilea (Mt 10:5–16 // Mc 6:7–13 // Lc 9:1–6). Debían anunciar la buena nueva de la llegada del reino de Dios en regiones que Jesús no había visitado o que quería visitar más adelante. Se trataba de un viaje misionero por Galilea limitado a un breve período de tiempo; al mismo tiempo, proporcionaba elementos del paradigma de una misión permanente en el futuro.

2.1. Viaje misionero de corta duración. Jesús envía a los Doce en parejas de dos (Mc 6:7). Mateo cuenta que Jesús instruye a los discípulos para que limiten su predicación a las «ovejas perdidas de la casa de Israel» (i.e., a los judíos) y que no vayan a los gentiles o a Samaria (Mt 10:5–6). Esta fue una restricción temporal, tal como indica la posterior comisión de Jesús a una misión internacional a todas las naciones (Mt 28:19); el motivo de la restricción de la misión de los Doce a Galilea era teológica: la salvación se ofrece en primer lugar a Israel, luego a los gentiles. Esto explica porqué se hace énfasis en el número «doce» en Mateo 10:1–2, 5: los Doce representan a Israel y, por lo tanto, son enviados a los judíos. Jesús ordena a los Doce que no acepten dinero (Mt 10:9); podía suponer que la mayoría de las personas con las que iban a encontrarse en su viaje misionero por Galilea ya habían escuchado hablar acerca de Jesús y su mensaje o habían sido visitadas con anterioridad cuando habían viajado con Jesús de aldea en aldea. Jesús ordena a los Doce que no lleven consigo provisiones (Mt 10:9–10 menciona oro, plata, cobre, alforja, una túnica extra, calzado y bordón) y que no busquen el alojamiento más cómodo (Mt 10:11–15). Esta directriz es perfectamente plausible en el contexto de una actividad misionera que era limitada en el tiempo y que tenía lugar en una región donde Jesús era conocido y contaba con muchos simpatizantes (cf. Lc 22:35–38). Puesto que se trata de una misión de corta duración, se le indica a los Doce que no pierdan tiempo con muchos preparativos y que no lleven provisiones innecesarias. Así podrían viajar sin la carga de pesadas provisiones y depender de la hospitalidad de la gente.

2.2. Paradigma de la futura misión de los Doce. La misión de corta duración de los Doce en Galilea constituyó un entrenamiento para su posterior actividad misionera. Los siguientes elementos del discurso misionero de Jesús en Mateo 10 son relevantes. Jesús manda a los Doce que anuncien la buena noticia de la llegada del reino de Dios, siguiendo

el ejemplo de la propia proclamación de Jesús (Mt 10:7). Los discípulos de Jesús predican lo que Jesús proclama: Dios está cumpliendo sus promesas a Israel en el ministerio de Jesús al llamar a las personas al arrepentimiento y la fe en la buena nueva del reino de Dios y al expulsar demonios y sanar a los enfermos. Los discípulos de Jesús sanan como sana Jesús: tendrán la autoridad de sanar y echar fuera demonios en virtud de la autoridad que Jesús les transfiere a ellos (Mt 10:1). Jesús envía a los discípulos en grupos; si bien el emparejamiento en seis grupos de dos discípulos encaja con una misión de corta duración de doce personas, el principio subyacente sigue en pie: este emparejamiento sirve para alentarse mutuamente, da fe de la veracidad del testimonio de dos testigos y sirve como modelo de la nueva comunidad de seguidores de Jesús que se está estableciendo a través de la obra de los apóstoles. Jesús advierte a los Doce que serán azotados en las *sinagogas, odiados, perseguidos y traídos ante gobernantes y reyes «para testimonio a ellos y a los gentiles» (Mt 10:18; cf. la sección entera de Mt 10:17–25). Si bien los Doce podían esperar experimentar oposición y rechazo al viajar por los pueblos y aldeas de Galilea, será únicamente cuando su misión alcance Jerusalén y las capitales de las provincias romanas que serán llevados ante los gobernantes y que su *testimonio será un testimonio a los gentiles.

2.3. La misión de los Setenta. Lucas informa de que en una ocasión Jesús envió a setenta discípulos (Lc 10:1–16 [algunos manuscritos dicen «setenta y dos»]). Se ha cuestionado la historicidad de tal misión. Ni Marcos ni Mateo parecen saber nada sobre ella; las instrucciones que Jesús da a los setenta en Lucas 10 también aparecen en Mateo 10:7–16 (cf. también Mt 9:37–38), lo que podría indicar que Lucas creó un duplicado literario a partir del material de Q, con paralelos en Marcos 6:6–13. Algunos sostienen que el discurso de Lucas 10 no es una composición unificada sino más bien el resultado del crecimiento redaccional. No obstante, otros estudiosos argumentan que el pasaje es una unidad de composición, y que Lucas sigue a sus fuentes, por lo que consideran improbable que se inventara la misión de los setenta para solventar la tensión entre la comisión de Jesús a los Doce y la existencia de un grupo de evangelistas más grande en la iglesia pospascual. Las similitudes entre las instrucciones de Jesús en la misión de los setenta y la misión de los Doce no se pueden utilizar automáticamente como un

argumento en contra de la historicidad: si en verdad Jesús envió discípulos en distintas ocasiones con el encargo de proclamar su mensaje del reino y sanar a los enfermos, es de esperar que algunas de esas instrucciones fuesen parecidas, cuando no idénticas. La referencia a la «mucha mies» (Lc 10:2) sugiere que muchas personas estarían dispuestas a aceptar el mensaje de los discípulos sobre el inicio del reino de Dios.

2.4. La comisión para iniciar una misión internacional. La exhaustiva «comisión misionera» en Mateo 28:19–20 (para cuestiones relacionadas con la historicidad, véase Schnabel, 1:349–52) y Hch 1:8 describe la misión futura de los Doce en los siguientes términos.

(1) La misión de los discípulos de Jesús es autorizada por Dios y tiene lugar en el contexto de la autoridad de Dios sobre los cielos y la tierra, que le ha sido dada a Jesús, el cual ha sido vindicado tras su muerte y resurrección. Puesto que Jesús, como Hijo del Hombre exaltado (cf. Dn 7:13–14), es Señor sobre el cielo y la tierra, y por consiguiente sobre todas las naciones, la misión de los discípulos es universal: se les ordena que hagan discípulos a «todas [*panta*] las naciones» y que enseñen a las naciones «todo» (*panta*) lo que Jesús les ha mandado, y ellos trabajan en presencia y con la ayuda de Jesús «todos [*pasas*] los días hasta el fin del mundo». La expresión «todas las naciones» (*panta ta ethnē*) incluye al pueblo judío (cf. Mt 24:7; 24:14; 25:32, donde el término *ethnē* significa «todas las naciones» sin ninguna restricción), así como a los samaritanos, griegos, romanos y bárbaros (cf. Rom 1:14; Col 3:11).

(2) A los Doce se les manda «ir» (*poreuthentes*). El participio tiene un carácter implícitamente imperativo: los Doce solo pueden alcanzar a «todas las naciones» si abandonan Galilea (o Jerusalén) y van más allá de los confines de Judea, a otras regiones y otras ciudades. La repetición modificada de la comisión del Jesús resucitado a los Doce en Hch 1:8 describe claramente un movimiento geográfico desde el centro (Jerusalén, Judea) hacia la periferia (lo último de la tierra). Jesús viajó desde Galilea hasta Jerusalén (Lc 23:5; Hch 10:37); los discípulos viajarán desde Jerusalén, pasando por Judea y Samaria, hasta el fin del mundo. Jerusalén es tanto el centro de la misión de los apóstoles como el punto de partida de sus viajes como testigos de Jesús. La frase «lo último de la tierra» alude a Isaías 49:6, donde Yahvé dice en referencia a su siervo: «te di por luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta lo postrero de la tierra». Jesús envía a los apóstoles a lo último de la

tierra; su misión es una misión mundial. Comienza en Jerusalén, alcanza las regiones circundantes de Judea y Samaria y se extiende hasta el punto más alejado en el que vive la gente, hasta llegar a España (en el antiguo mundo grecorromano «lo último de la tierra») al oeste, Etiopía al sur, Escitia al norte e India al este, transcendiendo tantos los límites geográficos como étnicos.

(3) A los Doce se les manda «hacer discípulos» (*mathēteusate*) entre todas las naciones. Dado que los discípulos son personas que escuchan, comprenden y ponen en práctica la enseñanza de Jesús (cf. Mt 12:46–50), a los Doce se les encomienda que establezcan comunidades de seguidores de Jesús. La orden de hacer discípulos implica la proclamación previa del evangelio (que no se menciona específicamente, tal vez por considerarlo innecesario después de Mt 10:7). Ya que Jesús había vivido y entrenado a los Doce como discípulos suyos, ellos son el paradigma de todos los discípulos futuros.

(4) A los Doce se les manda *bautizar o «sumergir» (*baptizontes*) a los nuevos convertidos en agua como demostración de su purificación, el perdón de sus pecados, debido a la oferta de salvación de Dios a través de la muerte y resurrección de Jesús, en quien creen. La inmersión se produce «en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo»: esto es, con respecto al hecho de que la salvación ha sido provista por Dios el Padre a través de Jesús, el Hijo del Hombre mesiánico e Hijo de Dios, por mediación del *Espíritu Santo, que es el poder transformador de Dios y que será derramado por Jesús en Pentecostés. Obsérvese que las referencias a la tríada formada por Padre, Hijo y Espíritu resultaban inteligibles en Siria, donde se daba culto a una tríada de deidades (el dios supremo, la diosa madre y el hijo).

(5) A los Doce se les manda «enseñar» (*didaskontes*) a los nuevos discípulos, quienes están dispuestos y ansiosos por aprender, lo que nuevamente indica el establecimiento de congregaciones locales de seguidores de Jesús, cuyas palabras ellos aprenden a obedecer. Los Doce enseñan como «testigos» (*martyres*) de Jesús, lo que en el contexto de Hechos 1–2 significa que son testigos de la vida, sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús.

(6) A los discípulos se les garantiza la presencia poderosa de Jesús: «y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (Mt 28:20). Igual que Yahvé estuvo con su pueblo, así Jesús estará con sus

discípulos y con el pueblo que se convertirá en discípulos a través de su actividad misionera. Y se les confirma el poder del Espíritu Santo, quien les ayuda en su tarea de dar testimonio sobre la vida, muerte y resurrección de Jesús (Hch 1:8, 22).

3. Misión en Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Los cuatro Evangelios se centran en la misión de Jesús, y los cuatro describen aspectos de la misión de los discípulos. Aquí solamente podemos mencionar algunos de los elementos característicos de la perspectiva de los evangelistas.

3.1. Misión en Mateo. El Evangelio de Mateo comienza con *Abraham y David (Mt 1:1) y con una historia condensada de Israel (Mt 1:2–17), y acaba con la comisión de Jesús a sus discípulos de hacer discípulos a todas las naciones (Mt 28:16–20). Un elemento clave de la misión de Jesús se expresa mediante su presentación como «Emanuel», que significa «Dios con nosotros» (Mt 1:23), como el Hijo de Dios, en quien la presencia prometida de Dios en Israel se hace realidad. Mateo desea fortalecer en sus lectores la convicción de que «la obra que Jesús lleva a cabo *para Israel* como "Mesías" desemboca en su ministerio *para las naciones* como "Hijo del Hombre." Jesús es el hijo de Abraham que lleva la historia de la elección de Israel hasta su meta y quien de ese modo cumple la promesa de Dios de convertir a Abraham en una "gran nación" que exista como una luz para las naciones. Su ministerio como Hijo del Hombre está basado en su obra como Mesías; Jesús es "Señor" de las naciones únicamente debido a su misión a Israel» (Wilk, 151).

La misión de los doce apóstoles incluye ser llamado por Jesús y ser entrenado como sus enviados para «pescar hombres» (Mt 4:19). Su formación implica seguir y observar a Jesús, e incluye una misión de predicación en Galilea durante la cual predican y enseñan lo que Jesús está predicando; e incluye hacer lo que Jesús está haciendo, echar fuera demonios y sanar a la gente de sus enfermedades (Mt 10:1, 5–8). La descripción que hace Mateo de la comisión pospascual de Jesús en Mateo 28:16–20 (véase el apartado 2.4) es más detallada que las descripciones similares en los demás Evangelios. Algunos sugieren que el Evangelio de Mateo se escribió en Jerusalén como el evangelio de la misión de Santiago, el hermano de Jesús, algún tiempo después de la muerte de este en el año 66/67, cuando los líderes de esta misión

huyeron a Pella a comienzos de la Revuelta Judía (Ellis, 288–92).

3.2. Misión en Marcos. El Evangelio de Marcos presenta la vida, muerte y resurrección de Jesús, que es el Hijo de Dios, como «Principio del evangelio» (Mc 1:1). Esta declaración programática en la primera línea de este Evangelio, si se lee en el contexto de las pretensiones centrales del culto imperial romano, da a entender para algunos que Marcos presenta a Jesús en oposición a los emperadores romanos que eran aclamados como «salvadores» y «señores»: Jesús es el único y verdadero Hijo de Dios, el verdadero Salvador y Señor de la humanidad, y Marcos relata «la historia de Jesús de tal forma que esa confesión resultará convincente y verosímil tanto para los judíos como para los romanos» (Evans, xciii). Más importante aún, la declaración programática de Marcos afirma que el contenido de su libro resume el contenido de la «buena nueva» (*euangelion*) de Jesucristo, cuya vida, muerte y resurrección son el contenido de la proclamación misionera y de la enseñanza de la iglesia.

Marcos sitúa la misión de Jesús entre el pueblo judío en Galilea. Solamente consigna un contacto limitado con no judíos; dos gentiles reconocen su dignidad como agente de Dios (Mc 7:25–30; 15:37–41). La atención que presta Marcos a la pasión de Jesús en el último tercio de su Evangelio deja claro que el ministerio de Jesús se cumple en su muerte. La muerte de Jesús es una muerte sustitutoria «por muchos» (Mc 10:45; 14:24), y por tanto también convierte a la comunidad de seguidores de Jesús en «casa de oración» para todas las naciones (Mc 11:12–12:12), que son alcanzadas mediante la predicación del evangelio (Mc 13:10; 14:9).

3.3. Misión en Lucas. La obra de Lucas en dos volúmenes muestra, entre otras cosas, que la restauración prometida del pueblo de Dios está teniendo lugar. En su descripción del ministerio terrenal de Jesús, Lucas se centra sistemáticamente en la identidad de Jesús como el Mesías, que es el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre, que ministra en el poder del Espíritu de Dios, que trae buenas nuevas a los pobres, proclama libertad a los cautivos, restablece la vista de los *ciegos, trae *libertad de la opresión y proclama el año del favor del Señor (Lc 4:18–21) (véase JUBILEO). La restauración del pueblo de Dios comienza con la misión mesiánica de Jesús a Israel. Los eventos de la salvación conectados con el ministerio de Jesús se describen desde el inicio del Evangelio como

«gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2:32), que en última instancia se convierte en «luz para revelación a los gentiles» (Lc 2:32).

La misión de Jesús incluye su marcha (Lc 9:31) a través del sufrimiento hasta la gloria (Lc 24:27), donde se sienta a la diestra de Dios (Lc 20:41–42; 22:69; Hch 2:32–36), y continúa actuando y hablando (Hch 1:1; cf., e.g., Hch 3:6; 4:10; 9:4–6) a través del ministerio de los apóstoles. El objetivo de la restauración del pueblo de Dios se cumple cuando los discípulos proclaman, como testigos de Jesús, la importancia de su vida, muerte, resurrección y *ascensión (Lc 24:46–53; Hch 3:12–26).

3.4. Misión en Juan. El Evangelio de Juan hace hincapié en la relevancia de Jesús como aquel que trae la revelación de Dios. Jesús es la luz del mundo (Jn 8:12; 9:5) y el salvador del mundo (Jn 3:17; 4:42; 6:33, 51; 11:27; 12:20–23). A Jesús se le describe frecuentemente como el Hijo enviado por el Padre (Jn 3:16–17; 5:23, 30, 36; 10:36; 12:49; 14:24; 17:3, 18, 21, 23, 25; 20:21). Las declaraciones relacionadas con el envío de Jesús se centran en su obediencia y dependencia del Padre. Jesús como enviado debe dar gloria y honor a aquel que lo ha enviado (Jn 7:18; 8:50, 54; 11:4, 40). Jesús no debe hacer su voluntad sino la voluntad del Padre, que lo ha enviado, y en particular hacer las obras del Padre (Jn 4:34; 5:17, 19–20, 36; 9:4). Jesús habla las palabras de aquel que lo ha enviado (Jn 7:16; 12:48–50; 14:24). Como aquel que ha sido enviado, Jesús tiene la responsabilidad de representar a quien le envió (Jn 5:19–23; 13:20; 12:44–45; 14:9), una responsabilidad que se describe como «dar testimonio» (Jn 7:28–29; 8:26; 18:37). En la medida en que Jesús lleva a cabo la misión para la que el Padre lo ha enviado, y que debe rendir cuentas al Padre tanto por sus obras como por sus palabras, está ejerciendo una autoridad delegada (Jn 5:21–22, 26–27; 13:3; 17:2). Jesús como enviado mantiene una relación íntima con quien lo ha enviado (Jn 7:29; 8:16, 29; 16:32).

Juan enfatiza que Jesús fue enviado por Dios para revelarlo en el mundo y para quitar el pecado del mundo (Jn 1:18, 29, 36; 3:16). Esta es la «obra» que logra la misión de Jesús (Jn 4:34; 17:4). Las «obras» que Jesús realiza son «señales» de su autoridad mesiánica. Jesús es el pastor mesiánico prometido (véase Ez 34:23–24; Zac 13:7–9), que, a diferencia de los dirigentes judíos, da su vida por las ovejas y las conduce de forma segura a verdes pastos (Jn 10:1–15). El nuevo rebaño, que al principio

estaba compuesto por judíos, también incluye finalmente «otras ovejas» (Jn 10:16). Ahora el pueblo de Dios no se define a partir de la identidad étnica sino de la fe en Jesús. Todos aquellos que oyen la voz de Jesús pertenecen al rebaño que es el pueblo mesiánico de Dios, tanto si son judíos como gentiles, de modo que «habrá un rebaño, y un pastor» (Jn 10:16).

La misión de los discípulos es una función de la misión de Jesús, derivada de su misión (Jn 17:18; 20:21) y subordinada a su misión. Los discípulos han sido llamados por Jesús (Jn 1:35–51) y comisionados por Jesús (Jn 20:21–23). Siguen a Jesús (Jn 1:37; 21:22), recogen allí donde no han sembrado (Jn 4:38) y llevan fruto que no han producido ellos (Jn 15:8, 16). Dan testimonio no de sí mismos sino de Jesús (Jn 15:27). Su misión tiene lugar «en el mundo», que los aborrece porque aborreció a Jesús (Jn 15:19).

Véase también APÓSTOL; GENTILES; EVANGELIO: BUENAS NOTICIAS; ISRAEL; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS.

BIBLIOGRAFÍA. **E. Arens,** *The ΗΛΘΟΝ-Sayings in the Synoptic Tradition: A Historico-Critical Investigation* (OBO 10; Friburgo: Universitätsverlag, 1976); **J.-A. Bühner,** *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium: Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung* (WUNT 2/2; Tubinga: Mohr Siebeck, 1977); **E. E. Ellis,** *The Making of the New Testament Documents* (BIS 39; Leiden: E. J. Brill, 1999); **C. A. Evans,** *Mark 8:27–16:20* (WBC 34B; Nashville: Thomas Nelson, 2001); **S. J. Gathercole,** «On the Alleged Aramaic Idiom behind the Synoptic ἦλθον-Sayings», *JTS* 55 (2004) 84–91; ídem, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **J. Jeremias,** *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, trad. J. Bowden (Londres: SCM 1971) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1980); **A. J. Köstenberger,** *The Missions of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); **C. Landmesser,** *Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott: Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9, 9–13* (WUNT 133; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001); **J. P. Miranda,** *Der Vater, der mich gesandt hat: Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu dem johanneischen*

Sendungsformeln zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie (EH 23/7; Berna: Peter Lang, 1972); **E. J. Schnabel,** *Early Christian Mission* (2 vols.; Downers Grove, IL: InterVarsity Press; Leicester: Apollos, 2004); **F. Wilk,** *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker* (BZNW 109; Berlín: de Gruyter, 2001).

E. J. Schnabel

MOISÉS

Junto con *Abraham, Moisés es el personaje más reconocido en el AT y los escritos del judaísmo del Segundo Templo. Las treinta y ocho ocasiones en las que se le menciona en los cuatro Evangelios se refieren a él como el personaje más destacado del antiguo Israel. Jesús creció y predicó la irrupción del *reino de Dios en un mundo definido y dominado por Moisés y su *ley.

1. Moisés en el Antiguo Testamento y los escritos del Segundo Templo
2. Moisés en los cuatro Evangelios
3. Conclusiones

1. Moisés en el Antiguo Testamento y los escritos del Segundo Templo.

Tanto en el AT como en el período del Segundo Templo el centro principal de atención recae sobre los aspectos profético y legislativo de la figura de Moisés. El Pentateuco describe a Moisés como el incomparable profeta escogido por Dios a quien se le concede un acceso singular a Dios (Ex 33:19, 23; Nm 12:8; Dt 34:10–12). Ocasionalmente se le presenta como «haciendo las veces de Dios» a otras personas (Ex 4:16; 7:1). Su misión es conducir a Israel y servir como mediador entre Israel y Dios (Dt 5:5). Se le representa como el promulgador e intérprete de la voluntad divina. Con vistas a guiar a Israel después de Moisés, Dios promete levantar un profeta como Moisés a quien el pueblo debería escuchar (Dt 18:15, 18). Se establece así una tradición profética con unas expectativas escatológicas, e incluso apocalípticas, vinculadas a la persona de Moisés.

En un entorno helenístico se llegó a retratar a Moisés como realeza (e.g., EzTrag. 74–79; Filón, *De Vita Mos.* 1.158, 334; *OrSib* 11:38–40; cf. Ex 4:20; Dt 33:5), el inventor del alfabeto (Eup, frag. 1) y fundador de las culturas egipcia y griega (Artap, frag. 3). Es el humano e israelita perfecto (Josefo, *Ant.* 2:229; cf. Nm 12:3), un ingenioso comandante

militar (Josefo) y un príncipe entre los filósofos (e.g., 4 Mac 2:17; 9:2; 17:19; 18:18; Filón, *De Vita Mos.* 2.2). A él se le atribuyen más escritos de revelaciones, en los que su ficticia autoría garantiza su validez (e.g., *Jubileos*; *Ascensión de Moisés*; apócrifos de Moisés en los escritos de Qumrán [e.g., 1Q29; 2Q21; 4Q375; 4Q376; 4Q377; 4Q378; 4Q379; 4Q388; 4Q389; 4Q390]).

Los escritos judíos del Segundo Templo generalmente presentan a Moisés como promulgador y mediador de la ley (e.g., 1 Esd 1:6, 11; 5:49; 7:6, 9; 8:3; Eclo 24:3; *AsMo* 1:14; 3:12). La ley se convirtió en «la ley de Moisés» (e.g., LXX [Teod.] Dn 9:13; Sus 3, 62; Josefo, *Antigüedades de los judíos*), y Moisés en el legislador (e.g., 2 Mac 7:30; *Arist* 131–170). Comoquiera que la ley a menudo se identificaba con la sabiduría (e.g., Eclo 24:3, 8, 23), Moisés llegó a ser considerado como el escogido que recibió «la ley de la vida y el conocimiento» (Eclo 45:1–5; cf. Ex 19:16–21). La comunidad de Qumrán convocó al arrepentimiento y el regreso a la ley de Moisés (e.g., 1QS V, 8; 4Q504).

Algunas veces se representa a Moisés como una figura cuasi divina (e.g., Eclo 45:2, 5; *1 En.* 89:16) a quien se le permitió sentarse en el trono de Yahvé (EzTrag. 73–79; cf. Ex 7:1). Sin embargo, normalmente aparece como el profeta por excelencia (e.g., *AscIs* 5:1–13; *As. De Vita Mos.* 11:16; PsFilón 53:2, 8–10; Filón, *Mut.* 103, 125 [*archiprophētēs*]) o como sacerdote (cf. 4Q504 1–2 II, 9–10; Filón, *De Vita Mos.* 2.2, 71, 75, 187). En Qumrán Moisés sirvió como prototipo del maestro de justicia (e.g., CD-A VI, 4–7), cuya legitimidad y autoridad derivaban de ser un profeta como Moisés (1QpHab II, 7–8; CD-A VI, 7; cf. Dt 18:15, 18). Otros escritos de Qumrán presentan a Moisés como el verdadero profeta que predice la venida del mesías (4Q175) o lo conciben como alguien que está en la compañía del mesías (1QS IX, 11). En 4Q377 Moisés es dotado del espíritu divino y llamado el «ungido» de Dios (4Q377 2 II, 4), indicando probablemente su condición profética. Moisés era el profeta divino sobre toda la tierra (*AsMo* 11:16) que continuó revelando la voluntad de Dios, incluidas las cosas que habían de acontecer (e.g., *AsMo* 7:1–10:10). En muchas ocasiones, las expectativas de su regreso escatológico o el de un profeta como Moisés (1QS IX, 11; 4Q175 1.5–8; *Dt. Rab.* 3:17; 10:1; *Tg. Neof.* Ex 12:42; cf. Jn 1:21, 25; Hch 3:22; 7:37) estaban basadas en tradiciones que hablaban de que Moisés había sido trasladado al cielo (e.g., Filón, *QG* 1.86; *De Vita Mos.* 2:288–291; Josefo,

Ant. 4.323, 325; 9.28; *Sifré* 357; *Midr. Dt.* 34:5), a pesar del testimonio de Deuteronomio 34:5–6 (e.g., Josefo, *Ant.* 4:326).

2. Moisés en los cuatro Evangelios.

Los Evangelios comparan el papel de Moisés como mediador y promulgador de la voluntad de Dios con la revelación divina de Jesús de Nazaret. El ministerio de Jesús se centró en la interpretación de la *ley mosaica sin cuestionar su validez o criticar la obediencia a ella. Él ofreció nuevas normas de interpretación (e.g., Mc 2:27; 7:15), y su propia proclamación siempre tuvo prioridad sin definir su relación básica con la ley de Moisés.

2.1. El Evangelio de Marcos. Marcos menciona a Moisés en ocho ocasiones (Mc 1:44; 7:10; 9:4, 5; 10:3, 4; 12:19, 26). Moisés aparece como un personaje de la narración únicamente en la *transfiguración (Mc 9:2–10). La mayoría de las referencias tienen que ver con los escritos de Moisés (Mc 1:44; 7:10; 10:3, 4; 12:19, 26), donde se le presenta como una autoridad que representa las leyes religiosas y costumbres sociales de Israel.

2.1.1. Dichos y disposiciones de Moisés. A excepción de Marcos 12:26, todas las referencias a los escritos de Moisés apuntan a disposiciones concretas de «su» ley. Salvo por Marcos 1:44, todas ellas, incluida Marcos 12:26, aparecen en la introducción a citas calificadas como dichos orales o escritos de Moisés (Mc 7:10; 10:3–4; 12:19, 26). Estas sirven mayormente para representar a Jesús como el intérprete superior de la ley que cuestiona la autoridad de sus intérpretes profesionales, los *fariseos y *escribas (Mc 7:1–23; 10:2–12), y los *saduceos (Mc 12:18–27). Los fariseos y los escribas son criticados por poner en primer lugar sus tradiciones exegéticas (Mc 7:9), mientras que las palabras de Moisés tienen la cualidad de ser mandamientos divinos (Mc 7:8–9). Los dichos o disposiciones de Moisés se resaltan positivamente (Mc 7:10; 12:26) o de forma crítica (Mc 10:4–5) o sirven para desencadenar una disputa (Mc 12:19). No obstante, es Jesús quien define el mandamiento de Dios (Mc 7:10), su intención (Mc 10:6–7) y poder (Mc 12:24). Jesús incluso tiene la autoridad de rebatir pasajes importantes de la ley (Mc 7:15; cf. Lv 11–15; Dt 14:3–21).

En Marcos 1:44 se asume la fidelidad de Jesús a Moisés sin reservas. Para completar la *curación del *leproso (Mc 1:40–45), Jesús le pide a

este que cumpla con los ritos de purificación ordenados por Moisés para lograr su reintegración social y religiosa (cf. Lv 14:1–32). La declaración de su sanidad debería probar ante la institución hierática oficial del *judaísmo que la irrupción divina del *reino que lleva a cabo Jesús no transgrede la ley de Moisés.

2.1.2. El relato de la transfiguración. La historia marcana de la transfiguración está integrada en la sección principal del Evangelio (Mc 8:27–10:45), que está formada por una triple enseñanza reveladora de Jesús sobre su identidad, su pasión y resurrección. Todo el pasaje sirve como una introducción al *discipulado, centrándose en los requisitos para seguir a Jesús. Los elementos clave de la transfiguración se narran adoptando el punto de vista de los tres discípulos (Barton), y los acontecimientos se estructuran como una experiencia visionaria y auditiva de los discípulos.

El relato marcano de la transfiguración está moldeado por motivos bíblicos que reflejan las epifanías divinas experimentadas por Moisés y *Elías en el Sinaí (Moisés: Ex 24:1–18; 33:18–23; 34:1–9, 29–35; Elías:1 Re 19:8–18). Estas incluyen los siguientes elementos: un *monte alto (e.g., Ex 24:12, 15; 1 Re 19:8, 11; cf. Mc 9:2); una nube de la presencia divina que cubre el monte (Ex 24:15–18; cf. Mc 9:7); una voz divina procedente de la nube (Ex 24:16; cf. Mc 9:7); el resplandor de la figura central (Ex 34:29–30; cf. Mc 9:3); una respuesta temerosa por parte de quienes observan la escena (Ex 34:30; cf. Mc 9:6); la presencia de tres espectadores (Ex 24:11: Aarón, Nadab, Abiú; cf. Mc 9:2: Pedro, Santiago, Juan); y una referencia a seis días (Ex 24:16; cf. Mc 9:2).

Son varias las interpretaciones que se han ofrecido para explicar porqué Marcos presenta a Elías y Moisés como una pareja (Mc 9:4). (1) Un enfoque tipológico considera que Moisés y Elías son representantes de los escritos bíblicos, «la ley y los profetas». Aunque esta interpretación es muy antigua (e.g., Tertuliano), tanto Moisés como Elías son figuras proféticas, y el hecho de que Marcos coloque a Elías en primer lugar hace que la secuencia de escritos bíblicos sea improbable. (2) Ambos personajes son profetas escatológicos y precursores del Mesías (e.g., Hooker) (para Moisés, véase el apartado 1; para Elías, véase Mal 4:5–6; Eclo 48:10). Esto parece improbable, habida cuenta de que solamente existe un testimonio rabínico de la noción de su regreso escatológico como una pareja (*Dt. Rab.* 3:17; 10:1). (3) Elías y Moisés

son sufridores vicarios prototípicos, de manera que su aparición tiene que ver con las predicciones acerca de la pasión de Jesús en Marcos 9:9–10 (e.g., Harstine). Pero en Marcos 9:2–10 no se trata este asunto (ni siquiera en Marcos 9:9–10), ni existen suficientes pruebas de que estos dos personajes sean prototípicos de los muchos otros justos sufrientes en Israel. (4) Elías y Moisés aparecen como representantes de aquellas personas justas que no murieron sino que fueron admitidas en el cielo (Lee) (para Moisés, véase el apartado 1; para Elías, véase, e.g., 2 Re 2:11–12; Eclo 48:9; *VidPro* 21:15; *ApEsd* 7:6.). Marcos evidentemente concibe a ambas figuras como habitantes de la esfera celestial. (5) Existen varios aspectos en común en las biografías de Moisés y Elías, siendo la principal su encuentro con Dios en el monte Sinaí/Horeb. Aunque se describen de forma diferente en Éxodo 24; 34 y 1 Reyes 19, las tradiciones a veces se veían como paralelas (cf. Eclo 45:5; 48:7; Josefo, *Ant.* 2.264–269; 8.349–352). Así, el relato de la transfiguración está construido para reflejar los relatos de teofanías de la tradición del Sinaí. Ambos profetas fueron escogidos por Dios para una misión de vida y salvación, una misión consumada en el evangelio de Jesús. Por lo tanto, Moisés y Elías representan la voluntad de Dios de salvar, y son testigos de la credibilidad y finalidad del ministerio de Jesús.

¿Por qué los presenta Marcos en el orden en que lo hace: Elías con Moisés (Mc 9:4)? En otros lugares, Marcos presenta a dos personas o grupos de personas añadiendo un segundo al primero con el fin de enfatizar la agrupación o el binomio (cf. Mc 4:10; 8:34). El efecto puede parafrasearse así: primero aparece Elías, y luego incluso Moisés (Heil 1999; 2000). Esto se aclara en Marcos 9:5, donde se invierte la secuencia: «una para Moisés, y otra para Elías».

El mandato divino de escuchar a Jesús (Mc 9:7) posiblemente aluda a la tradición de un profeta como Moisés (Dt 18:15) o al enviado divino de Éxodo 23:20–23. La instrucción a los discípulos de escuchar exclusivamente al Hijo amado da a entender que Jesús sobrepasa a Elías y Moisés, así como a las expectativas escatológicas relacionadas con ellos.

2.2. El Evangelio de Mateo. Mateo menciona a Moisés siete veces. Seis de ellas las toma de Marcos (Mt 8:4; cf. Mc 1:44; Mt 17:3–4; cf. Mc 9:4–5; Mt 19:7–8; cf. Mc 10:3–4; Mt 22:24; cf. Mc 12:19). Mateo 23:2 deriva del material especial de Mateo. Mateo 15:4; 22:31 es un paralelo

de Marcos 7:10; 12:26. Sin embargo, Moisés es sustituido por Dios para subrayar el carácter de revelación divina.

2.2.1. La incuestionable validez de la ley de Moisés. El relato mateano de la curación de un leproso por Jesús (Mt 8:1–4) hace hincapié en la lealtad de Jesús a la ley (Mt 8:4). La observancia de la ley sirve como un testimonio positivo ante las autoridades hieráticas y ante Israel de que Jesús el Mesías sigue fielmente la ley de Moisés.

Los relatos de Mateo 19:3–12; 22:23–33 demuestran una percepción insuficiente de la voluntad de Dios por parte de los fariseos y saduceos. Las disposiciones mosaicas sobre la cuestión de las cartas de divorcio son valoradas como concesiones debido a la dureza de corazón de Israel (Mt 19:8). En cambio, Jesús evalúa el *divorcio basándose en la voluntad de Dios al crear (Mt 19:6–7), que antecede a la ley de Moisés (19:8). El foco no se pone sobre Moisés sino sobre la restricción que imponen los fariseos a la voluntad de Dios, primando sus disposiciones legales frente a la intención de Dios durante la creación.

En Mateo 22:23–33 la negación que hacen los saduceos de la *resurrección de los muertos es refutada por Jesús. Mientras los saduceos no pueden valorar adecuadamente la Escritura ni el poder de Dios (Mt 22:29), Jesús ofrece una visión de la voluntad última de Dios sin abandonar la ley de Moisés.

Mateo no cuestiona la *autoridad de los escribas y fariseos, que se sientan en la cátedra de Moisés (Mt 23:2; cf. *Pirqe R. El.* 1:7), probablemente una silla para enseñar situada cerca del arca de la Torá en las sinagogas. La «cátedra de Moisés» simboliza la autoridad y competencia de los escribas y fariseos para interpretar la ley. Según Jesús, esta autoridad, aunque legítimamente suya (Mt 23:3), está seriamente dañada por su falta de consideración por la justicia, la misericordia y la fe (Mt 23:23). No puede servir como modelo de fidelidad a la ley de Moisés (Mt 5:20).

Las referencias de Mateo a Moisés y «su» ley corroboran la enseñanza de Jesús. Este no pretende abolir la tradición bíblica de Israel (Mt 5:17), ya que la ley de Moisés sigue siendo válida y efectiva hasta el final (Mt 5:18). La enseñanza de Jesús prohibe la anulación de sus disposiciones legales (Mt 5:19). Jesús cumple la ley (Mt 5:17) revelando su intención intrínseca, una justicia que excede la justicia de los principales partidos de Israel (Mt 5:20, 47).

2.2.2. El relato de la transfiguración. El relato mateano de la transfiguración (Mt 17:1–9) cumple dos propósitos. En primer lugar, revela «la legitimidad de la filiación divina de Jesús como revelador escatológico de la voluntad de Dios para el pueblo de Dios» (Barton). Segundo, se centra en la cuestión del discipulado, dándole así un impulso eclesiológico.

Mateo sigue la estructura de Marcos, con algunos cambios significativos. Lo primero es que la descripción de la transfiguración de Jesús se amplía con el motivo de su rostro resplandeciente (Mt 17:2), que evoca la piel radiante de Moisés (Ex 34:29–30; Filón, *De Vita Mos.* 2.70). Este vínculo con el Sinaí no es ninguna sorpresa, ya que todo el relato de Mateo está formado con «imaginería mosaica» (Allison; Baxter). En segundo lugar, la aparición de Moisés y Elías se narra adoptando la secuencia que cabría esperar de sus nombres: «Moisés y Elías» (Mt 17:3). Cualquier alusión a que representan «la ley y los profetas» sigue siendo cuestionable. Otros lo explican como la representación de una cristología mosaica mateana más amplia, en la que Jesús aparece como «un Moisés más grande» (Allison; A. D. A. Moses). Si bien Mateo indudablemente se inspira en el tema de Jesús como alguien mayor que sus predecesores en la historia de la salvación (Mt 12:6, 41–42), es dudoso que esta frase conlleve la idea elaborada de una cristología mosaica. Una tercera interpretación considera a Moisés y Elías como habitantes de la esfera celestial (Barton; Lee). Su aparición junto a Jesús enfatiza su condición transfigurada y ofrece un atisbo de la vida escatológica que aguarda a todos los creyentes justos. El hecho de que Mateo describa la nube divina como una nube de luz (Mt 17:5) enlaza con los justos (Mt 13:43) y con el *ángel junto a la tumba (Mt 28:3). Por lo tanto, la transfiguración revela la gloria futura de Jesús como Hijo del Hombre celestial (Mt 16:27), un futuro que es el preludio del destino escatológico positivo de todos sus seguidores (Mt 22:11–14; 25:31–46).

2.3. El Evangelio de Lucas. El Evangelio de Lucas muestra un considerable interés en la figura y los escritos de Moisés (mencionados diez veces en Lucas y diecinueve en Hechos). La atención se centra sobre todo en el testimonio de Moisés y sus escritos sobre la revelación final de Dios en Jesucristo.

2.3.1. Moisés y sus escritos como mediación de la voluntad de Dios. Cinco de las referencias a Moisés tienen su origen en el material especial

de Lucas (Lc 2:22; 16:29, 31; 24:27, 44). Las otras cinco tienen paralelos sinópticos (Lc 5:14; 9:30, 33; 20:28, 37). El relato del nacimiento y la infancia de Jesús sirve como preludio cristológico a su ministerio. Sus padres se presentan como judíos piadosos que actúan conforme a la ley de Moisés (Lc 2:22–24), demostrando así su cumplimiento de la voluntad de Dios. El propio Jesús actúa del mismo modo, tal como se ve en la historia de la curación del leproso (Lc 5:12–16). Para que la curación concluya exitosamente, es necesario obedecer los requisitos de la ley mosaica (Lc 5:14).

La mayor parte de los demás casos en que aparece Moisés se hace referencia a sus escritos. La totalidad de las Escrituras de Israel queda reflejada en la frase «Moisés y todos los profetas» (Lc 24:27; cf. Lc 24:44). Estas Escrituras dan fe de la credibilidad de la misión divina de Jesús. La historia de Jesús del rico y Lázaro (Lc 16:16–31) también se refiere a «Moisés y los profetas» (Lc 16:29, 31). Aborda la riqueza material y sus fatales consecuencias escatológicas para aquellos que idolatran la riqueza e ignoran las necesidades básicas de los indigentes (véase RICOS Y POBRES). Esta es una grave violación de la voluntad de Dios tal como se encuentra en Moisés y los profetas (Lc 16:29).

Moisés aparece en dos ocasiones en el relato lucano de la controversia de Jesús con los saduceos. Lucas 20:28 presenta la disposición del matrimonio levirático citada por los saduceos. Jesús simplemente refuta su postura (Lc 20:34–38), omitiendo cualquier crítica a una interpretación equivocada de la ley mosaica por parte de los saduceos (Lc 20:34; cf. Mt 22:29; Mc 12:24). La autoridad de Jesús para interpretar la voluntad de Dios queda reforzada por el propio razonamiento teológico de Moisés. Los saduceos, con su lealtad exclusiva a la ley de Moisés, son refutados por el propio Moisés.

2.3.2. El relato de la transfiguración. La historia lucana de la transfiguración (Lc 9:28–36) hace las veces de preludio al relato del viaje (Lc 9:51–19:48). Lucas se basa en Marcos pero, al igual que Mateo, reelabora partes significativas. Primero, la ropa blanca y resplandeciente de Jesús enfatiza su afiliación al mundo celestial (e.g., *1 En.* 71:1) más que su relación con Moisés (Ex 34). Segundo, la aparición de Moisés y Elías, con su atuendo y gloria celestiales, es solamente para beneficio de Jesús, ya que los discípulos están «rendidos de sueño» (Lc 9:32) (Harstine). La propia gloria de Jesús prefigura su resurrección y parusía

(cf. Lc 9:26; 21:27; 24:26). Moisés y Elías hablan sobre el futuro «éxodo» de Jesús en Jerusalén (Lc 9:31): esto es, su resurrección y ascensión. El término *exodos* («partida») (véase Reid) es un eco de cuando Moisés sacó a Israel de Egipto para llevarlo a la tierra prometida y refleja la continuidad existente entre el antiguo éxodo y el nuevo (O'Toole).

La «partida» de Jesús se presenta como un logro que incluye el aspecto del cumplimiento predicho en la Escritura (Lc 18:31–33; 24:27, 44–46). Deja un margen para la suposición de que Moisés y Elías son concebidos como representantes de las Escrituras sagradas de Israel: esto es, la ley (de Moisés) y los profetas (Bovon). Sin embargo, su presencia también relaciona su misión con la misión divina de Jesús (Lee; Harstine). Del mismo modo que tanto Moisés como Elías revelaron la voluntad de Dios, así también lo hace Jesús (Lc 9:35; cf. Dt 18:15). Lucas resalta fundamentalmente una «continuidad básica» (Lee) entre la misión divina de Moisés y Elías y la de Jesús. Ahora bien, solo Jesús es el Hijo de Dios, el escogido (Lc 9:35). Dado que solamente Jesús se queda con los discípulos (Lc 9:36), de aquí en adelante Jesús será el único mediador, intérprete y maestro de la voluntad salvífica de Dios (Croatto). En último término, es el Jesús resucitado quien interpretará los escritos de Moisés y los profetas para explicar su «éxodo» a los discípulos (Lc 24:27, 44–46).

2.4. El Evangelio de Juan. La mayor parte de las trece referencias de Juan a Moisés tienen que ver con la ley divina mediada o «escrita» por Moisés (Jn 1:17, 45; 5:45–46; 7:19, 22 [2x], 23; 8:5) o con su autoridad religiosa en Israel (Jn 9:28–29). Dos de ellas marcan ciertos eventos en su vida (Jn 3:14; 6:32). A menudo se piensa que el Evangelio de Juan refleja una enérgica disputa entre una comunidad joánica judeocristiana y un *judaísmo en plena reorganización tras el año 70. Ser un discípulo de Moisés y de Jesús al mismo tiempo ya no era posible (Jn 9:28). Como una de las partes en este conflicto, el Evangelio de Juan reclama a Moisés y las tradiciones religiosas de Israel. Como consecuencia, este Evangelio nunca trata de refutar la autoridad religiosa de Moisés y su papel como mediador de la ley divina; sin embargo, en repetidas ocasiones compara a Moisés con Jesús (Lierman).

El prólogo de Juan (Jn 1:1–18) corrobora que la ley fue dada por Dios a través de Moisés (Jn 1:17a; cf. Jn 7:19, 22). No obstante, no tiene poder salvífico. Solo Jesús, el Logos encarnado, tiene este poder (Jn

1:17b). Así pues, el solo propósito de Moisés, su ley y sus escritos es el de dar testimonio de Jesús. Sin citar los escritos de Moisés, el Evangelio de Juan sostiene que todas las esperanzas escatológicas de salvación compendiadas en las Escrituras que Moisés «escribió» (Jn 1:45; 5:46–47) se cumplen definitivamente en Jesús (Jn 1:45). Este Evangelio pone al descubierto el nuevo papel de Moisés y su ley insertándolo en una disputa cada vez más intensa entre Jesús y diversos adversarios judíos (Jn 5:1–10:42) (véase Schapdick). En estos debates se rechaza el uso de la ley como una norma de interpretación para juzgar la misión divina de Jesús (Jn 7:23; 9:16, 24, 29). Además, las actividades de Moisés para garantizar la supervivencia de Israel en el desierto no aportan ningún criterio para evaluar la revelación salvífica de Jesús (Jn 6:31–33). De hecho, una lectura correcta de las Escrituras de Israel revela que Moisés escribió acerca de Jesús (Jn 5:46). Cualquiera que no coincide con este hecho demuestra incredulidad y será acusado por el propio Moisés (Jn 5:45). Tales intérpretes de la ley es posible que se consideraran a sí mismos discípulos de Moisés (9:28), pero en tanto que no aceptan la misión divina de Jesús están demostrando que no lo son. El contenido concreto de la ley solamente se menciona cuando la legitimidad de las afirmaciones reveladoras de Jesús requieren de una justificación (Jn 7:20–24 [sábado, circuncisión]). Encontramos una pequeña excepción en Juan 8:5, un pasaje que casi con toda seguridad no formaba parte del Evangelio original (Jn 7:53–8:11). El episodio describe la autoridad de Jesús para objetar a un castigo prescrito en la ley (lapidación) en relación con el pecado de adulterio (véase Lv 20:10). Sirve para ilustrar la aceptación de los pecadores por parte de Jesús (Jn 8:7–11). Las referencias a acontecimientos de la vida de Moisés se centran en hechos que sirven para salvar o preservar la vida (véase Ex 16:1–36; Nm 21:4–9), y que no se le atribuyen a él sino a Dios (Jn 3:14; 6:31–33). Esto demuestra que Dios es el único salvador de la vida. El don definitivo de Dios es la vida eterna ligada exclusivamente a Jesús. El ministerio de Moisés a Israel sirve como un antecedente del ministerio de Jesús (Lierman).

3. Conclusiones.

Los Evangelios presentan a Moisés principalmente con fines cristológicos. Los aspectos soteriológicos y escatológicos relacionados

con Moisés se reconfiguran para retratar a Jesús. Moisés y sus Escrituras se convierten en el principal testimonio de la continua voluntad salvífica del Dios de Israel, que adopta su forma definitiva en el evangelio de Jesús. El papel revelador de Moisés en el monte Sinaí afirma el papel revelador de Jesús (Mateo, Marcos, Lucas), la expectativa de un profeta como Moisés afirma la autoridad divina de Jesús (esp. Lucas), y los acontecimientos de la vida de Moisés describen la salvación ofrecida en Jesús y su misión (Juan). Por último, la admisión de Moisés en el cielo (Marcos, Mateo, Lucas) ilustra y valora (Marcos) la condición de un Jesús transfigurado con el objeto de ofrecer un vistazo al futuro mundo de la salvación (Mateo) y presagiar las consecuencias de su misión, pasión, resurrección y ascensión (Lucas).

Véase también ABRAHAM, ISAAC Y JACOB; ELÍAS Y ELISEO; ISRAEL; JUDAÍSMO COMÚN; LEY; MATEO, EVANGELIO DE; MONTAÑA Y DESIERTO; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; TRANSFIGURACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **A. del Agua,** «The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9:2–8 par)», *NTS* 39 (1993) 340–54; **D. C. Allison,** *The New Moses: A Matthean Typology* (Mineápolis: Fortress, 1994); **S. C. Barton,** «The Transfiguration of Christ according to Mark and Matthew: Christology and Anthropology», en *Auferstehung—Resurrection: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity; The Fourth Durham-Tubinga Research Symposium (Tubinga, September, 1999)*, ed. F. Avemarie y H. Lichtenberger (WUNT 135; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001) 231–46; **W. Baxter,** «Mosaic Imagery in the Gospel of Matthew», *TJ* 20 (1999) 69–83; **F. Bovon,** *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, trad. C. M. Thomas, ed. H. Koster (Hermeneia; Mineápolis: Fortress, 2002) - existe edición castellana: El Evangelio según san Lucas (Salamanca: Sígueme, 1995); **J. S. Croatto,** «Jesus, Prophet Like Elijah, and Prophet-Teacher Like Moses in Luke-Acts», *JBL* 124 (2005) 451–65; **M. D. Goulder,** «Elijah with Moses, or, a Rift in the Pre-Markan Lute», en *Christology, Controversy, and Community: New Testament Essays in Honour of David R. Catchpole*, ed. D. G. Horrell y C. M. Tuckett (NovTSup 99; Leiden: E. J. Brill, 2000) 193–208; **S. Harstine,** *Moses as a Character in the Fourth Gospel: A Study of Ancient Reading Techniques* (JSNTSup 229; Londres: Sheffield Academic Press, 2002); **J. P. Heil,** «A Note on “Elijah

with Moses" in Mark 9:4», *RB* 80 (1999) 115; ídem, *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and the Function of Mark 9:2–8, Matthew 17:1–8, and Luke 9:28–36* (AnBib 144; Roma: Pontifical Biblical Institute Press, 2000); **M. D. Hooker,** «"What Doest Thou Here, Elijah?" A Look at St. Mark's Account of the Transfiguration», en *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of G. B. Caird*, ed. L. D. Hurst y N. T. Wright (Oxford: Oxford University Press, 1987) 59–70; **S. S. Lee,** *Jesus' Transfiguration and the Believer's Transformation: A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings* (WUNT 2/265; Tubinga: Mohr Siebeck, 2009); **J. Lierman,** *The New Testament Moses: Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion* (WUNT 2/173; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004); **A. D. A. Moses,** *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy* (JSNTSup 122; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); **C. R. Moss,** «The Transfiguration: An Exercise in Markan Accommodation», *BibInt* 12 (2004) 69–89; **R. F. O'Toole,** «The Parallels between Jesus and Moses», *BTB* 20 (1990) 22–29; **B. E. Reid,** *The Transfiguration: A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28–36* (CahRB 32; París: Gabalda, 1993); **S. Schapdick,** «Religious Authority Re-Evaluated: The Character of Moses in the Fourth Gospel», en *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, ed. A. Graupner y M. Wolter (BZAW 372; Berlín: de Gruyter, 2007) 181–209; **D. Zeller,** «Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund der Verwandlung Jesu (Markus 9:2–8)», en *Authenticating the Activities of Jesus*, ed. B. Chilton y C. A. Evans (NTTS 28/2; Leiden: E. J. Brill, 1999) 303–21.

S. Schapdick

MONTAÑA Y DESIERTO

En los Evangelios los hechos geográficos son vehículos de ideas literarias y teológicas. Lo que importa principalmente no es en qué montaña o en qué parte del desierto aconteció un determinado evento, sino más bien la importancia *tipológica o simbólica de un lugar dado.

1. Montaña
2. Desierto

1. Montaña.

La mayoría de los montes que aparecen en los Evangelios tienen un significado teológico porque están relacionados con (1) el Sinaí; (2) la

especulación acerca de Sion; o (3) la profecía escatológica de Zacarías 14:4 sobre el monte de los Olivos.

1.1. Terminología. En la LXX y Josefo *to oros* puede significar no solo «(el) monte» sino también «cordillera» o «zona montañosa». Pero «(el) monte» es la acepción más habitual de la expresión griega, y dado que existen otras palabras disponibles para referirse a una «cordillera» o «zona montañosa», y que en varios textos evangélicos *to oros* se refiere necesariamente a «(el) monte» (e.g., Mt 5:14; 17:1), parece que lo mejor es traducir *to oros* sistemáticamente por «(el) monte».

1.2. Trasfondo judío. En la literatura judía se asocia a las montañas con diversos temas, entre los que se encuentran el poder (Jr 51:25; Dn 2:45), la revelación (*Jub.* 1:2–4; *2 Bar.* 13:1), la antigüedad (Job 15:7; Prov 8:25;), la eternidad (Gn 49:26; Sal 125:1) y la religión pagana (Is 14:13; 16:12). Pero el factor más importante es que varias montañas fueron escenario de teofanías o desempeñaron un papel esencial en la historia de la salvación, como atestiguan los nombres «Moria», «Nebo/Pisga», «Carmelo» y, especialmente, «Sinaí» y «Sion». En torno a estos dos últimos lugares se reunieron una serie de motivos relativamente bien definidos (Sinaí: *Moisés, desierto, entrega de la ley; Sion: monarquía, *Jerusalén, *templo, inviolabilidad).

Mientras que el Sinaí solo aparece ocasionalmente en material relacionado con los últimos tiempos (e.g., en *1 En.* 1:4 es el lugar del juicio futuro, y en *Liv. Pro. Jr.* 11–19 el arca y los santos se reunirán en Sinaí, donde serán protegidos), Sion destaca en la escatología judía. En el AT y otros lugares, Sion será el lugar en que se congregue Israel (Jr 31:1–25; Tob 14:5–7), la meta de la peregrinación de los gentiles (Is 2:2–3; Zac 2:6–12), el lugar desde el que será promulgada la Torá escatológica (Is 2:2–3; Miq 4:2), el punto en que tendrá lugar la entronización de Dios o de su representante (Miq 4:6–7; *SalSl* 17:21–46) y el hogar del nuevo templo (*Jub.* 1:29).

1.3. Ministerio de Jesús. Los siguientes textos evangélicos sitúan a Jesús en un monte: Mateo 4:8; 5:1; 14:23 // Marcos 6:46; Mateo 15:29; 17:1 // Marcos 9:2; Lucas 9:28; Mateo 21:1 // Marcos 11:1; Mateo 24:3 // Marcos 13:3; Mateo 26:30 // Marcos 14:26; Lucas 22:39; Mateo 28:16; Marcos 3:13 // Lucas 6:12; Marcos 5:5, 11 // Lucas 8:32; Lucas 4:29; 21:37; Juan 6:3, 15; 8:1. La tradición cristiana ha tratado reiteradamente de identificar los diversos montes anónimos que

aparecen en estos textos (e.g., se ha pensado que la transfiguración de Jesús tuvo lugar en el monte de los Tabor). Sin embargo, no es posible relacionar más que unos pocos acontecimientos con montes conocidos, al menos con una cierta probabilidad. Los Evangelios identifican explícitamente solo tres montañas: el monte de los Olivos (e.g., Mc 11:1; 13:3; 14:26), la colina sobre la que estaba situada Nazaret (Lc 4:29) y el monte de los Gerizim (Jn 4:20–21).

Habida cuenta de la regularidad con que la tradición evangélica, en todas sus corrientes (Marcos, Q, M, L, Juan), presenta a Jesús en un monte, esta relación debe aceptarse como histórica. Tal vez Jesús se retiró en ocasiones a las montañas, que solían ser lugares desiertos, en busca de soledad. También es posible que las montañas tuvieran alguna relevancia simbólica o teológica en su propia mente, aunque no se puede aventurar nada concreto en este sentido.

1.4. Paralelismos con el Sinaí. En consonancia con la convicción de que Jesús cumplió el oráculo de Deuteronomio 18:15, 18 (cf. Hch 3:22–23), los autores de los Evangelios y aquellos que transmitieron la tradición antes que ellos establecieron paralelismos entre Jesús y Moisés. De este modo, Sinaí hizo sentir su presencia. Por ejemplo, en Mateo 17; Marcos 9; Lucas 9 Jesús se transfigura en «un monte alto». Esto nos recuerda el Sinaí. Según se creía, el Sinaí era «alto» (Filón, *De Vita Mos.* 2.70; Josefo, *Ant.* 3.76), y hay numerosos paralelos entre Marcos 9:2–9 par. y las tradiciones acerca de Moisés en el Sinaí (véase esp. Ex 24; 34). Tanto Jesús como Moisés se transfiguraron mediante la luz, ambos fueron acompañados por un selecto grupo de tres personas, y los dos subieron al séptimo día. Además, ambas transfiguraciones se relacionaron con el descenso de una nube y en los dos casos una voz salió desde dentro de esa nube, y quienes vieron la figura radiante tuvieron miedo. Es más, Moisés y Elías, que aparecieron y conversaron con el Jesús transfigurado (véase TRANSFIGURACIÓN), son los dos únicos personajes del AT de quienes se dicen que hablaron con Dios en el Sinaí. Es obvio que la historia evangélica se contó de tal manera que recordara la teofanía del Sinaí (y esto se aplica a los tres relatos sinópticos).

Mateo 5:1 («…subió al monte; y sentándose…») y Mateo 8:1 («Cuando descendió Jesús del monte…») también son iluminados por el Sinaí. No solo el enunciado de las frases griegas se parece a textos

veterotestamentarios que hablan de Moisés (e.g., la versión de la LXX de Ex 19:3; 32:1; 34:29; Dt 9:9), sino que el *Sermón del Monte también sigue una serie de acontecimientos que cuenta con paralelos muy cercanos en la historia de Moisés, tal como sabemos por las Escrituras, Josefo y otras fuentes (e.g., la profecía del salvador de Israel, las dudas de un padre sobre el embarazo de su mujer, la matanza de niños judíos por un malvado rey gentil, un retorno del exilio después de que aquellos que buscaban matar al salvador hayan fallecido, el paso de las aguas/bautismo [cf. 1 Cor 10:1–5], la tentación en el desierto durante cuarenta años/días); y en algunos textos judíos Moisés se sienta en el Sinaí (EzTrag. 67–82; *b. Meg.* 21a-b; *b. Sotah* 49a; la idea está basada en una posible traducción del TM de Dt 9:9: «y me senté en el monte durante cuarenta días y cuarenta noches»). Evidentemente el Sermón del Monte es una especie de equivalente a la entrega de la ley en Sinaí.

Juan 6:3 dice: «Entonces subió Jesús a un monte, y se sentó allí con sus discípulos» (cf. Jn 6:15, donde Jesús está solo en el monte; esto recuerda a Ex 24:2; 34:3, LXX). Este versículo, que tanto recuerda a Mateo 5:1–2 y sus paralelos veterotestamentarios, encabeza un capítulo repleto de correlaciones explícitas entre Jesús y Moisés. Así pues, aquí también Jesús en el monte es como Moisés en Sinaí. De esta forma queda claro que Jesús cumplió las expectativas escatológicas del judaísmo, según el cual el último redentor (el Mesías) será como el primero (Moisés) (véase también ¿Mc 3:13?).

1.5. Tipología de Sion. En Mateo 15:29 Jesús asciende y se sienta en un monte (cf. Mt 5:1–2). Este monte es un lugar de reunión, sanidad y alimentación. Además, puede que Mateo 15:30–31 aluda a Isaías 35:5–6, parte de una profecía escatológica acerca de Sion (cf. Orígenes, *Comm. Matt.* 11.18). Todo esto sugiere una tipología del monte de los Sion (véase Donaldson). Según las expectativas judías, Sion es el lugar de la congregación escatológica de Israel (véase el apartado 1.2), un lugar de sanidad (Is 35:5–6; cf. Miq 4:6–7) y donde tendrá lugar la fiesta mesiánica (Is 25:6–10; *Pesiq. Rab.* 41.5). Mateo 15:29–38 al parecer interpreta el ministerio de Jesús como el cumplimiento de las esperanzas judías sobre Sion.

¿Qué relación tiene esto con el hecho de que en otros lugares de Mateo el motivo del monte esté tan claramente vinculado al Sinaí (véase el apartado 1.4)? Ya en el AT Sinaí y Sion están estrechamente

relacionados, como vemos en el Salmo 68, y lo mismo se puede decir también de la tradición judía posterior (e.g., *Liv. Pro. Jr.* 11–19; *Tg. Neof.* Ex 4:27; *Midr. Bab.* Sal 68:9). Un texto clave en este sentido es Isaías 2:2–3, que incluye la frase «de Sion saldrá la ley (Torá)». Aquí el monte de los Sion funciona como el Sinaí escatológico, el monte de la ley. A la vista de ello, los paralelos entre Sinaí y Sion no deberían enfrentarse. Los dos van unidos de la mano. Ambos hacen de Jesús el equivalente escatológico de Moisés.

A veces se afirma que Mateo 5:14 («una ciudad asentada sobre un monte no se puede esconder») tiene en mente la Sion escatológica o la nueva Jerusalén. Se esperaba que Sion fuera levantada hasta muy alto y diera luz a todo el mundo (Is 2:2–4; 60:1–22; *OrSib* 5:420–23). Pero la referencia no es segura. El versículo se puede entender perfectamente sin referencia a una ciudad determinada, y el texto carece de un artículo determinado («una ciudad»). Además, el paralelo en Mateo 5:15 (uno no esconde una luz, sino que la pone en lo alto) va en contra de la propuesta, ya que cualquier lámpara valdría.

1.6. El monte de los Olivos. Zacarías 14:4 dice: «Y se afirmarán sus pies en aquel día sobre el monte de los Olivos… y el monte de los Olivos se partirá por en medio, hacia el oriente y hacia el occidente». Esta profecía escatológica hace que la elección de Jesús del monte de los Olivos como lugar para su discurso escatológico (Mc 13 par.) resulte especialmente adecuada (nótese también Hch 1:11, que relaciona la parusía con el monte de los Olivos). Es posible que también se haga alusión a la profecía de Zacarías en Marcos 11:23, según el cual la fe auténtica puede echar «este monte» al mar. En su contexto, Marcos 11:23 podría aludir al monte de los Olivos (cf. Mc 11:1) y por lo tanto a Zacarías 14:4, que prevé que ese monte se parta por la mitad (alternativamente, el versículo, que curiosamente recuerda a Homero, *Od.* 5.480–85, donde los cíclopes literalmente arrojan al mar una montaña, podría aludir también a la destrucción del monte de los del Templo, sobre el que se encuentra Jesús mientras habla).

Mateo 27:51–53 podría también inspirarse en Zacarías 14:4–5 (interpretado, como en el Targum y *Did* 16:6–7, como una profecía de la resurrección). En ambos textos se produce una resurrección de los muertos inmediatamente fuera de Jerusalén, tiene lugar un terremoto (se utiliza el mismo verbo, *schizō* [«partir»] en la forma pasiva) y a los

resucitados se les llama *hoi hagioi* («los santos»). Incluso hoy día, la ladera occidental del monte de los Olivos está cubierta de tumbas judías debido a la creencia, inspirada por Zacarías 14:4–5, de que en el día final el Mesías regresará a ese lugar, donde comenzará la *resurrección.

1.7. Una función literaria en Mateo. El monte en Mateo 4:8 (en el paralelo lucano, que presumiblemente sigue a Q, no hay ningún monte) cumple una función literaria. Relaciona una escena próxima al comienzo del Evangelio con la conclusión del mismo. En Mateo 4:8 el diablo (véase DEMONIO, DIABLO, SATANÁS), en un monte, le ofrece a Jesús, que todavía tiene que sufrir y morir, todos los reinos del mundo. Pero en Mateo 28:16–20, de nuevo sobre un monte, Jesús, que ha sido crucificado, declara tener toda la autoridad en el cielo y en la tierra. La lección, que queda clara con la inserción redaccional mateana de un monte en ambas escenas, es que solo tras la pasión, y solo de manos de Dios, puede Jesús aceptar la legítima autoridad.

2. Desierto.

El desierto es significativo principalmente por su relación con el tema de un nuevo éxodo.

2.1. Terminología. En los Evangelios *hē erēmos* se refiere a un lugar abandonado o sin cultivar, no necesariamente a un desierto. En la LXX la palabra traduce varios equivalentes hebreos, entre los que se encuentran *midbār*, *ʿărābâ* y *negeb*, términos que tienen diferentes matices en su significado.

2.2. Trasfondo judío. La ley fue entregada en el desierto del Sinaí, y la entrada a la tierra prometida fue precedida por la travesía de Israel por el desierto. Por lo tanto, a pesar de la tradición de desobediencia y murmuración en el desierto, y del hecho de que no hay en el AT un ideal sobre la vida nómada o el desierto, el tiempo pasado en el desierto en ocasiones se describe en términos elogiosos (e.g., Is 63:11–14). Por otra parte, llegó a sostenerse la idea de que un regreso al desierto y un segundo éxodo anunciarían la llegada de la era mesiánica, y las bendiciones de la nueva era se trasladaron al período de la travesía, y viceversa: desarrollos estos no del todo antinaturales, puesto que el desierto había sido un lugar de revelación y donde se había constituido Israel. Los textos pertinentes incluyen Isaías 35:1–2; 40:3–5; Ezequiel 20:33–44; Oseas 2:14–23; 1QS VIII, 12–16; Apocalipsis 12:6, 13–14.

Que la expectativa de un regreso al desierto se podía tomar de manera literal queda demostrado por la actividad de los judíos de Qumrán (decidieron vivir en el desierto en cumplimiento de Is 40:3–4) (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO), por el comportamiento de ciertos denominados *profetas (Josefo, *Bell.* 2.259, 261; 6.351; 7.438) y por la advertencia de Mateo 24:26.

2.3. Ministerio de Jesús. Jesús, al igual que *Juan el Bautista (Mt 11:7; Mc 1:3–4; Lc 7:24; Jn 1:23), pasó tiempo en el desierto (Mt 4:1 // Mc 1:12; Lc 4:1; Mt 14:13, 15 // Mc 6:31–32, 35; Lc 9:12; Mc 1:35 // Lc 4:42; Mc 1:45 // Lc 5:16; Jn 11:54). La motivación para apartarse puede que fuera simplemente, o sobre todo, el deseo de escapar de vez en cuando de las multitudes y de las demandas del ministerio. Esto concordaría con la tradición que afirma que los retiros de Jesús al desierto eran ocasiones para la oración (Mc 1:35; Lc 5:16).

2.4. Nuevo éxodo. El tema del regreso al desierto en cumplimiento de las expectativas escatológicas domina Marcos 1:1–13. Juan habita en el desierto y desde allí llama a *Israel a ser bautizado. Él es el cumplimiento de Isaías 40:3 [LXX] (una voz que clama en el desierto). Jesús mismo aparece por primera vez en el desierto y allí sufre la tentación. Además, dos de los tres textos veterotestamentarios que se combinan en Marcos 1:2–3 (Ex 23:20; Mal 3:1; Is 40:3) tienen que ver con la tradición sobre el desierto (Ex 23:20 versa sobre un guardián angélico y dirección para el desierto, e Is 40:3 se refiere explícitamente al desierto). Esta atención concentrada en el desierto significa que la historia de Jesús comienza como un segundo éxodo. El comienzo y el fin son un reflejo el uno del otro (cf. 1 Cor 10:1–5).

El tema parece continuar en Marcos 6:30–44, donde Jesús en el desierto ofrece descanso (cf. Dt 3:20; 12:9–10) y alimenta a la gente (cf. Ex 16; Nm 11). Aquí pueden observarse algunos otros paralelos entre Jesús y Moisés (e.g., Mc 6:34 recuerda a Nm 27:17), y uno sospecha que Marcos pretendió que Marcos 6:30–44 trajera a la mente Éxodo 16; Números 11: como Moisés, Jesús alimentó a Israel en el desierto (que el propio Jesús tuviera pensamientos parecidos es una posibilidad real [véase McKnight]).

Que Mateo y Lucas vieran el tema de un nuevo éxodo en la alimentación de los cinco mil ya no está tan claro. Sin embargo, en Juan 6:31, 49, en un discurso que sigue a la alimentación milagrosa, se hace

referencia a que Israel comió maná «en el desierto» (cf. Jn 3:14). Es cierto que el cuarto Evangelista sitúa la alimentación cerca de un monte (Jn 6:3), no «en el desierto». Pero Juan 6:3 alude a Sinaí (véase el apartado 1.4), Sinaí y el desierto tenían una estrecha vinculación («el desierto del Sinaí» era una frase hecha), y en algunos contextos «la montaña» y «el desierto» eran casi intercambiables (obsérvese Mt 18:12 // Lc 15:4). De modo que al parecer la historia de Juan 6 tiene lugar en el desierto, y la referencia explícita al desierto en Juan 6:31, 49 quiere decir que el tema del retorno escatológico al desierto está presente.

Ya hemos notado (véase el apartado 1.4) que Mateo 1–8 establece bastantes correlaciones entre la historia de Moisés y el éxodo y la historia de Jesús. Aquí podemos fijarnos en que el tiempo que Israel pasó en el desierto tiene su paralelo en Mateo 3–4, donde Jesús en el desierto pasa por las aguas del *bautismo y luego se adentra en el desierto para sufrir la *tentación. Una vez más el marco del desierto está al servicio del motivo de un nuevo éxodo.

2.5. El desierto y los demonios. En los relatos de la tentación Jesús se enfrenta a Satanás en el desierto. En Lucas 8:29 se nos dice que el endemoniado geraseno fue llevado al desierto por un demonio. Y en Mateo 12:43–45 y su paralelo, Lucas 11:24–26, el espíritu inmundo que ha sido expulsado «pasa por lugares secos». Estos textos son iluminados por la creencia judía de que el desierto, estando como está más allá de los límites de la sociedad, es la guarida de los malos espíritus (véase Lv 16:10; Is 13:21; *1 En.* 10:4–5; Tob 8:3; 4 Mac 18:8; *2 Bar.* 10:8). Esta idea dominó el ascetismo cristiano posterior.

Véase también JERUSALÉN; JUAN EL BAUTISTA; MOISÉS; SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA; TENTACIÓN DE JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison Jr.,** *The New Moses: A Matthean Typology* (Mineápolis: Fortress, 1993); **T. L. Donaldson,** *Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Theology* (JSNTSup 8; Sheffield: JSOT Press, 1985); **E. S. Malbon,** *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (NVBS; San Francisco: Harper & Row, 1986); **U. Mauser,** *Christ in the Wilderness: The Wilderness Theme in the Second Gospel and Its Basis in the Biblical Tradition* (SBT 39; Londres: SCM Press, 1963); **S. McKnight,** «Jesus and Prophetic Actions», *BBR* 10 (2000) 197–232; **V. Mora,** *La symbolique de la création dans l'Évangile de Matthieu* (LD 144; París: Cerf, 1991); **R. S. Sugirtharajah,** ed., *Wilderness: Essays in Honour of Frances Young* (LNTS

295; Londres: T & T Clark International, 2005); **S. Talmon,** «The "Desert Motif" in the Bible and in Qumran Literature», en *Biblical Motifs: Origins and Transformations,* ed. A. Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966) 31–63.

D. C. Allison Jr.

MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS

Los movimientos revolucionarios fueron una respuesta judía a la injusticia de los opresores de *Israel. Aunque la Revuelta macabea (168/7–164 a. C.) se puede considerar como una importante precursora de los posteriores movimientos revolucionarios judíos, este artículo se centra en los movimiento judíos de resistencia contra el Imperio romano (véase ROMA).

El siglo I A. D. fue una de las épocas más violentas de la historia judía. La caldera de la agitación alcanzó su punto álgido con la destrucción de *Jerusalén por los romanos en el año 70. A su vez, esta estuvo salpicada con el suicidio en masa de las fuerzas rebeldes judías en Masada en el año 74. Sesenta años más tarde, los humeantes rescoldos de esta guerra fueron convertidos en llamas por el líder judío Simeón bar Kojba (o Koziba), que dirigió la Segunda Revuelta contra los romanos en los años 132–35.

1. Hasta la Primera Revuelta
2. La Segunda Revuelta (Bar Kojba)
3. Jesús, los cristianos y los revolucionarios
4. Conclusión

1. Hasta la Primera Revuelta.

Las causas de esta agitación fueron muchas y variadas, pero los siguientes factores contribuyeron a crear un ambiente listo para la revolución: la ocupación militar extranjera, los conflictos sociales, la mala conducta de los funcionarios judíos y romanos, la helenización (véase HELENISMO), los gravosos impuestos (véase ECONOMÍA) y la situación *samaritana. Cuando el ejército romano ocupaba una tierra, se hacía acompañar por miles de civiles (esposas, niños, médicos, comerciantes, etc.). El ejército vivía del país ocupado, robando sus recursos naturales, esclavizando a miembros de su población, violando mujeres y, en general, aterrorizando a sus habitantes. La nobleza de Palestina colaboraba con las fuerzas ocupantes y, a cambio de seguridad personal y riqueza, ayudaba a los opresores de Israel. Esta conjura llevó a conflictos sociales entre *ricos y pobres, leales y desleales, gobernantes y el pueblo (véase Horsley y Hanson).

Con unas condiciones tan difíciles para el judío palestino medio, no es sorprendente que hubiera bastante actividad revolucionaria entre ellos. Esta actividad adoptó distintas formas.

1.1. Bandoleros sociales. En términos generales, el bandolerismo social surge en sociedades agrarias donde los campesinos son explotados por el gobierno o la clase gobernante. Los bandoleros son los «Robin Hood» de la tierra y normalmente su número aumenta en tiempos de crisis económica, hambre, impuestos elevados y alteraciones sociales. El pueblo de la tierra suele ponerse del lado de los bandoleros porque para el pueblo común ellos son defensores de la justicia. Estos forajidos funcionan como símbolos del sentido fundamental de justicia del país y de sus lealtades religiosas básicas.

En 57 a. C. Gabinio, procónsul de Siria, otorgó un mayor poder a la nobleza, poniendo así bajo extrema presión al campesinado. En respuesta, los campesinos se rebelaron, y no fue sino hasta una década más tarde que Palestina pudo gobernarse otra vez a sí misma en la práctica. Por lo tanto, no resulta sorprendente encontrarse con un

aumento del bandolerismo social durante y después de este período de guerra civil y precariedad económica. De hecho, *Josefo informa de que un cierto Ezequías dirigió una banda de forajidos sociales que asaltaron la frontera siria (*Bell.* 1.204–211; *Ant.* 14.159–174). Cuando Herodes (véase DINASTÍA HERODIANA) gobernaba *Galilea capturó y mató a Ezequías y a muchos de sus secuaces. Sin embargo, estas muertes no supusieron el final del bandolerismo social. Años más tarde Herodes todavía estaba tratando de exterminar a los forajidos (*Bell.* 1.304). En 39–38 a. C. Herodes reunió un ejército para que localizara a estos bandoleros sociales con el fin de consolidar su poder como rey cliente de Roma. Josefo observa que había una «fuerza numerosa de forajidos» (*Bell.* 1.303–304). Indudablemente estos bandoleros sociales estaban atacando a la nobleza que estaba coaligada con Herodes. Los forajidos se retiraron a las cuevas que había cerca de Arbela pero eran lo suficientemente fuertes como para continuar hostigando a los nobles y desafiando el control completo de la tierra de Herodes, hasta que este finalmente pudo exterminarlos (*Bell.* 1.309–314).

Dado que las fuentes del reinado tardío de Herodes no contienen referencia alguna a bandoleros sociales, este ataque puede que acabara con ellos, pero se trata de un argumento basado en el silencio. De hecho, hasta el final del reinado de Agripa I (A.D. 44) hay muy pocas evidencias de resistencia activa en forma de bandolerismo social. En Marcos 15:27, sin embargo, se menciona a dos «ladrones» (*lēstai*). También se dice en el relato evangélico de la pasión que Barrabás estaba «preso con sus compañeros de motín que habían cometido homicidio en una revuelta» (Mc 15:7), y se le llama «ladrón» (*lēstēs*) en Juan 18:40. Josefo también menciona a un cierto Tolomeo como jefe de ladrones siendo procurador Fado (A.D. 44–46) (*Ant.* 20.5), pero probablemente no era el único. Parece que alrededor de mediados del siglo I A. D., probablemente como resultado de una severa hambruna, el bandolerismo social aumentó de manera pronunciada. Eleazar fue uno de estos forajidos, y su carrera duró veinte años (*Bell.* 2.253). Al parecer, las acciones tomadas por las autoridades lo único que hicieron fue que proliferara el bandolerismo palestino. Cumano (48–52 A. D.) tomó medidas militares agresivas contra los bandidos, pero ellos simplemente se retiraron a sus bastiones, y «después de esto, toda Judea estuvo infectada de ladrones» (*Ant.* 20.6.1 §124).

Justo antes de la Revuelta Judía ricos y pobres estaban sumamente polarizados, los impuestos eran muy altos, la opresión romana era severa, la justicia estaba pervertida y la pobreza muy extendida. En consecuencia, el bandolerismo judío alcanzó proporciones de epidemia, de modo que un número no desdeñable de la población eran forajidos. Esta situación evidentemente se cobró un precio entre los nobles y contribuyó a la espiral de agitación social. Sin ningún género de duda, el bandolerismo social es un factor importante que debe ser considerado en cualquier estudio de la Primera Revuelta Judía.

Cuando estalló la revuelta, los bandoleros jugaron un papel importante en la resistencia frente a las incursiones del ejército romano en Judea y Galilea, con grupos de bandoleros que dominaban la región de Galilea. La efectividad de estos grupos en su lucha contra Roma no se debió únicamente a su impresionante poderío militar, sino también a la favorable relación con los campesinos y su capacidad para establecer alianzas con otras fuerzas rebeldes. La contribución más importante realizada por estos bandoleros sociales fue su uso altamente efectivo de la guerra de guerrillas, algo que demostraron al destruir el ejército de Cestio Galo en el año 66 A. D. Sin embargo, en última instancia los bandoleros fracasaron en su intento de liberar Palestina de la dominación romana.

1.2. Pretendientes mesiánicos. En el judaísmo anterior al siglo I A. D. los judíos no tenían una única expectativa mesiánica (véase CRISTO). Además, «mesías» como título no aparece frecuentemente en la literatura precristiana. Solo después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 A. D., cuando la reflexión teológica rabínica estandarizó y popularizó el término, aparece con frecuencia «mesías» con básicamente el mismo significado en cada uso. La escasez del término, no obstante, no indica que no hubiera expectativas sobre un líder judío real ungido. El AT había comenzado a moldear la esperanza con sus promesas de un «renuevo» que Dios le levantaría a David (véase HIJO DE DAVID). Esta idea puede verse en Jeremías 23:5–6 y también en Isaías 11:1–9, donde la «vara (…) del tronco de Isaí» juzgará a los pobres con justicia. Miqueas también profetizó acerca de un gobernante de Israel que vendría de Belén (Miq 5:2). Pero es inexacto hablar de la esperanza general veterotestamentaria en un mesías.

Durante el período de la dominación persa y helenística también hay

pocas pruebas de una esperanza mesiánica. Las promesas a David y las profecías de un futuro rey davídico eran conocidas durante estos períodos (Eclo 47:11, 22; 1 Mac 2:57), pero su cumplimiento estaba pospuesto para el futuro lejano. Probablemente este fue también el caso durante la persecución de Antíoco Epífanes, aunque algunas referencias podrían interpretarse en el sentido contrario (*1 En.* 90:9, 37–38; 1 Mac 3:4). Sin embargo, durante el período asmoneo la esperanza de una figura real ungida que liberaría a Israel se hizo más relevante. En Qumrán (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO) al parecer había dos figuras ungidas: un mesías sumo sacerdotal y el príncipe de la congregación, la cabeza laica de la comunidad escatológica. *Salmos de Salomón* se escribió tras la conquista romana de Jerusalén por Pompeyo en el 63 a. C., a quien se denomina «el dragón» (*SalSl* 2:25), y en ellos se dice que un rey davídico llamado «el Señor Mesías» (*SalSl* 17:32) va a purgar Jerusalén de la dominación gentil. Pero entre los escritos que han sobrevivido solamente los procedentes del período que sigue a la muerte de Herodes (4 a. C.) se refieren claramente a una figura ungida prometida.

En torno a principios del siglo I existían cuatro grandes tipos de esperanza mesiánica: rey, sacerdote, profeta y mesías celestial. Si bien algunas veces algunas de estas categorías se mezclaban para formar una sola figura, la tendencia general era distinguir entre los distintos oficios (véase Collins 2010). Una manifestación popular de la esperanza mesiánica en el judaísmo del siglo I A.D. era la de los pretendientes reales davídicos.

Tras la muerte de Herodes en 4 a. C. los judíos presionaron al hijo de Herodes y aparente heredero, Arquelao, para que acometiera una serie de reformas. Durante la Pascua, cuando las demandas alcanzaron niveles de máxima locura, Arquelao envió a sus ejércitos a Jerusalén y masacró a miles de peregrinos. Esta acción catalizó una revuelta en cada una de las grandes áreas del reino de Herodes, y algunas de estas revueltas tomaron la forma de movimientos mesiánicos. Josefo identifica a varios líderes de estos movimientos: Judas, hijo de Ezequías (*Ant.* 17.271–272; *Bell.* 2.56); Simón, siervo del rey Herodes (*Ant.* 17.273–276); y Atronges (*Ant.* 17.278–285). Josefo indica claramente que estos hombres aspiraban a convertirse en rey de Israel (*Ant.* 17.285; *Bell.* 2.55). Todas estas figuras mesiánicas eran de orígenes humildes, y sus seguidores eran

fundamentalmente campesinos (véase Barnett).

El objetivo principal de estos revolucionarios era derrocar la dominación herodiana y romana de Palestina. Además de luchar contra los romanos, estos revolucionarios atacaron las mansiones de la aristocracia y las residencias reales. Esto sin duda evidenció la frustración de años de desigualdad social. En respuesta, Varo, legado de Siria, envió dos legiones (con seis mil efectivos cada una) y cuatro regimientos de caballería (cada uno de ellos compuesto por quinientos hombres). Esto fue además de las tropas que ya estaban en Judea y las tropas auxiliares que habían aportado las ciudades estado y los reyes clientes de la zona. A pesar de este poderío militar, estos movimientos mesiánicos fueron difíciles de someter.

Debido a la falta de fuentes, resulta difícil identificar a cualquiera de los movimientos mesiánicos entre las citadas revueltas y las que rodearon la Primera Revuelta Judía (excepto, naturalmente, los seguidores de Jesús). Con respecto a la Primera Revuelta Judía, Josefo recoge dos movimientos mesiánicos que vale la pena destacar. El primero estuvo dirigido por Menajem, hijo de Judas el Galileo, que tomó consigo a algunos hombres de renombre y se retiró a Masada, donde abrió la armería del rey Herodes y dio armas no solo a su propia gente, sino también a otros salteadores. A estos los utilizó como guardia y regresó como rey a Jerusalén; se convirtió en el líder de la sedición y dio órdenes de continuar el asedio (*Bell.* 2.433–434; cf. *Bell.* 2.422–424).

El segundo movimiento mesiánico mencionado por Josefo se construyó en torno a Simón bar Giora (i.e., «Simón hijo de un prosélito»). En el 66 A. D., al comienzo de la guerra, Simón ayudó a los judíos contra Cestio atacando la retaguardia romana (*Bell.* 2.521). El movimiento mesiánico de Simón también estuvo motivado por la opresión que ejercía la aristocracia de Israel. Cuando Simón se hubo hecho con el control de la campiña de Judea e Idumea, los habitantes de Jerusalén le invitaron a dirigir la defensa contra Roma. Tras una lucha por el poder en la que forzó a los zelotes y a Juan de Giscala a apartarse, Simón tomó el control de Jerusalén (*Bell.* 4.556–577). Simón era un disciplinario estricto y le fue bien en su lucha contra los romanos, pero el ejército romano era abrumadoramente poderoso. Adornado con una túnica blanca y una capa púrpura como rey de los judíos, Simón se rindió y fue llevado a Roma. Allí fue ejecutado ritualmente (*Bell.* 7.26–

36, 153–157). El movimiento mesiánico dirigido por Simón fue el mayor de todos los movimientos descritos por Josefo, y duró casi dos años. Puede que se alimentara de las esperanzas escatológicas. Josefo trata de explicar cómo una profecía mesiánica de la Escritura llevó a los judíos, equivocadamente según él, a entrar en una guerra imposible contra los romanos: «Pero lo que a ellos principalmente les movió a ser pertinaces y guerrear era un vaticinio dudoso que se hallaba también en los libros y escrituras sagradas, la cual decía que había de ser en aquel tiempo, cuando un hombre nacido entre ellos había de tener el imperio del universo. Tomaron esto como propio, y muchos sabios se equivocaron en declarar lo que esto significaba. Y esta profecía hablaba el imperio de Vespasiano, el cual fue elegido emperador estando en Judea» (*Bell.* 6.312–313).

Aunque Josefo no especifica el pasaje bíblico en cuestión, un candidato probable sería la combinación de Daniel 2 y Daniel 9. Un cálculo de los últimos tiempos como mediados de los años 60 A. D. sobre la base de la profecía sobre las «setenta semanas» de años en Daniel 9:24–27, junto con la esperanza de un gobernante mundial que destruiría el cuarto reino de Daniel 2:34–35, 44, podría haber avivado el fervor mesiánico judío durante la década de los 60 (véase Wright; Grabbe).

El último movimiento mesiánico de la antigüedad judía que ha quedado registrado (132–35 A. D.) fue dirigido por Simón Bar Kojba (véase el apartado 2).

1.3. Profetas revolucionarios. Pese a la cantidad de actividad profética anterior al siglo I, prácticamente no hay pruebas de una esperanza judía en el inminente retorno del *profeta escatológico prometido. Tampoco había expectativas vívidas de la aparición del profeta como *Moisés mencionado en Deuteronomio 18:18. Puede que hubiera alguna esperanza en el retorno de *Elías, pero nunca llegó a materializarse un pretendiente que se arrogara esta identidad. Así pues, la aparición de cualquier profeta popular de reputada importancia escatológica era más que solo el cumplimiento de una expectativa popular.

Se ha establecido una provechosa distinción entre «movimientos proféticos populares» y «profetas oraculares» (Horsley y Hanson). Este último grupo era parecido en carácter a los profetas oraculares clásicos

como Oseas o Jeremías; profetizaba o bien *juicio o bien liberación. Los profetas oraculares que proclamaban liberación aparecieron justo antes de y durante la Primera Revuelta Judía. Normalmente, aquellos profetas oraculares que pronunciaban juicio no eran bien recibidos, ya que el *establishment* los percibía como una amenaza y consecuentemente eran silenciados.

1.3.1. Profetas populares. Los movimientos proféticos populares, por su parte, contaban con líderes que dirigían movimientos considerables de campesinos. Las autoridades políticas generalmente consideraban esta actividad como una insurrección, y por tanto forzaban una confrontación militar. Estos profetas y sus seguidores solían levantarse anticipando la aparición de la liberación escatológica de Dios. Esta liberación se consideraba inminente, y cuando llegara los judíos serían liberados de su esclavitud política y gobernarían nuevamente Palestina, la tierra que Dios les había dado como su posesión. Los líderes de estos movimientos proféticos populares fueron desestimados por Josefo como impostores y demagogos que engañaban al pueblo (*Bell.* 2.259; cf. *Ant.* 20.168).

Estos profetas populares, aprovechándose de las condiciones sociales, aparentemente enseñaban que Dios estaba a punto de transformar su sociedad —caracterizada por la opresión y la injusticia social— en una sociedad marcada por la *paz, la prosperidad y la justicia. Respondiendo a la llamada, grandes números de campesinos abandonaron sus hogares, sus trabajos y sus comunidades para seguir a estos líderes carismáticos hasta el desierto. Allí aguardaban que Dios manifestara su presencia mediante señales y prodigios, purificara a su pueblo y desvelara el plan de redención escatológico que previamente había revelado a su profeta. En este momento decisivo Dios mismo actuaría y derrotaría a los enemigos de Israel.

1.3.1.1. El Samaritano. El primero de estos profetas apareció cuando era prefecto Poncio Pilato. Resulta interesante notar que este primer movimiento surgió entre los samaritanos. Los samaritanos, al igual que los judíos, reverenciaban a Moisés como el profeta y cultivaban la esperanza de la llegada de un profeta mosaico futuro a quien se llamaba el Taheb («restaurador»). El Taheb aparecería y restauraría el templo de Salomón en el monte de los Gerizim. Josefo habla de un profeta samaritano que convocó a las personas para que acudieran al monte de los Gerizim, prometiendo mostrarles las vasijas sagradas enterradas por

Moisés. Una gran multitud se reunió en la aldea cercana de Tirataba, pero este movimiento fue considerado sedicioso por Pilato y fue rápidamente sofocado (*Ant.* 18.85–87).

1.3.1.2. Teudas. Tal vez diez años más tarde, alrededor del año 45, se inició un segundo movimiento profético importante. Cierto Teudas organizó uno de estos movimientos proféticos durante el reinado de Fado (44–46 A. D.). Aunque Josefo lo llama «mago» (*goēs*), Teudas afirmó ser un profeta y persuadió a una gran multitud para que le siguiera hasta el Río Jordán, prometiendo que cuando él lo mandara el río se dividiría (*Ant.* 20.97–98). Quizás Teudas, en una especie de éxodo a la inversa, se vio a sí mismo como el nuevo Moisés que sacaría al pueblo de la esclavitud (como en Egipto) y atravesaría el Jordán (como el mar Rojo) para ir al desierto y ser preparado divinamente para la nueva conquista. Fado, que no quiso correr ningún riesgo, actuó de manera contundente, demostrando así su temor ante tales movimientos. La rápida aniquilación del movimiento indica casi con toda seguridad que, a diferencia de los movimientos mesiánicos, esta banda profética iba desarmada. La humillación pública de Teudas tras su muerte, con el desfile ceremonial que mostraba su cabeza cortada, tenía como propósito mandar una seria advertencia a cualquier futuro líder de movimientos proféticos similares.

Hechos 5:36 también menciona a Teudas, pero esta referencia no está exenta de un serio problema cronológico. Es posible que no se trate la misma persona que el Teudas a quien describe Josefo.

1.3.1.3. El Egipcio. En otro movimiento, unos diez años más tarde, participó un profeta judío que venía de Egipto (Josefo, *Ant.* 20.169–171; *Bell.* 2.261–263; cf. Hch 21:38). Josefo recoge que este profeta tenía treinta mil seguidores que debían marchar desde el desierto hasta el monte de los Olivos y después a Jerusalén. Félix envió tropas romanas para masacrar a todos aquellos que tenían que ver con el movimiento. El ejército romano derrotó fácilmente a esta banda profética, si bien el propio Egipcio escapó.

Parece bastante claro que estos movimientos proféticos se veían a sí mismos como continuadores en cierta medida de las grandes liberaciones históricas del pasado de Israel. Su afirmación de que Dios estaba a punto de liberar a Israel y concederle su autonomía en la tierra prometida también tenían una dimensión escatológica.

1.3.2. Profetas oraculares. La segunda categoría de profetas, los profetas oraculares, pronunció la liberación divina inminente o bien el juicio inminente; estos profetas se concentraron alrededor de la Primera Revuelta Judía. Josefo (*Bell.* 6.300–309) recuerda con gran detalle a cierto profeta Jesús, hijo de Anán. Este Jesús apareció cuatro años antes de la Primera Revuelta Judía, durante una época en la que Jerusalén gozaba de «gran paz y prosperidad», y profetizó contra Jerusalén durante siete años y cinco meses. Al final fue alcanzado por una piedra procedente de una máquina de guerra y murió. Cuando la guerra comenzó y el número de profetas aumentó, los judíos fueron instados a esperar la ayuda de Dios (*Bell.* 6.286–287). Incluso al final de la guerra, cuando el templo ya había sido saqueado y se encontraba en llamas, un profeta pronunció a seis mil refugiados que recibirían «señales milagrosas de su liberación». Cada uno de esos seis mil pereció (*Bell.* 6.283–285).

1.4. Apocalipticistas. Los movimientos revolucionarios son un fenómeno complejo. La resistencia contra los imperios no solo consiste en actos de rebelión físicos, visibles, sino también en textos y discursos que pretenden resistir la dominación imperial y su ideología. Esto último servía de base a lo primero (Horsley 2008; Portier-Young). Por tanto, el *apocalipticismo judío se convirtió en una poderosa ideología contra el imperio de los judíos que se encontraban bajo el dominio helenístico y de la Roma imperial. Los textos apocalípticos elaborados por escribas judíos llegaron a ser herramientas poderosas de resistencia contra la dominación imperial (Horsley 2009).

Los apocalipticistas no parecen haber sido un partido per se, pero muchos de los judíos en el período 200 a. C.-100 A. D., incluidos algunos de los profetas oraculares, al parecer llegaron a ser persuadidos por la *escatología *apocalíptica. Para los apocalipticistas, la situación de Israel era fúnebre. Era un período deprimente de esperanzas sin cumplir, sueños escatológicos hechos añicos, conflicto con la clase dirigente, falta de un portavoz profético autorizado y, sobre todo, un período de persecución para los justos que se mantenían fieles a la Torá. Al mismo tiempo, la helenizada y severamente comprometida aristocracia judía estaba prosperando. Esta situación, que algunos en Israel percibían como una crisis, obligó a buscar soluciones creativas. Esto dio lugar a una escatología apocalíptica que representaba una nueva interpretación de la

historia y el destino humanos, con nuevos énfasis y percepciones. Aunque mantenía cierta continuidad con la escatología profética del pasado, se desarrolló en una dirección que era, simultáneamente, dualista, cósmica, universalista, trascendental e individualista.

La escatología apocalíptica llevó a un énfasis en lo ultramundado y un desinterés en los asuntos temporales. Con su énfasis en el dualismo cósmico, los apocalipticistas entendieron que la batalla real era la que se libraba en los lugares celestiales entre los poderes. Así pues, estaban llamados a participar con Miguel y las huestes celestiales en la batalla contra el mal (véase ÁNGELES). El *Rollo de la Guerra* de Qumrán describe la batalla escatológica entre los «hijos de la luz» y los «hijos de las tinieblas». Estos últimos, dirigidos por Belial, incluyen el ejército de los «kittim», que en el contexto del siglo I se refería a los romanos. El «rey de Kittim» (1QM XV, 2) sería entonces el emperador romano. El arma principal de esta guerra era la oración, pero también incluía la santidad personal y la fidelidad a la Torá, incluso aunque eso significara una prueba severa. De este modo, los apocalipticistas podían derrotar al opresor de Israel y ser calificados con toda justicia de «movimiento revolucionario».

Los apocalipticistas creían que al final Dios intervendría en la historia humana y derrotaría a los poderes gentiles, reivindicando así a su propio pueblo. Esta creencia optimista puede que explique el misterio de porqué las diversas facciones de rebeldes en Jerusalén gastaron una enorme energía luchando entre sí en lugar de estar unidos en su lucha contra los romanos (Grabbe).

Tras la derrota de la Primera Revuelta Judía y la destrucción de Jerusalén y su templo en el año 70, se escribieron varios apocalipsis como reacción a esta tragedia nacional. El libro de *4 Esdras* trata con detenimiento la cuestión de la teodicea en relación con la destrucción de Jerusalén por los gentiles. En el mundo narrativo del libro, que está ambientado en la época del Esdras bíblico, se refieren a los babilonios, pero para los lectores del libro en el siglo I se refieren claramente a los romanos. Esdras lamenta el sino de Jerusalén, pero también recibe una esperanza escatológica para Israel. En una visión nocturna Esdras ve un águila, que simboliza el Imperio romano. El águila es reprendida por un león (i.e., el Mesías), y finalmente es destruida (*4 Esd* 11:1–12:35). Al final, aunque *4 Esdras* defiende la justicia con la que Dios juzga a

Jerusalén, también ofrece una esperanza futura para Israel y la destrucción final de Roma. En una línea parecida, *2 Baruc* habla sobre el juicio y la destrucción del «cuarto reino» (i.e., Roma) por el ungido de Dios (*2 Bar.* 39–40). La destrucción del templo también es el tema central del *Apocalipsis de Abraham*. Hacia el final del libro también se refiere al juicio escatológico de los adversarios del pueblo de Dios (*ApAbr* 29–31). Por tanto, en las respuestas apocalípticas a la derrota de la Primera Revuelta Judía la esperanza de una victoria final sobre el Imperio romano no había desaparecido, lo que podría haber servido como trasfondo teológico para la Segunda Revuelta Judía.

1.5. La Cuarta Filosofía. Además de *fariseos, *saduceos y *esenios, Josefo menciona una «Cuarta Filosofía». Las identidades exactas de la Cuarta Filosofía, los sicarios y los zelotes, así como la relación de estos tres entre sí, han sido objeto permanente de debate académico. Aunque muchos han vinculado a esta Cuarta Filosofía con los zelotes y los sicarios, R. Horsley y J. Hanson ha defendido convincentemente que esta identificación no es correcta (Horsley y Hanson). Por una parte, Judas el Galileo fue un maestro que contó con su propio partido (Josefo, *Bell.* 2.118), pero, por otro lado, la gente de la secta «imitan a los fariseos, pero aman de tal manera la libertad que la defienden violentamente, considerando que solo Dios es su gobernante y señor» (*Ant.* 18.23). Al menos a simple vista, la Cuarta Filosofía era una rama del fariseísmo en la que ciertos maestros (e.g., Judas, Sadoc) defendían una postura muy activa contra la dominación romana. Horsley y Hanson sugieren que la defensa de la resistencia contra Roma estaba arraigada en cuatro conceptos interrelacionados.

El primer concepto tenía que ver con los impuestos. Pagar impuestos a Roma era considerado equivalente a la esclavitud. Segundo, Israel solamente debía ser gobernado por Dios. Someterse a un gobierno extranjero no era sino idolatría, y una violación del primer mandamiento del Decálogo. Tercero, Dios obraría de forma sinérgica a través de su pueblo fiel si este se mantenía firme y resistía activamente a sus opresores. Cuarto, si Israel demostraba su resistencia, Dios actuaría a través de ellos para establecer su reino en la tierra.

A Judas se le menciona en Hechos 5:37. En el consejo de Gamaliel al Sanedrín habla sobre Judas junto con Teudas y Jesús, a quienes se consideraba profetas y pretendientes mesiánicos. Basándose en este

tratamiento de Hechos, así como en la exhortación de Judas de que los judíos reivindicaran su libertad (Josefo, *Ant.* 18.4), C. Evans opina que se trataba de otro pretendiente mesiánico. Sin embargo Evans admite que su rol principal era el de maestro.

En efecto, aunque Josefo parece indicar que la Cuarta Filosofía proporcionaba una base ideológica para las posteriores actividades violentas, nunca describe esta resistencia como una rebelión armada. De hecho, parecen más bien sufridores voluntarios a quienes les preocupaba poco su propia muerte o la muerte de sus parientes y amigos (*Ant.* 18.23). La suposición de que la Cuarta Filosofía llamaba a las personas a la rebelión armada ha demostrado ser una incorrecta identificación de la Cuarta Filosofía con los zelotes, con Judas como fundador del movimiento. En lugar de la resistencia armada, los partidarios de la Cuarta Filosofía pensaron que si se mantenían firmes y resistían a Roma sin rehuir las muertes violentas, Dios ciertamente les ayudaría (véase *Ant.* 18.5). Si esta interpretación de la Cuarta Filosofía es correcta, este grupo podría remontar su linaje ideológico a los mártires bajo Antíoco Epífanes.

La tradición martiriológica, aunque contaba con antecedentes, se desarrolló principalmente en el siglo II a. C. cuando Israel estaba experimentando una severa persecución. La aristocracia había comprometido su fe y estaba cooperando con la nación opresora, mientras que aquellos que se mantenían fieles a la Torá estaban sufriendo una severa persecución. No obstante, el sufrimiento de los justos se interpretaba como una «guerra». Parte de la cosmovisión de estos judíos piadosos era la creencia en que su sufrimiento inocente sería tan atroz que forzaría a Dios a actuar, casi como una acción refleja. Donde mejor se ve esta idea es en las palabras de Taxo recogidas en el *Testamento de Moisés*: «Si nosotros (…) morimos, nuestra sangre será vengada delante del Señor y luego aparecerá su reino por toda su creación (…). Él (…) los vengará ante sus enemigos (…). Saldrá de su santa morada con indignación e ira a causa de sus hijos» (*TestMo* 9:7–10:3).

El martirio del inocente Taxo y sus hijos fue presentado por el autor del *Testamento de Moisés* como un hecho que provocó a Dios a la acción debido al clamor de la sangre inocente. La respuesta de Dios sería, ni más ni menos, la completa aniquilación de los enemigos de Israel y la

aparición del reino escatológico (véase REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS). Esta perspectiva también aparece en literatura de este período, especialmente en 4 Macabeos.

El libro de 4 Macabeos fue escrito en algún momento antes de la Primera Revuelta Judía como un elogio a los mártires fallecidos bajo Antíoco Epífanes. El libro incluye una revisión de la historia de los martirios del sacerdote Eleazar y de los siete hermanos y su madre que se encuentra en 2 Macabeos 6–7. El propósito del libro no era solo glorificar a los mártires, sino también animar a los que se enfrentaban a tribulaciones similares a permanecer firmes y luchar contra la oposición con las armas de la obediencia y el sufrimiento. El autor claramente percibe la lucha de los mártires como ni más ni menos que una guerra. Se trata de un conflicto entre el bien y el mal, entre Dios y Satanás. La madre de los siete hijos se ha ganado todo el respeto del autor como una asaltante en la batalla contra Antíoco. Le otorga el título de «soldado de Dios» (4 Mac 16:14) y recalca con asombro su animoso combate. El autor atribuye la reivindicación de la nación a las luchas de los mártires (4 Mac 17:10).

Esta evidencia da a entender que los mártires, por su sufrimiento inocente, participaron en la guerra contra Antíoco y fueron los agentes principales de la victoria. Su sufrimiento fue un factor decisivo en la guerra. Si R. Horsley está en lo cierto con su identificación de la Cuarta Filosofía, estos mártires, con su teología del martirio, fueron probablemente sus predecesores, y la Cuarta Filosofía sostuvo muchos, si no todos, los constructos teológicos antes citados. Si bien esta era fundamentalmente una teología del sufrimiento, el resultado final fue la victoria sobre los enemigos de Israel y, por lo tanto, no tuvo ni un ápice menos de movimiento revolucionario que cualquier otro.

1.6. Los sicarios. El nombre «sicarios» se tomó por el arma que empleaban sus adeptos, una daga curva como la *sica* romana (Josefo, *Ant.* 20.186). Josefo los describe así: «Y limpiadas aquellas tierras de esta basura de hombres, apareció otro género de ladrones dentro de Jerusalén, estos se llamaban matadores o sicarios, porque solían hacer matanzas de unos y otros en el centro de la ciudad, en pleno día. Se mezclaban, principalmente los días de las fiestas, entre el pueblo, trayendo cubiertas con sus ropas los cortos puñales, y con ellos mataban a sus enemigos y se mezclaban entre la multitud, imitando a los que se

quejaban de aquella maldad, y con este engaño se quedaban, sin que de ellos se pudiese sospechar algo» (*Bell.* 2.254–255).

Este famoso pasaje de Josefo había sido muy explotado para describir a los sicarios como asesinos urbanos, en contraste con los ladrones rurales. Sin embargo, esta interpretación de los sicarios ha sido muy cuestionada en los estudios académicos recientes (véase Brighton 2009; 2011). Aunque Josefo llama la atención sobre su uso de las dagas con el objeto de explicar el origen de su nombre, en general describe las actividades de los sicarios a grandes rasgos, no limitándose al uso de dagas o a los ámbitos urbanos (véase *Ant.* 20.187). Antes bien, su uso del término «sicarios» hace referencia en líneas generales a un grupo de judíos que actuaba contra su propia gente por motivos religiosos o políticos. Esta interpretación de los sicarios encaja bien con el uso del término en Hechos 21:38, donde un tribuno romano le pregunta a Pablo si él es el Egipcio que había llevado a cuatro mil *sikarioi* al desierto.

En cualquier caso, es evidente que estas tácticas violentas no son las de la Cuarta Filosofía. Josefo, sin embargo, parece sugerir una conexión en el liderazgo: Eleazar, líder de los sicarios al comienzo de la revuelta, era el nieto de Judas de Galilea o tal vez su hijo (véase *Bell.* 7.253–254). Esto podría significar que existía cierto grado de correspondencia entre las orientaciones religioso-políticas de estos dos grupos. Ahora bien, es más probable que Josefo agrupara varios grupos revolucionarios en una sola familia, que tenía su origen en Judas, con el fin de apartar la sospecha romana del resto de los judíos (McLaren).

Las tácticas de asesinato aparecieron por primera vez durante el reinado de Félix en los años 50 A. D. (véase Josefo, *Bell.* 2.254–257, 264–265; *Ant.* 20.163–165, 186–188). A diferencia de los bandoleros sociales que asediaban a funcionarios romanos de segunda fila y los trenes de suministro, los sicarios al parecer atacaban a la aristocracia judía. Estos ataques podían ser de tres tipos. Primero, había asesinatos selectivos de la élite dirigente. El asesinato del sumo sacerdote Jonatán, cometido bajo la iniciativa de Félix (*Ant.* 20.163), es un ejemplo. Esto muestra que los sicarios a veces colaboraban incluso con la autoridad romana. Segundo, los sicarios mataban a miembros prorromanos seleccionados de la aristocracia judía que vivían en el campo. Estos ataques también incluían el saqueo y la quema de propiedades aristocráticas seleccionadas (*Bell.* 2.264–265; *Ant.* 20.172). Tercero, los

sicarios practicaban la toma terrorista de rehenes (*Ant.* 20.208–210).

Estos ataque de los sicarios contribuyeron a precipitar la situación revolucionaria. Llevaron a la desconfianza entre la élite dirigente y al temor entre la aristocracia, y catalizaron la fragmentación del orden social. Aquello que normalmente proporcionaba seguridad a la clase alta comenzó a deteriorarse, y en su lugar aparecieron vagos sentimientos de ansiedad e inseguridad; cualquiera podía ser el siguiente. La fragmentación de la clase dirigente fue inevitable; la seguridad personal individual se convirtió en el valor más importante de la sociedad. Así, en vez de involucrarse en efectos cooperativos para proteger sus intereses, la aristocracia eclesiástica y la clase gobernante empezaron a contratar ejércitos personales para que lo hicieran ellos (Josefo, *Ant.* 20.206–207). Al responder con la fuerza y la violencia, la clase dirigente contribuyó aún más a la descomposición de la fibra social y ayudó a preparar el terreno para la Primera Revuelta Judía.

El papel de los sicarios en la revuelta en sí parece haber sido bastante limitado. Aparentemente, al principio no estaban en medio de la refriega, pero antes de que pasara mucho tiempo entraron en acción. Ayudaron en el sitio de la parte alta de la ciudad y sus habitantes aristócratas (Josefo, *Bell.* 2.425); también ayudaron a destruir los palacios reales y la residencia del sumo sacerdote Ananías. Poco después estalló el conflicto entre los sicarios y el resto de fuerzas revolucionarias. En cuestión de semanas, el grueso de los sicarios había sido ejecutado, o bien se había retirado a Masada, o habían huido y se habían ocultado. Los sicarios que ocuparon Masada no participaron en el resto de la guerra y asediaron la campiña circundante para conseguir alimentos. En 73/74 A. D. los romanos atacaron Masada, uno de sus últimos reductos, tan solo para constatar que, tras un largo sitio, prácticamente todos sus ocupantes habían cometido suicidio y solamente quedaban unas pocas mujeres y niños (*Bell.* 7.320–406).

1.7. Los zelotes. Aunque Lucas menciona a cierto Simón el «zelote» (*zēlōtēs*) (Lc 6:15; Hch 1:13), probablemente se trate de un nombre descriptivo (i.e., Simón era celoso) y no de un término técnico que lo identifique como miembro de un partido revolucionario (véase DISCÍPULOS). El partido zelote *per se* no se formó hasta hasta el invierno de 67–68 A. D. Los orígenes del partido se pueden remontar al enfrentamiento entre el procurador romano Floro (64–66 A. D.) y los

habitantes de Jerusalén. Durante su mandato Floro había robado el tesoro del *templo, permitió que su ejército saqueara la ciudad y trató de capturar y controlar el templo. Con tales abusos, que no se corrigieron, y la ciudad en un estado de insurrección, los sacerdotes inferiores comenzaron a promover la guerra. El capitán del templo, Eleazar, hijo de Ananías, aportó su liderazgo y, junto con los sacerdotes inferiores y los dirigentes revolucionarios de la población, decidió acabar con los sacrificios que se ofrecían dos veces al día en honor de Roma y el emperador romano (Josefo, *Bell.* 2.409–410). Previamente, la ofrenda de este sacrificio había sido negociada como un sustituto satisfactorio del culto al emperador y, por tanto, era una señal tangible de lealtad de los judíos a Roma. Así pues, el rechazo a ofrecer sacrificios equivalía a una declaración de guerra; con ello se rompió el tratado de paz e Israel fue considerado como si estuviera fuera del Imperio romano (*Bell.* 2.415).

Los principales sacerdotes y los fariseos más destacados, sin embargo, se resistieron a los cambios, y pronto estalló una guerra civil. Los sicarios se unieron a Eleazar (Josefo, *Bell.* 2.425), y juntos derrotaron a sus rivales. Pero a continuación se produjo una lucha por el poder, con los sicarios luchando contra Eleazar y sus fieles. Los sicarios fueron derrotados y se refugiaron en Masada. Menajem, su líder, fue capturado y ejecutado (*Bell.* 2.441–448). Eleazar tenía ahora el control en Jerusalén. Sin embargo, en agosto del año 66 Cestio, gobernador de Siria, reforzado con tropas romanas, atacó Jerusalén. Mediante un giro inesperado de los acontecimientos, Cestio abandonó el sitio de Jerusalén y, durante la retirada, perdió un buen número de sus tropas. Animados por su éxito, la mayor parte de Jerusalén y Judea se reunieron para dar su apoyo a la causa revolucionaria. Es importante fijarse en que la revuelta fue apoyada por la clase dirigente judía local, ya que sin su apoyo no era posible ninguna rebelión seria contra Roma (Goodman). La nación, que ahora estaba básicamente unificada, nombró a José el hijo de Gorion y al sumo sacerdote Anán como sus líderes (*Bell.* 2.563).

Los romanos comenzaron entonces su reconquista. Durante el verano y el otoño del año 67 habían sometido Galilea y estaban marchando a través de Judea. Los bandoleros y las fuerzas revolucionarias de estas zonas se estaban retirando. A medida que estos fugitivos, así como los procedentes de Idumea y Perea, se refugiaban en la ciudad, sus propias ideas se parecían a las de los sacerdotes inferiores que habían

comenzado la revuelta con el cese de los sacrificios en honor de Roma. Esta nueva coalición es el grupo de Josefo llama «zelotes» (*zēlōtai*) (*Bell.* 4.160–161). Los zelotes agitaron la opinión contra la aristocracia eclesiástica, y pronto decidieron reivindicarse a sí mismos. Primero atacaron a algunos nobles herodianos contra los cuales todavía tenían algunas «antiguas rencillas» y que también fueron acusados de traición (*Bell.* 4.140–146). Estas «antiguas rencillas» casi con toda seguridad se centraban en aquellos miembros de la nobleza que eran terratenientes ricos que tenían a un gran número de campesinos que estaban endeudados con ellos. Los zelotes, con independencia de la amenaza romana, también estaban librando una guerra de clases contra la aristocracia judía.

Obviamente, esta actividad contra la nobleza herodiana haría que el resto de la clase alta de Israel se sintiera ansiosa. Por si esta violencia discriminada no fuera suficiente, los zelotes eligieron por sorteo a su propia gente para los cargos sacerdotales, llegando incluso a colocar a una persona laica sin educación en el cargo de sumo sacerdote (Josefo, *Bell.* 4.152–157). Sin ningún género de dudas, los zelotes estaban conspirando para hacerse con el control político. Dada la naturaleza incendiaria de esta actividad zelote, no es ninguna sorpresa que la aristocracia judía se revolviera rápidamente contra los zelotes y los atacara brutalmente. Incitado por Anán y Jesús el hijo de Gamala, ambos sumos sacerdotes, el pueblo de Jerusalén obligó a los zelotes a entrar en el atrio interior (*Bell.* 4.196–204). Atrapados en el templo, los zelotes contactaron con simpatizantes de fuera de Jerusalén para que los liberaran (*Bell.* 4.224–232). Los idumeos respondieron, liberando a los zelotes y matando a Anán y Jesús (*Bell.* 4.316). Mientras estaban en ello, otros nobles fueron asesinados. Hubo todavía una purga más de la nobleza de Jerusalén, y esta incluyó a muchos que anteriormente habían estado en el poder, así como a los ricos.

No obstante, entre las filas de los zelotes no todo iba bien. Muchos de los zelotes no eran receptivos a las formas dictatoriales de Juan de Giscala. Puesto que Juan no podía hacerse con la autoridad absoluta entre los zelotes, rompió con ellos y formó su propia facción revolucionaria (Josefo, *Bell.* 4.389–396). Sin embargo, la independencia de Juan duró poco. El movimiento mesiánico de Simón bar Giora era una amenaza para el régimen de los zelotes en Jerusalén, y una parte

significativa del ejército de Juan desertó, de modo que Juan y los zelotes volvieron a formar una alianza. Ahora bien, esta alianza no impidió que Simón intentara liberar la ciudad de los zelotes y Juan (*Bell.* 4.573–576). Simón pudo obligar a los zelotes a tener que refugiarse en el templo (*Bell.* 4.577–584). Los zelotes, propensos a dividirse, se separaron por el tema del liderazgo de Juan. Josefo dice que durante un tiempo se libró incluso una batalla a tres bandas. Simon bar Giora, que controlaba Jerusalén, acorraló a Juan de Giscala, que estaba luchando por controlar el atrio del templo y se encontraba atrapado entre Simón y el resto del partido zelote, que estaban en el atrio interior sobre el templo (*Bell.* 5.2–24). Poco después, Juan pudo reconciliarse con el resto del partido zelote, aunque solo pudo hacerlo mediante engaño. Juan volvía a ser ahora el líder de los zelotes (*Bell.* 5.98–105).

Para entonces, los romanos, liderados por Tito, se encontraban a las puertas de Jerusalén; esta amenaza galvanizó a las facciones rivales para que formaran un frente unido. Pese a ello, los judíos no fueron enemigo para los romanos. Durante el sitio, los zelotes eran el más pequeño de los grupos rivales, y por tanto desempeñaron el papel menos importante (2,400 zelotes, seis mil bajo el mando de Juan de Giscala, quince mil bajo Simón bar Giora) (*Bell.* 5.248–250). No obstante, los zelotes, a pesar de su papel menos significativo, lucharon valerosamente hasta el final en colaboración con sus rivales judíos contra el abrumador poderío militar de los romanos.

Los zelotes deberían ser recordados fundamentalmente por haber frustrado el plan de la nobleza de negociar un acuerdo con los romanos. Además, los zelotes no eran la Cuarta Filosofía mencionada por Josefo; de hecho, no eran una secta o filosofía en absoluto. Además, los zelotes no estaban entre la vanguardia de quienes estaban agitando a favor de la rebelión, pero una vez que la revuelta estuvo en marcha y la única elección era luchar o huir, se quedaron y lucharon hasta la muerte.

2. La Segunda Revuelta (Bar Kojba).

Entre la Primera y la Segunda Revuelta en Palestina, los judíos de la Diáspora se rebelaron durante el reinado de Trajano (115–117 A. D.). La rebelión de los judíos de Cirene estuvo liderada por un cierto Lucúa (Eusebio, *Hist. eccl.* 4.2.3–4). Los judíos destruyeron templos paganos y mataron gentiles, indicando así el trasfondo religioso y posiblemente

mesiánico de la revuelta; una revuelta que se extendió por Egipto, Chipre y Mesopotamia. Es posible que los judíos de Palestina también se sublevaran contra Roma durante este período, pero no hay pruebas firmes de ello.

La Segunda Revuelta Judía contra los romanos en Judea estalló en el verano del 132 A. D. En esta ocasión la mayoría de los judíos estaban unidos bajo un único líder, Simón ben Koziba, conocido también como Bar Kojba («el hijo de la estrella»), basado en la interpretación mesiánica de Números 24:17. En efecto, fue aclamado como el «rey Mesías» por Rabí Aquiba, aunque no todos estuvieron de acuerdo con él (*y. Taʿan.* 4:5).

Los hallazgos arqueológicos relacionados con la Segunda Revuelta Judía incluyen monedas de Bar Kojba (monedas romanas vueltas a acuñar) y numerosos documentos descubiertos principalmente en la década de 1950. Entre estos últimos, los más importantes son quince cartas escritas o dictadas por el propio Bar Kojba. Estos hallazgos indican que Bar Kojba era un líder pragmático y exigente, y que él y otros rebeldes observaban estrictamente la ley judía.

Sin embargo, a diferencia de la Primera Revuelta Judía, que fue cuidadosamente documentada por Josefo, no disponemos de documentación detallada sobre esta revuelta, de manera que muchas preguntas acerca de la misma quedan sin respuesta. Entre estas preguntas está la causa de la revuelta y su extensión geográfica, y sobre todo si Bar Kojba fue capaz o no de tomar Jerusalén bajo su control.

Como causa de la revuelta se han apuntado varias opciones, incluida la fundación de la ciudad pagana de Aelia Capitolina sobre las ruinas de Jerusalén, la prohibición de la circuncisión por Adriano y su plan de reedificar el templo judío (que más tarde fue abandonado). Puede que no existiera una sola causa, sino que fuera una combinación de varios elementos lo que desembocó en la revuelta. Con respecto a la extensión geográfica de la revuelta, parece que Judea estaba bajo el control de Bar Kojba, pero Jerusalén siguió bajo control romano. Sigue sin estar claro, aunque es posible, que la influencia de la revuelta se extendiera más allá de las fronteras de Judea y alcanzara Samaria, Galilea, Transjordania y otros lugares.

El último reducto de resistencia de Bar Kojba fue Betar, al sur de Jerusalén. Al parecer los romanos percibían la revuelta como una

amenaza real para el imperio y enviaron un gran ejército con generales experimentados para que sofocaran la rebelión. Aunque los romanos finalmente consiguieron derrotar a los rebeldes, las bajas romanas fueron tan numerosas que Adriano omitió la frase inicial habitual «Yo y las legiones

estamos bien» de su carta al senado (Dion Casio, *Hist.* 69.14.3).

Tras la guerra, la tierra de Judea quedó devastada. Los judíos tenían prohibido entrar en Jerusalén, que entonces se había reconstruido como la nueva ciudad pagana de Aelia Capitolina. El centro del judaísmo se trasladó a Galilea. A partir de ese momento se animó enérgicamente a evitar los elementos mesiánicos y apocalípticos del judaísmo. Debido al aparente fracaso de Yahvé en salvar a su pueblo de los romanos, algunos judíos abandonaron incluso el judaísmo por completo. E. Yamauchi considera que una de las raíces del gnosticismo hay que buscarla en los pensamientos de algunos de estos judíos desilusionados.

3. Jesús, los cristianos y los revolucionarios.

Queda pendiente el tema de la relación de los movimientos revolucionarios judíos por un lado y de Jesús y los cristianos por el otro. Algunos especialistas han querido ver una conexión entre el movimiento de Jesús y los movimientos revolucionarios judíos violentos, sugiriendo que Jesús y sus seguidores eran revolucionarios, o que al menos sentían simpatía hacia ellos.

Sin embargo, esta afirmación sigue sin convencer, tanto por motivos exegéticos como históricos. Ni los Evangelios ni ningún otro documento neotestamentario respalda explícitamente el uso de la violencia física contra los enemigos. La enigmática orden de Jesús de que sus discípulos compraran una espada (Lc 22:36), que aparentemente contradice el hecho de que reprendiera a uno de los discípulos por utilizar una espada en el mismo capítulo (Lc 22:49–51), es mejor tomarla como simbólica. Tal como ya se ha dicho, Simón el zelote no debería considerarse como miembro de un determinado partido contrario a Roma. También deberíamos tener en cuenta que entre los doce apóstoles de Jesús también estaba Mateo, el recaudador de impuestos: una extraña compañía para un grupo revolucionario. El movimiento de Jesús estaba compuesto por personas políticamente diversas.

Aunque Jesús fue ejecutado por los romanos como el «Rey de los

judíos» (Mc 15:26 par.), esto es, como una figura mesiánica real, su ministerio terrenal carece de un rasgo crucial del mesianismo real davídico al uso: la erradicación violenta de los enemigos de Dios y su pueblo (véase Collins 2010). En el caso de Jesús, la derrota de los enemigos de Dios se espiritualiza (i.e., victoria sobre Satanás [Jn 12:31; Heb 2:14–15]) y al propio tiempo se pospone hasta su parusía (Ap 17:14; 19:15). Pero precisamente por esta razón se insta a los cristianos a no resistirse a los poderes terrenales por medios violentos (Mt 26:52; Rom 12:19). El libro de Apocalipsis contiene una teología del martirio comparable con la que encontramos en el judaísmo: los fieles mártires cristianos serán reivindicados por Dios en la guerra escatológica que se librará *tanto* contra Satanás *como* contra los poderes terrenales (Ap 19:19; 20:7–10; cf. Ap 6:9–11; 12:11; 20:4).

Tampoco hay ninguna prueba sólida de que los cristianos participaran activamente en la Primera o Segunda Revuelta Judía. Eusebio cuenta que durante la Primera Revuelta Judía un grupo de cristianos escapó de Jerusalén y huyó a la ciudad de Pella, en Transjordania (*Hist. eccl.* 3.5.3). Aunque hay indicios de que algunos no judíos participaron en la Segunda Revuelta Judía, muy probablemente los cristianos no lo hicieron. De lo que no cabe duda es de que no habrían reconocido a Bar Kojba como mesías.

Ahora bien, todo esto no significa necesariamente que Jesús y sus seguidores respaldaran la dominación imperial de Roma o fueran indiferentes a la política. El auge reciente de lecturas antiimperialistas del NT muestra que muchos documentos neotestamentarios contienen una crítica severa del Imperio romano. Sin embargo, el modo de resistencia varía de un libro a otro. Las tendencias antirromanas se aprecian con más claridad en el libro del Apocalipsis, pero incluso aquellos documentos que anteriormente se habían considerado como muy prorromanos, como Lucas-Hechos, se pueden tomar como sutiles críticas a la ideología imperial (véase Yamazaki-Ransom). Horsley (2003; 2008) sostiene que documentos como *Marcos y *Q representan la «transcripción oculta» (la crítica entre bastidores del poder) del movimiento de Jesús. Por tanto, aunque no fueran revolucionarios en el sentido de rebeldes armados, Jesús y sus seguidores demuestran cierta proximidad con la rama no violenta de los movimientos de resistencia del judaísmo antiguo.

4. Conclusión.

Los siglos que precedieron a la Primera y Segunda Revuelta Judía fueron muy dolorosos para la nación judía. El sometimiento político a naciones extranjeras, sobre todo al Imperio romano, fue extremadamente difícil. Además, sus estructuras religiosas, culturales y socioeconómicas se deterioraron. La respuesta de Israel a esta situación fue diversa. Los bandoleros sociales, zelotes, sicarios y pretendientes mesiánicos abogaban en general por la rebelión armada y alborotaban en busca de una solución militar. Sin embargo, estos grupos a menudo luchaban entre sí, lo que debilitaba significativamente su impacto. La otra respuesta, defendida en general por los apocalipticistas, profetas y mártires, consistía en esperar en Dios, quien, según creían, estaba a punto de intervenir y derrotar personalmente al enemigo. La Cuarta Filosofía, normalmente identificable por tener vínculos genealógicos con los mártires macabeos, abogaba por el sufrimiento y el martirio para hacer que Dios liberara a Israel. Estos movimientos de resistencia pasivos o intelectuales, no obstante, también sirvieron de fermento a las formas de rebelión más activas. Dicho esto, ninguna de estas respuestas fue adecuada para tratar la amenaza romana. Tras la Segunda Revuelta Judía Israel perdió su identidad política por espacio de casi dos milenios.

Véase también APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA; CRISTO; EXILIO Y RESTAURACIÓN; DINASTÍA HERODIANA; ISRAEL; JERUSALÉN; JOSEFO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; PAZ; PROFETAS, PROFECÍA; ROMA; SAMARITANOS; ENTRADA TRIUNFAL.

BIBLIOGRAFÍA. **S. A. Applebaum,** «The Zealots: The Case for Reevaluation», *JRS* 61 (1971) 165; **E. Bammel y C. F. D. Moule,** eds., *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: University Press, 1984); **P. W. Barnett,** «The Jewish Sign Prophets-A.D. 40–70: Their Intentions and Origin», *NTS* 27 (1981) 679–97; **S. G. F. Brandon,** *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (Manchester: University Press, 1967); **M. A. Brighton,** *The Sicarii in Josephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations* (SBLEJL 27; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009); ídem, «The Sicarii in Acts: A New Perspective», *JETS* 54 (2011) 547–58; **W. Carter,** *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide* (Nashville: Abingdon, 2006); **J. J. Collins,** *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic*

Literature (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1998); ídem, *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2010); **O. Cullmann,** *Jesus and the Revolutionaries*, trad. G. Putnam (Nueva York: Harper & Row, 1970) - existe edición castellana: Jesús y los revolucionarios de su tiempo [Madrid: Studium, 1973]; **C. A. Evans,** *Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies* (AGJU 25; Leiden: E. J. Brill, 2001); **W. R. Farmer,** *Maccabees, Zealots, and Josephus: An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period* (Nueva York: Columbia University Press, 1956); **M. Goodman,** *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, A.D. 66–70* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); **L. L. Grabbe,** *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus* (Londres: T & T Clark, 2010); **W. J. Heard,** «The Maccabean Martyrs' Contribution to Holy War», *EvQ* 58 (1986) 291–318; **D. Hellholm,** ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1983); **M. Hengel,** *Was Jesus a Revolutionist?* trad. W. Klassen (Filadelfia: Fortress, 1971); ídem, *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.*, trad. D. Smith (Edimburgo: T & T Clark, 1988); **R. A. Horsley,** *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Mineápolis: Fortress, 2003); ídem, *Jesus in Context: Power, People, and Performance* (Mineápolis: Fortress, 2008); ídem, *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins* (Mineápolis: Fortress, 2009); **R. A. Horsley y J. S. Hanson,** *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999); **P. Kingdon,** «Who Were the Zealots and Their Leaders in A.D. 66?» *NTS* 17 (1970) 60–75; **J. S. McLaren,** «Resistance Movements», en *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, ed. J. J. Collins y D. C. Harlow (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 1135–40; **J. Neusner,** *Messiah in Context: Israel's History and Destiny in Formative Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1984); **A. E. Portier-Young,** *Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); **J. J. Price,** *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State, 66–70 C.E.* (Leiden: E. J. Brill, 1992); **D. M. Rhoads,** *Israel in Revolution, 6–74 C.E.: A Political History Based on the Writings of Josephus* (Filadelfia: Fortress,

1976); **D. S. Russell,** *The Message and Method of Jewish Apocalyptic, 200 BC-AD 100* (Filadelfia: Fortress, 1964); **S. Safrai y M. Stern,** *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural, and Religious Life and Institutions* (2 vols.; CRINT 1/1; Filadelfia: Fortress, 1976); **E. Schürer,** *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, rev. y ed. G. Vermes y F. Millar, vol. 2 (3 vols.; Edimburgo: T & T Clark, 1973–79) - existe edición castellana: Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (Madrid: Cristiandad, 1985); **M. Smith,** «Zealots and Sicarii, Their Origins and Relations», *HTR* 64 (1971) 1–19; ídem, «Troublemakers», en *The Cambridge History of Judaism*, 3: *The Early Roman Period*, ed. W. Horbury, W. D. Davies y J. Sturdy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) 501–68; **N. T. Wright,** *The New Testament and the People of God* (Mineápolis: Fortress, 1992); **E. Yamauchi,** «Christians and the Jewish Revolts against Rome», *FH* 23.2 (1991) 11–30; **K. Yamazaki-Ransom,** *The Roman Empire in Luke's Narrative* (LNTS 404; Londres: T & T Clark International, 2010).

W. J. Heard y K. Yamazaki-Ransom

MISIÓN GALILEA. *Véase* MISIÓN.

Muerte de Jesús

Que Jesús fue ejecutado bajo *Poncio Pilato es un hecho histórico cierto. Pero los Evangelios ven en este hecho el cumplimiento del plan de Dios para la redención de su pueblo y el mundo. Al tratar de comprender la muerte de Jesús en los Evangelios debemos recordar que, como antiguas biografías históricas (*bioi*), los Evangelios no presentan tratados sistemáticos sobre el significado de la cruz ni sobre cualquier otro tema teológico (*véase* Evangelio: género). La teología de la cruz de cada Evangelio se inserta en la estructura de su argumento. Por lo tanto, este artículo intenta desarrollar los relatos de la muerte de Jesús que aparecen en los Evangelios prestando una especial atención a la contribución de cada uno de ellos.

1. La crucifixión en el mundo antiguo
2. La crucifixión de Jesús
3. ¿Por qué fue crucificado Jesús?
4. Fecha de la crucifixión
5. La muerte de Jesús en el Evangelio de Marcos
6. La muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo

7. La muerte de Jesús en el Evangelio de Lucas
8. La muerte de Jesús en el Evangelio de Juan
9. Conclusión

1. La crucifixión en el mundo antiguo.

Los expertos han evidenciado una falta de precisión a la hora de definir lo que implicaba la «crucifixión» en el mundo antiguo, así como en el estudio léxico de los términos clave que utilizan los Evangelios para referirse a esa práctica (véase Samuelsson). El verbo *stauroō*, habitualmente traducido como «crucificar», aparece treinta y cinco veces en los Evangelios, y en veintinueve de ellas hace referencia al acto de «crucificar» a Jesús. El sustantivo *stauros* («cruz») aparece en dieciséis ocasiones en los Evangelios, y en once de ellas se refiere al objeto vertical de madera que incluye una barra transversal (cf. Lc 24:39; Jn 20:27), donde fue clavado Jesús. Pero el verbo y el sustantivo no significan simplemente «crucificar» y «cruz». Antes bien, el sustantivo parece haberse referido originalmente a un poste vertical o estaca, y el verbo, en la misma línea, indicaba la acción de «clavar estacas» o «levantar postes» (LSJ, 1635; Kuhn, 270; Chapman, 10). Naturalmente hay contextos en los que el sustantivo indica una estaca o poste (con o sin viga transversal) al que una persona era empalado o clavado, vivo o muerto, y en los que el verbo se refiere a la acción de suspender a alguien en una estaca o poste, vivo o muerto. Sin embargo, en la literatura antigua estos términos no distinguen en sí mismos entre las diversas formas de suspensión que se empleaban como castigo o entre la suspensión antemortem y postmortem (Chapman, 21–31). Por tanto, no existía una terminología griega única para la «crucifixión» en el sentido del uso castellano del término (Chapman, 21; Samuelsson, 143; Pounds, 401). No obstante, parece bastante claro que el campo semántico de los términos *stauroō* y *stauros* pueden incluir, y de hecho lo hacen, el castigo general de la suspensión de un individuo en sus diversas formas, tal como se encuentra en la literatura griega, incluidas las que se hallan en las descripciones que hacen los Evangelios de la ejecución de Jesús. Así pues, la forma general (y los actos relacionados con ella) de la «crucifixión» de Jesús es un tipo concreto e identificable (dentro de las posibles variaciones en el método) de suspensión penal que se realizaba en el mundo romano (Pounds, 403–4; *contra* Samuelsson), y como tal, su

«crucifixión» debería identificarse como la «suspensión de una persona a modo de ejecución sobre un objeto en forma de cruz» (Chapman, 32). En lo sucesivo empleamos «crucifixión» y «crucificar» de forma sistemática por razones de uniformidad, pero debemos notar que algunos de los pasajes mencionados no son lo suficientemente claros en cuanto a la forma y el procedimiento precisos de la ejecución. Sin embargo, los textos que se citan a continuación sí atestiguan la práctica de la suspensión penal en sus diversas formas, y muchos de los pasajes muestran elementos comparables, y a veces idénticos, con la suspensión penal o crucifixión de Jesús.

La «crucifixión» (del lat. *crux* [«cruz»] y *figere* [«sujetar»]) era una forma de pena capital muy extendida y habitual en el mundo antiguo. La crucifixión era algo horriblemente violento, sádico y cruel. Cicerón habla del castigo como la «pena más cruel y desagradable» (*Verr.* 2.5.64.165–70) en la que las víctimas «morían en medio del dolor y la agonía» y sufrían la «más extrema de las torturas infligidas a los esclavos» (*Verr.* 2.5.66.169). El motivo principal para el uso de la crucifixión como castigo era su valor disuasorio (Hengel), algo de lo que se hace eco Josefo (*Bell.* 5.449–51). Esta es la razón por la que los antiguos colocaban cruces a lo largo de rutas muy transitadas, en lo alto de las colinas y en las puertas de las ciudades.

Incluso antes del tiempo de los romanos la crucifixión era ampliamente practicada entre los persas, asirios, escitas, indios, cartagineses, celtas, britanos y germanos. Es posible que los romanos tomaran la práctica de los cartagineses (Hengel, 23; O'Collins, 1207). Durante el período helenístico la crucifixión se utilizó en campañas militares para casos de alta traición, rebelión social, crímenes contra el estado e insubordinación contra el rey. Por ejemplo, en cierta ocasión Alejandro Magno (356–323 a. C.), bien conocido por emplear la crucifixión, hizo crucificar a dos mil supervivientes del sitio de Tiro (Curtio Rufo, *Hist. Alex.* 4.4.17). Perdicas (360–321 a. C.), el administrador del reino tras la muerte de Alejandro, mandó torturar y crucificar al rey capadocio Ariarates y a sus parientes en 322 a. C. (Diodoro Sículo, *Bib. hist.* 18.16.3), y en 314 a. C. una rebelión en Sición, cerca de Corinto, desembocó en la crucifixión de «unos treinta» de sus habitantes (Diodoro Sículo, *Bib. hist.* 19.67.2). Josefo informa de que Antíoco IV (r. 175–164 a. C.) crucificó a muchos judíos «mientras

todavía estaban vivos y respiraban» por haberse resistido a aceptar el helenismo por la fuerza (*Ant.* 12.256).

Bajo los romanos se incrementaron las crucifixiones, e incluso las estimaciones más modestas hablan de que al menos treinta mil personas fueron crucificadas por los romanos (Cook 2013, 1). Durante el período romano la práctica se reservaba para los esclavos, los criminales y en su mayoría para quienes no eran ciudadanos (*peregrini*), aunque algunas veces hombres y mujeres libres, así como soldados, sufrían este castigo. Los ciudadanos romanos y las clases altas estaban en su mayoría exentos de este tipo de castigo. La práctica fue identificada por Cicerón como *supplicium servile* («el castigo de los esclavos»), y por consiguiente para él resultaba impensable que un ciudadanos romano fuera crucificado (*Verr.* 2.5.64.165–70). La crucifixión romana se empleó para crímenes parecidos en el período helenístico: alta traición contra el estado (como en el caso de las deserciones del ejército), aquellas conductas que se consideraban como amenazas al gobierno romano y el orden social, el bandolerismo y especialmente la sedición contra el imperio. Por ejemplo, tras una revuelta que siguió a la muerte de Herodes (4 a. C.), Varro, el gobernador romano de Siria, crucificó a dos mil judíos (Josefo, *Ant.* 17.295). Asimismo, durante el reinado de Calígula (r. 37–41 A.D.), Flaco, prefecto romano de Egipto, torturó y crucificó a judíos en el anfiteatro de Alejandría como un espectáculo para entretener a las masas (Filón, *Flacc.* 83–86). Y los ejemplos podrían multiplicarse.

La crucifixión era poco frecuente entre los judíos. Aun así, hay pruebas de que la práctica fue adoptada del mundo helenista en el período asmoneo anterior a los romanos y utilizada en casos de traición al pueblo ante un enemigo extranjero (Hengel, 84). El caso más conocido es el de Alejandro Janeo (r. 102–76 a. C.), quien crucificó a ochocientos fariseos que se opusieron a él (Josefo, *Bell.* 1.97–98; *Ant.* 13.380–83). Basándose en Deuteronomio 21:22–23, la ley judía permitía que los blasfemos e idólatras fueran colgados de un árbol (cf. *m. Sanh.* 6:4–5) para mostrar que eran «maldecidos por Dios» (Dt 21:23). En el *Rollo del Templo* de Qumrán (11Q19 LXIV, 6–13), se aplicaba Deuteronomio 21:22–23 a la crucifixión como castigo en casos de traición (véase Chapman, 128–32).

La forma y el procedimiento de la crucifixión variaba considerablemente, y ello dio rienda suelta al ingenio más sádico de los

verdugos. Séneca da testimonio de las variaciones en el método de la crucifixión y de la sádica tortura de la que a menudo iba acompañada: «Allá veo cruces de muchos géneros, que varían según el capricho de los tiranos. Este pone cabeza abajo a los que quiere colgar, aquél los empala por los órganos genitales; este otro les extiende los brazos en el patíbulo. Veo los potros, las varas, y para cada miembro, cada músculo, un instrumento de tortura; pero también veo la muerte» (*Marc.* 20:3). Existían, no obstante, ciertos procedimientos y prácticas «habituales» en la crucifixión romana. Generalmente había una barra vertical a la que se unía un travesaño en la parte superior, para darle la forma de una T (*crux commissa*) o justo por debajo de la parte superior, como en la forma que resulta más familiar en el simbolismo cristiano, † (*crux immissa*) (O'Collins, 1208–9). Sin embargo también hay testimonios de otras formas, tales como la *crux decussata* (X) y la *crux simplex* (I). Diversas formas de tortura solían preceder a la crucifixión. Frecuentemente se forzaba a la víctima a cargar con la cruz hasta el lugar de la ejecución, que a veces era el lugar en que se había producido el delito o fuera de la ciudad (Cook 2013, 28), tal vez para simbolizar el ostracismo de la sociedad. Se desnudaba a la víctima y se la ataba o clavaba a la viga con los brazos extendidos. Los pies o tobillos eran atados o clavados al poste vertical. En ocasiones se colocaba un letrero (*titulus*) en la cruz o alrededor del cuello de la víctima en la que se anunciaba el crimen (Suetonio, *Cal.* 32.2; cf. Mc 15:26). La víctima podía tener un asiento (*sedile*) o una pequeña repisa de madera para apoyar los pies, lo que prolongaba el terrible dolor y prevenía la muerte por asfixia. A veces las víctimas se mantenían vivas durante días y acababan muriendo por la pérdida de sangre (debida a las torturas anteriores) o por asfixia.

2. La crucifixión de Jesús.

Los relatos evangélicos de la pasión nos ofrecen la descripción más detallada de la crucifixión romana. La presentación básica de la crucifixión de Jesús y de los acontecimientos que acabaron desembocando en ella concuerdan bien con lo que sabemos por las limitadas descripciones literarias de las crucifixiones romanas. Que los soldados romanos azotaran a Jesús (Mt 27:26; Mc 15:15) y le quitaran la ropa (Mt 27:28; Mc 15:16–17) no habría sido considerado un trato

infrecuente (cf. Josefo, *Bell.* 2.306; 5.449; *Apion.* 1.191; 2.53; Livio, *Hist.* 2.5.8; 26.40.13; Cicerón, *Verr.* 5.62.162; Tácito, *Hist.* 3.77). Existen abundantes paralelos de las burlas y el ridículo al que los soldados sometieron a Jesús como aspirante a rey en relatos sobre crucifixiones (Filón, *Flacc.* 36–39) (para más detalles, véase el apartado 5.2). Frecuentemente se obligaba a las víctimas a llevar sus cruces hasta el lugar de la ejecución (Jn 19:17). Sin embargo, según los Evangelios sinópticos, Simón de Cirene fue obligado a llevar la cruz de Jesús en algún momento del trayecto (Mt 27:32; Mc 15:21; Lc 23:26), probablemente porque Jesús era físicamente incapaz de hacerlo después del debilitamiento y los traumatismos causados por los azotes. Aunque no se afirma explícitamente, Jesús fue clavado a la cruz de manos y pies (insinuado en Lc 24:39; Jn 20:27). Siguiendo el protocolo habitual también se colocó un cartel sobre la cruz, en la que aparecían los «cargos» que justificaban la crucifixión (Mt 27:37; Mc 15:26; Lc 23:38; Jn 19:19–20). Que Jesús fuera crucificado con dos «forajidos» (*lēstēs*) (Mt 27:38; Mc 15:27 [Lc 23:33 dice *kakourgos*, «malhechor»]) es coherente con la clase de crímenes que desembocaban en la crucifixión. Pilato permite que el cuerpo de Jesús sea bajado el día de su crucifixión para recibir un entierro judío en condiciones (Mt 27:57–59; Mc 15:42–47; Lc 23:50–56; Jn 19:38–42), y esto coincide con el hecho de que a los judíos se les solía permitir dar entierro a los suyos (Filón, *Flac.* 83–86; cf. Dt 21:23), especialmente en los días festivos.

Además de los escasos restos literarios de crucifixiones romanas, disponemos de los restos arqueológicos de una víctima que fue crucificada más o menos en tiempos de Jesús. En 1968 los arqueólogos encontraron cuatro cuevas funerarias en Giv‘at ha-Mivtar (Ras el-Masaref), justo al norte de Jerusalén. Uno de los esqueletos correspondía a un hombre llamado «Johanán», que tenía entre veinticuatro y veintiocho años de edad cuando fue crucificado por los romanos en la década de los años 20 de nuestra era. Al principio se llegó a la conclusión de que los brazos de Johanán habían sido clavados al *patibulum* [«travesaño»] a través de los antebrazos (Charlesworth). Pero ahora parece que sus brazos fueron atados y no clavados a la cruz. Además, la investigación inicial concluyó que un clavo había atravesado los talones derecho e izquierdo de Johanán, primero el hueso del talón derecho (*calcaneum*) y luego el hueso del talón izquierdo. Sin embargo,

ahora parece que el clavo solamente penetró en el talón derecho. Por último, las piernas de Johanán probablemente no fueron quebradas como un acto de misericordia (golpe de gracia) tal como se había pensado previamente (véase Zias y Sekeles; Zias y Charlesworth). Las diferencias en el método exacto de la crucifixión de Johanán con respecto a la crucifixión de Jesús dan fe de los distintos métodos de crucifixión romana existentes. Pero este hallazgo también aporta pruebas concretas de que Pilato (o el centurión) permitió la sepultura de un judío que había sido crucificado, tal como informan los Evangelios que sucedió en el caso de Jesús.

El hecho de que Jesús fuera ejecutado por los romanos como pretendido «rey de los judíos» es considerado por E. P. Sanders como un «hecho cierto» de la historia (Sanders, 294). El texto más importante que se refiere a este hecho histórico fuera de los Evangelios es la obra de Josefo *Antigüedades de los judíos* 18.63–64. Las líneas pertinentes dicen así: «Y él [Jesús] ganó para su causa a muchos de los judíos y también de los griegos. Y cuando Pilato, después de oírle por la acusación de hombres de las más altas posiciones entre nosotros, le condenó a ser crucificado, aquellos que primeramente le habían amado, no dejaron de hacerlo». El relato de Josefo revela que de hecho Jesús fue crucificado bajo Poncio Pilato, y que la ejecución de Jesús se produjo mediante algún tipo de cooperación entre los romanos y los judíos «de las más altas posiciones» que presentaron acusaciones contra Jesús. También encontramos pruebas de la crucifixión de Jesús en el relato que hace el historiador romano Tácito (55/56–120 A. D.) del incendio de Roma (64 A.D.). Este autor declara que Nerón acusó y castigó a los cristianos «cuyo nombre viene de Cristo, quien sufrió la pena extrema durante el reinado de Tiberio a manos del procurador Poncio Pilato, y la perniciosa superstición fue controlada, aunque solo momentáneamente. Volvió a surgir una vez más, y ahora no solo en Judea, la cuna de la enfermedad, sino también en Roma» (*Ann.* 15.44). Por tanto, Tácito informa de que Jesús fue ejecutado bajo Pilato mediante la «pena extrema», que solamente podía referirse a la crucifixión. La fuente judía más relevante, quizás del período tanaítico (10–220 A. D.), es *Sanhedrin* 43a en el Talmud babilónico, donde dice que Jesús fue «colgado» en la víspera de la Pascua porque había «practicado brujería y conducido a Israel a la apostasía». Está claro que Jesús fue crucificado y no colgado, pero su

ejecución en la víspera de la Pascua se corresponde con la cronología de Juan (Jn 19:14).

3. ¿Por qué fue crucificado Jesús?

Cualquier intento de responder a la pregunta de por qué fue ejecutado Jesús debe tomar en consideración a los dos actores que participaron en el arresto, juicio y condena de Jesús: Pilato y las autoridades judías. Tal como se ha mencionado anteriormente, lo que nos cuenta Josefo concuerda con lo que encontramos en los Evangelios: Pilato autorizó la ejecución de Jesús, y lo hizo porque «hombres de las más altas posiciones entre nosotros» hicieron determinadas «acusaciones» contra Jesús (*Ant.* 18:63–64).

¿Por qué entendieron las autoridades judías que Jesús merecía la muerte? Los especialistas solían apuntar a las controversias de Jesús con los *fariseos acerca de la Torá como lo que impulsó la ejecución de Jesús (véase Dunn, 784–85). De hecho, en muchas controversias sobre cuestiones relacionadas con la halaká aparecen los fariseos (Mc 2:15–27 par.; Mc 3:6 // Mt 12:14 // Lc 6:11; Mc 7:1–23 // Mt 15:1–20 // Lc 11:37–41; Mc 8:11–13 // Mt 16:1–4; Mc 8:14–21 // Mt 6:5–12 [con los *saduceos] // Lc 12:1 [solo los fariseos]; Mc 10:2–12 // Mt 19:3–12; Mc 12:13–17 [fariseos y herodianos] // Mt 22:15–22). Además, Marcos 3:6 dice claramente que los fariseos tomaron consejo «contra él para destruirle». Pero no existen pruebas de que los fariseos trataran en algún momento de arrestar o ejecutar a alguien por discrepar de ellos sobre la interpretación de la Torá, y tampoco tenían el poder político para hacerlo. Más bien, parece que los principales sacerdotes son los principales instigadores en los relatos del arresto de Jesús y su entrega al sumo sacerdote y posteriormente a Pilato (Sanders, 309; Dunn, 784–85) (algunas veces los *ancianos, *escribas [vinculados al templo] y los oficiales del templo también están presente [el arresto: Mt 26:47–56; Mc 14:43–52; Lc 22:52; Jn 18:3; Jesús es entregado al *sumo sacerdote: Mt 26:57–68; Mc 14:53–65; Jesús es entregado a Pilato: Mt 27:1; Mc 15:1; Lc 22:66; 23:1]). Las excepciones son Mateo 27:62 y Juan 18:3, donde los fariseos aparecen en compañía de los principales sacerdotes. Esto indica que los factores principales tras el arresto y la sentencia a muerte de Jesús no eran las controversias en torno a la Torá sino más bien cuestiones relacionadas con el *templo y las autoridades sacerdotales

que se ocupaban del mantenimiento de las funciones del mismo.

Muchos de los dichos y acciones de Jesús sin duda eran considerados como una crítica al templo. Por ejemplo, el hecho de que Jesús *perdonara los pecados del paralítico en Marcos 2:5 (cf. Mt 9:2; Lc 5:20), especialmente si Jesús lo hizo en más de una ocasión, habría sacado a los sacerdotes del templo de sus casillas porque Jesús estaba ofreciendo perdón fuera del templo y del culto basado en sacrificios que oficiaban las autoridades religiosas. Además, muchas de las actividades de Jesús podría considerarse que ignoraban las leyes sobre la pureza ritual (*véase* Puro e impuro): él tocó *leprosos (Mc 1:40–45), una chica «muerta» (Mc 5:41), y una mujer con una hemorragia (Mc 5:24–34); tenía *comunión de mesa con recaudadores de impuestos y pecadores (Mc 2:16), y no seguía los ritos de purificación (Mc 7:1–8, 14–23). Pero Jesús no solo era conocido por poner en peligro el culto del templo y los ritos de purificación relacionados con él (véase Dunn, 789; Theissen y Merz, 431–32); de hecho amenazó al propio establishment del templo.

La mayoría coincidiría en que la demostración de Jesús en el templo (Mt 21:12–13; Mc 11:15–17; Lc 19:45–46), junto con su declaración sobre la destrucción del mismo (Mt 24:2; Mc 13:2; Lc 21:6), fueron la gota que colmó el vaso para los principales sacerdotes. Inmediatamente después de las palabras de Jesús en el templo (Mc 11:17) los principales sacerdotes y los escribas «procuraban matarle» (Mc 11:18; Lc 19:47). Las acciones de Jesús en el templo, especialmente si se tomaban como un símbolo de su destrucción, habrían sido vistas como una amenaza para el propio templo, ya que incluso el más pequeño gesto contra el templo podía suscitar una gran hostilidad o la posibilidad de ser amenazado de muerte por parte de las autoridades (Sanders, 270–71, 302–3).

Según Marcos, la acusación oficial presentada por los principales sacerdotes contra Jesús en la vista ante el sumo sacerdote fue esta: «Nosotros le hemos oído decir: Yo derribaré este templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro hecho sin mano» (Mc 14:58 [cf. Mt 26:61]). Marcos y Mateo mantienen que se trataba de una acusación falsa. Sin embargo, según los sinópticos, Jesús sí habló sobre la destrucción del templo (Mt 24:2; Mc 13:2; Lc 21:6). El testimonio más cercano que tenemos de la acusación de los principales sacerdotes contra Jesús son las palabras de este en Juan 2:19: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré». Habida cuenta de que el dicho joánico sobre el templo

probablemente es auténtico (véase Becker, 329; Theissen y Merz, 432), tenemos motivos de sobra para creer que la acusación de los principales sacerdotes en Marcos 14:58 estaba basada en los dichos de Jesús sobre la destrucción (y restauración) del templo (si bien Jesús nunca dijo que él mismo destruiría el templo). El hecho de que Jesús hablara sobre la destrucción del templo habría sido algo muy sensible, tanto política como teológicamente, particularmente para los *sacerdotes y Caifás, que mantenían el establishment del templo y para los cuales el templo era la base de su poder. Así que la *señal del templo de Jesús, unida a su profecía sobre la destrucción del mismo, sirvió de base para llevar a Jesús ante Caifás (Dunn, 632–33; Theissen y Merz, 433).

Aunque la señal del templo parece haber precipitado la acción de los principales sacerdotes contra Jesús, fue la supuesta *blasfemia de Jesús la que sirvió como ofensa legal para justificar su muerte (Mt 26:65–66; Mc 14:63–64). En la vista de Jesús ante el sumo sacerdote, Caifás le preguntó: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» (Mc 14:61). La respuesta de Jesús, que fue tildada de blasfemia, fue: «Yo soy; y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo» (Mc 14:62). No parece que las palabras de Jesús aquí se correspondan técnicamente con la calificación de «blasfemia» que es merecedora de la muerte, ya que Jesús no «blasfemó el Nombre» (Lv 24:16; *m. Sanh.* 7:5). Sin embargo, la blasfemia se utilizaba en un sentido más general para indicar cualquier insulto contra Dios, y especialmente arrogarse uno mismo las prerrogativas que únicamente le pertenecen a Dios (Brown 1994, 523; Hagner, 2:801; Bock, 77–78). Las palabras de Jesús, con sus alusiones al Salmo 110:1 y Daniel 7:13, podían entenderse como una pretensión a hacer precisamente eso: cuando Jesús sea reivindicado, ocupará su lugar junto a Yahvé (cf. Dn 7:13), amenazando así la singular otredad de Dios (cf. Mt 9:2–6; Mc 2:5–10; Lc 5:20–24; Jn 10:30–33) (Dunn, 751–52; Golden, 66).

¿Qué fue lo que convenció a Pilato para autorizar la crucifixión de Jesús? El juicio de Jesús ante Pilato se centró en la pretensión de Jesús de ser rey (Mt 27:11; Mc 15:2; Lc 23:3; Jn 18:33), a veces combinada con la afirmación de que era el Mesías (Mt 27:17, 22; Lc 23:1) (*véase* Cristo). Aunque se da a entender en Marcos y Mateo, son Lucas y Juan quienes ponen el acento en el carácter político de la realeza de Jesús y la amenaza que habría significado para Roma. En Lucas 23:2 los

principales sacerdotes y escribas acusan a Jesús de sedición. Testifican diciendo que Jesús les prohibía «dar tributo a César, diciendo que él mismo es el Cristo, un rey». La primera de las acusaciones era falsa (cf. Lc 20:20–26). Pero incluso la mera posibilidad de que una persona, especialmente si contaba con seguidores, hubiera hablado en contra de pagar impuestos al emperador y hubiera afirmado ser un rey habría equivalido a cuestionar directamente el gobierno único del emperador (*véase* Roma). En Juan 19:12 se describe a Pilato como alguien que desea liberar a Jesús pero se ve forzado a actuar debido a esta acusación presentada ante él por los oponentes de Jesús: «Si a este sueltas, no eres amigo de César; todo el que se hace rey, a César se opone». A oídos de los romanos Jesús estaría afirmando ser el auténtico rey en lugar de César (Blinzler, 213).

El marco y el momento del juicio a Jesús serían motivos adicionales por los que Pilato cedería a las presiones de quitar de en medio a ese alborotador judío. Multitudes de personas descendían a *Jerusalén para la Pascua, por tanto la amenaza de una agitación popular, e incluso los deseo de que llegara la liberación de Dios ante la ocupación extranjera, se habría acrecentado. Josefo describe la tensa atmósfera que reinaba en Jerusalén en tales ocasiones: «juntándose el pueblo en Jerusalén para celebrar la fiesta de la Pascua, estando una compañía de gente romana en los claustros del templo, como era costumbre haber guarda de gente de armas los días festivos, porque los pueblos que allí se juntaban no moviesen alguna novedad» (*Bell.* 2.224). Josefo también dice que las autoridades romanas tenían poca paciencia con las figuras proféticas judías (*Ant.* 20:97–98, 167–70; *Bell.* 2.258–63), y sostiene que la mayoría de las crucifixiones en Palestina eran ejecuciones políticas que servían para desactivar movimientos de sediciosos (cf. *Ant.* 17.295; *Bell.* 2.253) (*véase* Movimientos revolucionarios).

Es probable, pues, que Pilato hubiese actuado contra Jesús incluso bajo la acusación de tratarse de un «rebelde» político que instigaba a la sedición (de forma parecida Sanders, 304). El hecho de que Jesús fuera crucificado con dos «rebeldes» o «forajidos» (*lēstēs*) (Mt 27:38; Mc 15:27), y que el cartel colocado sobre la cruz anunciara su crimen, «rey de los judíos», apoya la conclusión de que la crucifixión de Jesús se produjo por motivos políticos (Cook 2011, 197–98; Bruce, 17). Este trasfondo nos anima a tomarnos en serio el relato joánico, según el cual

el *Sanedrín temía que si Jesús continuaba ganando adeptos los romanos podían hacer responsables de ello a Jerusalén y sus dirigentes (Jn 11:48). En un gesto de conveniencia política, Caifás concluyó que Jesús el taumaturgo debía ser sacrificado (Jn 11:50).

4. Fecha de la crucifixión.

Los Evangelios coinciden en que Jesús fue crucificado un viernes, el día anterior al *sábado (Mt 27:62; Mc 15:42; Lc 23:54; Jn 19:31, 42). La dificultad surge cuando tratamos de establecer la relación entre este viernes y la Pascua. Los sinópticos afirman claramente que la *Última Cena fue una comida pascual (Mt 26:18–19; Lc 14:12; Mc 14:12), el 14 de nisán. Esto significa que el arresto, juicio, muerte y sepultura de Jesús tuvieron lugar en viernes, la Pascua del 15 de nisán. Pero para Juan Jesús fue crucificado el «día de la preparación de la Pascua» (Jn 18:28; 19:14), el 14 de nisán. Dado que el día judío comenzaba con la puesta del sol, la Pascua se habría tomado después de la crucifixión, a primeras horas de la noche del viernes 15 de nisán (*véase* Cronología).

Algunos autores han sugerido que la discrepancia se puede entender en función de las distintas maneras de computar un «día» según los distintos calendarios que se seguían. Así, por ejemplo, los galileos, los fariseos y Marcos, que seguían un calendario galileo, entendían que el día abarcaba desde la salida del sol hasta la siguiente salida del sol. Por lo tanto, Jesús y los discípulos habrían tomado la comida pascual el jueves por la noche del 14 de nisán. Los judíos, los saduceos y Juan, que seguían un calendario judío, interpretaban que el día iba desde la puesta de sol hasta la siguiente puesta de sol. Por consiguiente, la comida se habría celebrado el viernes por la noche del 15 de nisán. El problema con estas opciones es que demandan la existencia de dos días de sacrificios pascuales, lo que cual es altamente improbable. Otros señalan las motivaciones teológicas que se esconden detrás de las distintas cronologías: Marcos quería convertir la Última Cena en una comida pascual, y Juan estaba decidido a presentar a Jesús como el sacrificio pascual definitivo. Una variante de esta opción sostiene que la hora que da Juan para la muerte de Jesús es básicamente correcta: Jesús murió el 14 de nisán, durante la matanza de los corderos de la Pascua (Jn 19:31), pero él celebró la Última Cena antes de la hora de la comida pascual, el 15 de nisán, tal vez un día antes o en algún momento de la semana de la

Pascua. Esto significaría que Marcos ajustó la Última Cena para convertirla en una comida pascual (McKnight, 270–71). En esta situación hipotética estaba algo justificado que Marcos identificara la Última Cena con la comida pascual, ya que probablemente la intención de Jesús era evocar la Pascua en su última comida aunque no se produjera precisamente el día en que los judíos celebraban su comida pascual. Con independencia del mérito de este último punto de vista, el hecho importante sigue siendo que los cuatro Evangelios relacionan claramente la muerte de Jesús con la Pascua de Israel, y en este sentido los Evangelios coinciden en lo fundamental.

¿En qué año fue crucificado Jesús? Sabemos que Poncio Pilato fue prefecto de Judea durante los años 26–36/37 A. D. Si seguimos los datos de los cálculos astronómicos (e. g., la tabla judía de lunas nuevas), tenemos dos alternativas. Según el cálculo joánico, Jesús fue crucificado el 14 de nisán, 7 de abril del año 30 o 3 de abril del año 33 de nuestra era. Pero según la cronología sinóptica, el año 34 o el 27 de nuestra era son más probables (Donfried, 1016). Si seguimos el consenso más o menos generalizado de que es preferible la cronología de Juan, entonces nos quedamos con el 3 de abril April 3 del 33 o el 7 de abril del 30 A. D. Resulta notablemente difícil escoger entre estas opciones válidas, y existen buenos argumentos en apoyo de cualquiera de ellas (para el año 30, véase Meier, 406–7; Donfried, 1016; para el 33, véase Maier, 126; Riesner, 57–58). En última instancia, la siguiente conclusión probablemente sea la mejor: «Los diversos datos no nos permiten, pues, decidir el asunto con certeza en este momento. Pero la fecha del año 30 resulta ligeramente más preferible» (Carson, Moo y Morris, 127).

5. La muerte de Jesús en el Evangelio de Marcos.

Marcos presenta a Jesús como el Mesías sufriente cuya innoble muerte en una cruz romana, lejos de avergonzarle reveló su identidad como *Hijo de Dios (Mc 15:39). Además, el camino de Jesús del sufrimiento y la muerte, ordenados por su Padre, es el patrón del verdadero *discipulado y trae la redención para su pueblo.

5.1. La muerte de Jesús en la trama del Evangelio de Marcos. El comienzo del Evangelio de Marcos (Mc 1:1–13) identifica a Jesús como el Hijo de Dios mesiánico (Mc 1:1), que cumplirá las promesas de *Dios de redimir a su pueblo (Mc 1:2–3; cf. Is 40:3). Jesús es empoderado por

el Espíritu de Dios (Mc 1:10) y autorizado por el Padre como su Hijo (Mc 1:11) para proclamar la llegada del gobierno de Dios (Mc 1:15) en su ministerio, sufrimiento, muerte y resurrección. El ministerio de Jesús se desarrolla en el contexto de un intenso conflicto con los dirigentes religiosos judíos (Kingsbury 1989, 55), si bien otros desempeñan papeles importantes (la multitud, Judas, Herodes, Pilato). Hay indicios desde el principio de que este conflicto acarreará la muerte de Jesús. El arresto y la ejecución de *Juan el Bautista (Mc 1:14) por Herodes Antipas (Mc 6:16) prefiguran el propio arresto y crucifixión de Jesús por Pilato (Mc 10:33; 14:41; 15:1, 10, 15), y la velada declaración de Jesús sobre el esposo en Marcos 2:20 apunta al hecho de que el conflicto con los líderes religiosos acabará con su muerte.

La controversia sobre el sábado (Mc 3:1–6) finaliza con la nota de que los fariseos «tomaron consejo con los herodianos contra él para destruirle». Esto prepara el terreno para el relato de la *pasión (Mc 14:1–15:47), en el que Roma (representada por Pilato) y los dirigentes religiosos judíos (representados por el sumo sacerdote) se unirán para provocar la crucifixión de Jesús. La segunda mitad del Evangelio de Marcos narra el viaje de Jesús a Jerusalén (Mc 8:27–10:52) y finaliza con su arresto, sufrimiento, muerte y resurrección (Mc 11:1–16:8). Aquí el conflicto alcanza su resolución con la muerte y resurrección de Jesús (Kingsbury 1989, 42, 55). A pesar del rechazo por parte de su pueblo, Jesús es el Hijo de Dios mesiánico (Mc 1:1, 11; 9:7), y su crucifixión, sufrimiento y muerte concuerdan con el plan redentor de Dios en las Escrituras.

Las predicciones de Jesús sobre la pasión (Mc 8:31; 9:9–13, 31; 10:33–34) se encuentran en la sección central de Marcos (Mc 8:22–10:52), donde la enseñanza de Jesús hace hincapié en el discipulado a medida que va pasando al destino que le espera en Jerusalén (Mc 11:1–15:47). Las predicciones marcanas sobre la pasión tienen varios elementos en común: como *Hijo del Hombre, Jesús sufrirá, será maltratado, rechazado, ejecutado y luego levantado de la tumba (Mc 8:31; 9:9–12, 31; 10:33–34), todo lo cual sigue el plan divino (cf. el «es necesario» [*dei*] divino en Mc 8:31; 9:12) y la Escritura (Mc 9:13; 14:21). Continúa habiendo debate sobre el trasfondo bíblico de las predicciones sobre la pasión. ¿Tomaban básicamente como modelo al Siervo Sufriente de Isaías 53 (Jeremias 1971) (*véase* Siervo de Yahvé), al Hijo del Hombre

en Daniel 7 (Moule; Hooker; Barrett) o al justo sufriente de los salmos de lamentación (Pesch)?

En Marcos 9:11–13 Jesús relaciona su sufrimiento y muerte como Hijo del Hombre con la figura escatológica de *Elías. Jesús afirma la tradición de la venida escatológica de Elías (Mc 9:12) e identifica a Juan el Bautista con Elías (cf. Mc 6:15; 8:28) cuando dice: «Elías ya vino, y le hicieron todo lo que quisieron, como está escrito de él» (Mc 9:13). Aquí la referencia es al rechazo de Juan por parte de los dirigentes judíos y su ejecución por Herodes Antipas (cf. Mc 1:14; 6:25–28). Así, el destino de Juan el Bautista, como Elías, corre paralelo al destino de Jesús (cf. Mc 6:14–17; 11:29–32) como Hijo del Hombre (Mc 9:12). Algunos autores creen que es significativo que Malaquías 4:5–6 y varios texto judíos antiguos (Eclo 48:10–11; 4Q521; 4Q558; *4 Esd* 6:24–26) vinculen la venida de Elías con el tiempo escatológico de aflicción (véase Bryan, 92–103; Pitre, 181–85), de manera que el sufrimiento y la muerte de Jesús, así como los de su predecesor (Mc 1:2–15; 6:14–29; 9:12–13), se pueden interpretar en el contexto de la época escatológica de aflicción.

Que el Hijo del Hombre deba «padecer mucho» y «ser tenido en nada» (Mc 9:12) ha hecho que los intérpretes dirigieran su atención al trato similar que recibe el Siervo Sufriente en Isaías 52:13–53:12 (France 2002; Cranfield). Resulta revelador que el verbo *exoudeneō* («tratar con desprecio») que emplea el evangelista en Marcos 9:12 (solamente aparece aquí en el NT) se use en relación al Siervo Sufriente en Isaías 53:3 (será «tratado con desprecio») en las versiones de la LXX de Aquila, Sínmaco y Teodoción. Sin embargo, la forma sustantivada (*exoudenēma*, «objeto de desprecio») del verbo de Marcos también se usa del justo sufriente en la versión de la LXX del Salmo 21:7 (Sal 22:7 TM; 22:6 en las versiones castellanas) (Pesch), y este salmo, al igual que otros salmos de lamentación, serán importantes en Marcos 15.

También hay otros elementos importantes que están presentes en las predicciones sobre la pasión de Marcos: Jesús será «entregado» (*paradidōmi*) a su muerte (Mc 9:31; 10:33; 14:21, 41), y resucitará de nuevo «después de tres días» (Mc 8:31; 9:31; 10:34), todo ello como «Hijo del Hombre». Que Jesús vaya a ser «entregado» parece derivarse de Isaías 53:6, 12 (LXX) (Collins 2007; Marcus 1993), aunque podría haberse inspirado en la versión de la LXX de Daniel 7:25 (Allison; Evans; McKnight).

Las predicciones de Jesús de su vindicación «después de tres días» parecen aludir a Oseas 6:2 (Proctor; Evans; Delling), que probablemente ya se interpretaba como una referencia a que Dios levantaría a su pueblo de los muertos. El posterior Targum de Oseas interpreta Oseas 6:2 escatológicamente como una promesa de la resurrección de Israel de los muertos, y como tal el Targum de Oseas se sitúan en la trayectoria interpretativa que relaciona la resurrección con la restauración nacional escatológica (cf. Ez 37; Dn 12) (Macintosh; Wright 2003) (*véase* Exilio y restauración). Esta interpretación escatológica de Oseas 6:2 puede que circulara en tiempos de Jesús (Bayer; Evans), y si este es el trasfondo (o uno de ellos) de la frase «después de tres días», entonces la reivindicación de Jesús mediante su resurrección sería el comienzo de la nueva era de la resurrección del pueblo restaurado de Dios. Algunos han sostenido que «después de tres días» podría aludir al «tiempo, y tiempos, y medio tiempo» de Daniel 7:25 (Allison; McKnight; Pitre), que apunta al período divinamente limitado en el que el pueblo de Dios experimenta la aflicción escatológica (cf. Dn 7:21, 23–25; 12:1) hasta su reivindicación (a través de la resurrección [Dn 12:1–3]) y la llegada del reino (Dn 7:18, 27; 12:1–3, 13). Puesto que estos dos posibles trasfondos bíblicos (Os 6:2 [y sus interpretaciones posteriores] y Dn 7:25) de la frase «después de tres días» de Marcos tienen que ver con la reivindicación de su pueblo por parte de Dios en el marco temporal divinamente establecido, no son mutuamente excluyentes.

El aspecto unificador de las *predicciones de la pasión es que Jesús sufre, muere y es reivindicado *como* el Hijo del Hombre de Daniel. La estructura y el movimiento del escenario escatológico en Daniel 7–12 y las predicciones de la pasión son similares (véase Allison): los santos del Altísimo, identificados con el Hijo del Hombre, son entregados a un tiempo de aflicción y sufrimiento (Dn 7:19–21) pero a su tiempo, cuando Dios disponga, recibirán el reino y la reivindicación final (Dn 7:22, 27; 12:1–3). De forma parecida, Jesús el Hijo del Hombre, como representante de la comunidad mesiánica, será entregado en manos de sus enemigos tan solo para ser reivindicado mediante la resurrección de entre los muertos después de tres días.

Marcos 10:45 es peculiar en el sentido de que Jesús, por primera vez, indica claramente el significado salvífico de su muerte: el Hijo del Hombre vino «para dar su vida en rescate [*lytron*] por muchos». El

servicio de Jesús a los demás mediante la entrega de su vida por ellos (Mc 10:45) es la base o el sustento (*gar* [Mc 10:45]) de su esperanza en que sus discípulos asimismo darán sus vidas sirviendo a otros (Mc 10:43–44). Así, el camino del sufrimiento y la muerte del Hijo del Hombre sirve de patrón para la vida en el reino de Dios (cf. Mc 8:31–38). Aunque algunos especialistas no están convencidos de ello (e. g., Hooker; Barrett; Gundry 1993), son muchos los que ver en la terminología de Marcos 10:45 («servir», «dar la vida», «rescate [*lytron*] por muchos») una evocación del texto de Isaías 53:10–12 según la LXX (Collins; France 2002; Jeremias 1971). Si bien el *lytron* («rescate») de Marcos no es una traducción de *'āšām* («ofrenda por la culpa» u «ofrenda por el pecado») en Isaías 53:10, algunos intérpretes sostienen que el campo semántico de *lytron* se aproxima a la idea de *'āšām* (Davies y Allison; Evans; Moo; Jeremias 1971), de manera que en Marcos 10:45 el hecho de que Jesús dé su vida como rescate por muchos básicamente cumple la tarea del Siervo del Señor (Cullmann; Watts; France 2002; Davies y Allison; Evans). La presencia de Isaías 53 en el relato de la pasión (e. g., Is 53:7 en Mc 14:16; 15:5; Is 53:12 en Mc 14:48; 15:27; Is 53:9 en Mc 15:43–46; para más paralelos, véase Edwards; Marcus 1993) a menudo se destaca como argumento que refuerza el trasfondo isaiano de Marcos 10:45. Además de los vínculos generales entre Marcos 10:45 e Isaías 53:10–12, *lytron* se puede utilizar como sinónimo de «expiación» o «propiciación» (esp. Ex 21:29; 30:11–16, LXX) (Collins 2009; Jeremias 1971), y el verbo *lytroō* («rescatar, redimir») se suele emplear en referencia a la liberación redentora de Dios de *Israel de la esclavitud del exilio (Sal 78:42; Is 43:14, 22, 23; 51:10–11; 52:3, 9; Jr 31:11; Miq 4:10; 6:4; Zac 10:8), una actividad redentora que implica ocuparse de los pecados de Israel (Pitre, 412–13). Si *lytron* en Marcos 10:45 se inspira en estos usos de la Septuaginta, entonces Jesús estaría entregando su vida como un *lytron* («rescate») entendido metafóricamente como una expiación por los pecados de muchos (Collins 2009) en cumplimiento de las promesas proféticas de la segunda restauración-éxodo de Israel.

Y ¿qué decir de las indicaciones de que Jesús entrega su vida como el Hijo del Hombre de Daniel en Marcos 10:45? Uno de los problemas de considerar a Daniel 7 como uno de los antecedentes de Marcos 10:45 es que el hijo del hombre exaltado en Daniel 7 es servido por otros, pero Jesús como Hijo del Hombre en Marcos 10:45 sirve a otros muriendo por

ellos. Es posible que Marcos (y Jesús) hayan pretendido referirse al Hijo del Hombre de Daniel para redefinir la figura del hijo del hombre a la luz del destino de Jesús como el Siervo Sufriente del Señor (Black). Esto es, Jesús cumplirá plenamente el destino del Hijo del Hombre glorificado y poderoso (cf. Mc 13:26; 14:62), pero solamente después de que haya sufrido y muerto.

Al final, lo mejor es concluir que, en relación con las predicciones de la pasión en Marcos en general y con Marcos 10:45 en particular, Marcos (y quizás tradiciones anteriores a él y al propio Jesús) ha agrupado varias corrientes de expectativas bíblicas (salmos de lamentación; Is 53; Dn 7) para interpretar los sufrimientos y la reivindicación de Jesús (Davies y Allison; Marcus 1993; Telford; Bayer) (*véase* Antiguo Testamento en los Evangelios, El).

5.2. La muerte de Jesús en el relato de la pasión de Marcos. La oposición de los líderes religiosos a Jesús alcanza su clímax en el relato de la pasión (Mc 14:1–15:47). Tras concluir que Jesús debe ser eliminado, las autoridades del templo incitan al arresto de Jesús (Mc 14:46–49), su vista ante el sumo sacerdote (Mc 14:53–65) y su juicio ante Pilato (Mc 15:1–14), todo lo cual desemboca en la decisión de Pilato, capitulando ante los principales sacerdotes y la multitud, de crucificar a Jesús (Mc 15:11–15). Para Marcos, estos acontecimientos son cumplimientos de las palabras de Jesús en Marcos 10:34, así como la voluntad de Dios revelada en las Escrituras (Mc 14:49).

Con su arresto y crucifixión acechando, Jesús convoca a sus discípulos para la Última Cena (Mc 14:22–25). La cena se sitúa en el contexto de la fiesta de la Pascua de Israel (Mc 14:1, 12–16; cf. Mt 26:17–25; Lc 22:7–23) y se identifica como la comida pascual (Mc 14:12–18; cf. Mt 26:17–20; Lc 22:8–15). En ausencia del cordero pascual para esta comida, las palabras de Jesús: «Esto es mi cuerpo» (Mc 14:22) dan a entender que se concibe a sí mismo como el cordero pascual (Jeremias 1966). Si esto es así, significaría entonces que la interpretación que Jesús hace de la copa pretende evocar la sangre del cordero pascual (Ex 12:7, 13). Jesús reinterpreta la gran experiencia paradigmática de liberación de Israel a la luz de la entrega de su propia vida «por muchos» (Mc 14:24; cf. Mc 10:45). Ahora el acto definitivo de liberación de Dios, una especie de segundo éxodo, se centra en Jesús como el sacrificio pascual escatológico (Jeremias 1966), un sacrificio

que constituye al nuevo pueblo mesiánico de Dios en torno a Jesús el Mesías. En la medida en que la Última Cena conmemora este acontecimiento del segundo éxodo en la muerte de Jesús, también apunta hacia adelante a la comida escatológica «en el reino de Dios» (Mc 14:25 [cf. Mt 26:29; Lc 22:16, 18]).

Después del juicio de Jesús Pilato ordena a los soldados que azoten y crucifiquen a Jesús. El trato que se le dispensa a continuación a Jesús (Mc 15:17–19, 29–32) y, por supuesto, la propia crucifixión (Mc 15:22–25) probablemente se hagan eco del abuso que padece el Siervo Sufriente (Is 50:6, 53:7–9) (Dodd; Lindars; Green 1988), pero también pueden encontrarse ecos parecidos en las experiencias del justo sufriente en los salmos (Sal 22:7; 31:18–24; 35:15–16; 70:5; 102:8). Desde la perspectiva de los soldados, su trato a Jesús en Marcos 15:17–19 pretende mofarse de sus aspiraciones reales. Este hecho podría ser análogo a tratos paródicos similares dispensados a personajes reales en el mundo antiguo. El relato de Filón sobre el trato recibido por Karrabas de parte de los alejandrinos contiene algunos paralelismos notables con el trato dado por los soldados a Jesús (*Flacc.* 36–39). En Marcos, los soldados visten a Jesús de púrpura y colocan una corona de espinas sobre su cabeza (Mc 15:17), todo ello con la intención de parodiar la realeza helenística (Jeremias 1966; Mann). Tras haber vestido a Jesús como un rey, los soldados le rinden homenaje con la exclamación «¡Salve, rey de los judíos!» (Mc 15:18), imitando la habitual aclamación real latina *¡Ave, César!* (Mann; Evans, quien cita a Suetonio, *Claud.* 21:6; véase también Filón, *Flacc.* 39). Los soldados continúan su parodio real arrodillándose ante Jesús como si se tratara de un rey (Mc 15:19). La caña utilizada para golpear la cabeza de Jesús era un sustituto del cetro (Mc 15:19).

Después de que Jesús sea conducido al Gólgota (Mc 15:22) se le ofrece «vino mezclado con mirra», pero él no lo toma (Mc 15:23). Algunos autores han sostenido que la sustancia se empleaba como agente anestésico para aliviar el dolor (Mann; Brown 1994). A menudo se apela al acto misericordioso de proporcionar «bebida fuerte» y «vino» a los moribundos y los que sufren en Proverbios 31:6, que aparece citado en la tradición judía posterior por este motivo (*b. Sanh.* 43a). Así pues, el hecho de que Jesús rehusara la bebida indicaría su aceptación activa de la copa de sufrimiento que el Padre tenía para él (cf. Mc 10:38; 14:36)

(Cranfield). Pero la «bebida fuerte» (*methē*) y el «vino» (*oinos*) de Proverbios 31:6 en la LXX no es el «vino mezclado con mirra» de Marcos 15:23. Hay pocas pruebas de que la «mirra» fuera un analgésico (Gould; Evans), y el contexto (Mc 15:16–22) sugiere enfáticamente que fueron los soldados, que no muestran ningún deseo de aliviar el sufrimiento de Jesús, quienes le ofrecieron a este la bebida. Otra interpretación indica que la oferta era un tipo de tortura (Kostenniemi, Nisula y Toppari). Aunque este punto de vista tiene sentido dentro del contexto del maltrato que le dispensan los soldados a Jesús, se apoya en la premisa no probada de que se usaba una gran cantidad de mirra para obtener el vino, lo que haría que fuera imposible consumirlo. Ciertos indicios parecen indicar que el vino mezclado con mirra era una exquisitez. Según Plinio el Viejo, «los mejores vinos en tiempos antiguos eran aquellos sazonados con aroma de mirra» (*Nat.* 14.15.92 [cf. *Nat.* 14.19.107]). Si Mc 15:23 se refiere a esta sustancia, entonces los soldados les estarían ofreciendo una bebida reservada a la realeza, en otro gesto de burla a la supuesta condición de Jesús como rey (Evans).

El último acto de burla es la propia crucifixión (Mc 15:25–27). En el mundo grecolatino la crucifixión se tomaba como una parodia de la entronización real (Marcus 2006), y esto es, precisamente, lo que encontramos en Marcos. En la cruz, Jesús es flanqueado a su derecha e izquierda por su séquito real, en las personas de dos bandoleros (Mc 15:27), lo que recuerda a la petición de Santiago y Juan de sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús «en tu gloria» (Mc 10:37) (cf. Filón, *Flacc.* 38). Jesús es levantado o, por mejor decir, entronizado en lo alto de una cruz (Marcus 2006; Schmidt; Nickelsburg), con la acusación «rey de los judíos» («sobre su cabeza» [Mt 27:37]). La ironía marcana resulta ensordecedora. Las burlas a la realeza de Jesús por parte de los soldados, los que pasaban por allí y los principales sacerdotes (Mc 15:17–32) involuntaria pero acertadamente identifican a Jesús como rey de Israel (Green 1988). La crucifixión como una burla de la entronización resulta ser la exaltación de Jesús como Hijo mesiánico de Dios, debidamente reconocido como tal por, de entre todas las personas, un centurión romano (Mc 15:39).

Los salmos de lamentación dominan Marcos 15, donde se relaciona el sufrimiento de Jesús con la figura que aparece en los salmos (Marcus 1993; Landowska) (cf. Sal 22:18 en Mc 15:24; Sal 22:7 en Mc 15:29; Sal

22:1 en Mc 15:34; Sal 69:21 en Mc 15:36). Uno de estos salmos es citado por Jesús antes de exhalar su último aliento: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Sal 22:1 [LXX 21:2] en Mc 15:34). Puede que se esté recordando la totalidad del Salmo 22, de manera que la sensación de abandono de Jesús se leyera a la luz de la renovada fe del salmista en Dios y en la reivindicación al final del salmo (Sal 22:25–31) (Dodd; Marcus 1993). Pero esta posibilidad no debería desviar nuestra atención del hecho de que Jesús cita únicamente el primer versículo del Salmo 22, en el que el salmista transmite su auténtica sensación de abandono de Dios y lucha en medio de su sufrimiento (cf. Mc 14:36). En el judaísmo del siglo I quien sufría en los salmos de lamentación era el propio rey David. Por consiguiente, los lamentos que aparecen en estos salmos se habrían interpretado como lamentos de David (Ahearne-Kroll). Al relacionar las experiencias de sufrimiento y abandono de Jesús con las experiencias similares de David en los salmos de lamentación, Marcos ha socavado la visión dominante del Mesías como un rey davídico militante (cf. *SalSol.* 17) y la ha sustituido por otra tradición sobre el rey David: sus sufrimientos y su sensación de abandono. Al final Jesús, como David en el Salmo 22, no llegó a perder la confianza en Dios (Evans, 507).

Después de que Jesús clamara con las palabras del Salmo 22:1, algunos de los espectadores dijeron: «Llama a Elías» (Mc 15:35), tras lo cual «alguien» (*tis*) se apresuró a empapar una esponja con «vino amargo» (*oxos*) y trató de que Jesús lo bebiera (Mc 15:36). No está del todo claro qué relación tiene esto con lo que se dice en la siguiente línea: «Dejad, veamos si viene Elías a bajarle» (Mc 15:36). El ofrecimiento de «vinagre» probablemente sea la última evocación que hace Marcos de un salmo de lamentación (Moo; Juel): LXX Salmo 68:22 (TM 69:22; VE 69:21). El «vinagre» (*oxos*) era una bebida común (Plinio el Viejo, *Nat.* 23.27.54–55; véase BDAG; Brown 1994; Cranfield; Lane cita Nm 6:3; Rut 2:14) que se empleaba para calmar la sed (Plutarco, *Vidas* 2.306–7) en el mundo antiguo. En consecuencia, quien se lo ofreció a Jesús estaría confiando en prolongar su vida ver si aparecía Elías (Collins 2007; Pesch). Esto podría entenderse como una genuina esperanza de ver al Elías escatológico dando inicio al reino (cf. Mal 4:5; Mc 6:15; 8:28; 9:11–12; 15:35), pero el contexto marcano da a entender que el comentario sobre Elías también es una mofa. Además, la motivación de aquellos que

ofrecen vinagre en el Salmo 68:22 está claro que es el maltrato (cf. LXX Sal 68:22 [TM 69:22; VE 69:21]). Por tanto, debemos entender que el ofrecimiento del vinagre es otro gesto que pretende burlarse de la supuesta realeza de Jesús (Brown 1994) y apoya de esta forma el irónico contraste marcano entre el trato infamante a Jesús y su verdadera identidad como rey de Israel. Así es como Lucas incuestionablemente interpretó Marcos (Lc 23:36).

La sensación de abandono de Jesús, evidente en sus palabras desde la cruz (Mc 15:34) y en su atroz muerte (Mc 15:37), van acompañadas de dos acontecimientos *apocalípticos: las tinieblas descienden sobre la tierra (Mc 15:33), probablemente como indicación de *juicio (cf. Joel 2:2, 31; Amós 8:9; Sof 1:15) (Brown 1994), y el velo del templo se rasga (Mc 15:38), siendo menos claro cuál es el significado de esto último. El hecho de que el velo se «partiera» (*schizō*) recuerda a la teofanía de Marcos 1:10–11, donde los cielos «fueron abiertos» (*schizō*) y Dios habló. Por lo tanto, el rasgamiento del velo, con independencia de qué otras cosas pueda simbolizar, sugiere que Dios no está ausente después de todo de los acontecimientos que rodean la crucifixión. Muchos han interpretado el rasgamiento del velo del templo como una señal de que la muerte expiatoria de Jesús ha hecho posible que la presencia de Dios en el templo estuviera al alcance de todos (Hagner, 2:849), con el resultado de que el culto del templo ya no era necesaria (Kingsbury 1989, 54). Investigaciones recientes han mostrado que el «velo» (*katapetasma*) interior del templo, que sin duda es de lo que aquí se habla (cf. Mt 27:51), servía para separar el lugar santísimo (donde se encontraba la presencia de Dios) del lugar santo, o lo santo (Dios) de lo menos santo (la humanidad) (Ex 36:31–33; cf. Lv 16:2, 15) (Gurtner). La muerte de Jesús en Marcos 15:37, que parece ser la responsable del rasgamiento del velo en Marcos 15:38, se entendería como la eliminación de la prohibición de acceder al Dios santo. Pero en el contexto narrativo también es posible que el simbolismo indique alguna señal de juicio, primero sobre el templo (Senior 1991, 126–29; Evans, 509) como sede de las autoridades del templo (principales sacerdotes, escribas, ancianos) que conforman la principal oposición a Jesús (Mc 11:18, 27) (Pesch, 2:498–99), y también sobre quienes llevan a cabo el arresto de Jesús (Mc 14:43, 55; 15:1). El juicio de Dios sobre el templo, simbolizado por el rasgamiento del velo, es un precursor de la

destrucción completa del mismo predicha por Jesús en Marcos 13:2 debido a que las autoridades del templo que representan a Israel han rechazado al Hijo mesiánico de Dios. Por consiguiente, el rasgamiento del velo del templo indica el disgusto de Dios pero también su deseo de atraer al pueblo a su misericordiosa presencia, algo que ha sido hecho posible gracias a la muerte de su Hijo (Green 1988).Los acontecimientos que tienen lugar en la cruz finalizan con la declaración del centurión, a modo de confesión, que vio morir a Jesús: «Verdaderamente este hombre era (el) Hijo de Dios» (Mc 15:39). En el plano narrativo, el centurión romano ha observado todos los eventos que han llevado hasta el último aliento de Jesús, y su respuesta contrasta enormemente con la de los principales sacerdotes, los escribas y la multitud judía (Kingsbury 1989, 129). Dejando de lado lo que hubiera querido decir un centurión romano con esta designación («hijo de Dios»), su declaración en Marcos (cf. Mt 27:54) es el colmo de la ironía. Mientras que los soldados romanos le faltan al respeto a Jesús, se mofan de su realeza (Mc 15:16–26) y lo crucifican como un falso rey (Mc 15:24), un centurión, que tiene un rango infinitamente superior a ellos, coincide con Marcos y, más importante todavía, con *Dios el Padre en cuanto a la verdadera identidad de Jesús. En medio del trato sádico, deshonroso y paródico de la crucifixión de Jesús, su dignidad e identidad como Hijo mesiánico de Dios permanecen intactas. La gloria de Jesús brilla a través de su sufrimiento y muerte (Gundry 1993; Marcus 2006; Evans).

6. La muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo.

La muerte sacrificial de Jesús en el Evangelio de Mateo es el cumplimiento definitivo del plan divino para salvar al pueblo del Mesías de sus pecados (Mt 1:21; 26:28). Aunque él es el inocente Hijo de Dios, Jesús no tragará la tentación satánica de renunciar a la voluntad del Padre para él de que sufra y muera por su pueblo. Más aún, el acontecimiento de la cruz en Mateo es un evento apocalíptico singular con el que se inauguran las promesas proféticas de la restauración de Israel como resurrección.

6.1. La muerte de Jesús en la trama del Evangelio de Mateo. La frase «desde entonces comenzó Jesús» en Mateo 4:17; 16:21 ha sido reconocida desde hace mucho tiempo como una pista estructural clave del Evangelio de Mateo (Kingsbury 1988; Powell). Mientras que Mateo

4:17 marca formalmente el inicio del ministerio público de Jesús, Mateo 16:21 comprende la primera *predicción de la pasión, en la que Jesús «comenzó a declarar a sus discípulos que le era necesario ir a Jerusalén y padecer mucho de los ancianos, de los principales sacerdotes y de los escribas; y ser muerto, y resucitar al tercer día». Como tal, en Mateo 16:21, cambia el foco narrativo y se coloca sobre la inminente pasión de Jesús en Jerusalén. Estos dos indicadores del flujo de la narración, Mateo 4:17 («predicando») y Mateo 16:21 («pasión»), resultan significativos para la trama de Mateo y revelan la importancia de la muerte de Jesús para la historia de Mateo (Powell). Al comienzo del Evangelio el narrador dice: «Y dará a luz un hijo, y llamarás su nombre JESÚS, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1:21). No se nos dice cómo se logrará la *salvación de los pecados o que esta tenga relación alguna con la muerte de Jesús. Sin embargo, cuando el lector llega a la Última Cena y oye a Jesús decir que su sangre es derramada «por muchos para remisión de los pecados» (Mt 26:28), se hace evidente que Mateo 1:21; 26:28 forman una especie de marco alrededor de la historia y que así se da a entender que la promesa de Mateo 1:21 se cumple en última instancia en la muerte de Jesús, que hace posible el perdón de los pecados (Mt 26:28) (Gurtner, 127–28). Ahora queda claro porqué Jesús «debe» ir a Jerusalén y morir (Mt 16:21).

El conflicto real en la historia de Mateo es el que se produce entre Dios y Satanás, un conflicto que forma la línea argumental principal (Powell) (*véase* Demonio, Diablo, Satanás). Este hilo argumental se desarrolla a través de dos subtramas: el conflicto de Jesús con los líderes religiosos y el conflicto con sus discípulos. En el relato de la tentación (Mt 4:1–11) el intento de Satanás por desbaratar los propósitos de Dios en la persona de su Hijo, tal como aclara Mateo 1:21, quedan patentes. Inmediatamente después de que Dios declare que Jesús es su «Hijo amado» en el *bautismo (Mt 3:17), Satanás tienta a Jesús precisamente como Hijo de Dios (Mt 4:3, 6). Las *tentaciones de Satanás persiguen que Jesús ejerza su condición de hijo de un modo que pase por alto la necesidad de sufrir (cf. Mt 16:21). En el relato de la pasión escuchamos las tentaciones de Satanás en las palabras de los transeúntes: «Si eres el Hijo de Dios, desciende de la cruz» (Mt 27:40; cf. Mt 26:63). La burla de Mateo 27:43 también evoca la tentación de Satanás en Mateo 4:6. Tras haber confesado a Jesús como «el Cristo, el Hijo de Dios» (Mt 16:16) y

habiendo escuchado que Jesús «debe» sufrir y morir (Mt 16:21), Pedro adopta involuntariamente el punto de vista de Satanás cuando reprende a Jesús por decir que tiene que morir (Mt 16:22). Esto confirma que el objetivo de Satanás es que Jesús renuncie al sufrimiento y la muerte, pero Jesús no renunciará a la cruz porque está decidido a ofrecer perdón para los pecados de su pueblo (Mt 26:28).

Después de la tentación de Jesús y antes del inicio de su ministerio (Mt 4:17), Mateo nos cuenta que «cuando Jesús oyó que Juan estaba preso, volvió a Galilea» (Mt 4:12). Más adelante, Juan es ejecutado por Herodes Antipas (Mt 14:10), y de nuevo Mateo declara que «oyéndolo Jesús, se apartó de allí en una barca» (Mt 14:13). El lector puede observar aquí una conexión entre la adversidad que experimentó Juan y la adversidad que amenaza a Jesús (cf. Mt 11:18–19). Si Juan el Bautista, el «más grande» de los profetas (Mt 11:11–12) y quien prepara las cosas para la venida del Mesías, ha sido derrotado en la muerte, entonces es posible que el Hijo de Dios también esté en peligro por los poderes.

Aunque la primera alusión a la inminente muerte de Jesús se encuentra en el dicho del «esposo» en Mateo 9:14–17, la primera señal de que el conflicto de Jesús con los líderes religiosos acabará con su muerte la hallamos en la controversia con los fariseos acerca del sábado (Mt 12:1–14). Al final de la historia los fariseos planean cómo «destruirle» (Mt 12:14). A continuación, en respuesta a la petición de una señal por parte de los escribas y los fariseos, Jesús ofrece la *«señal de Jonás» (Mt 12:40). Aunque no está tan claro en este punto de la narración, al final de la historia (cf. Mt 27:63) no cabe duda de que la señal de Jonás se había considerado como una referencia a la muerte de Jesús y, probablemente, también a su resurrección (Mt 12:39–40).

La primera predicción de la pasión, en Mateo 16:21 (cf. Mt 17:12, 22–23; 20:18; 26:2, 24), hace explícito lo que está implícito en la señal de Jonás (Mt 12:40): Jesús el Mesías debe sufrir, morir y resucitar de los muertos. Mateo considera esto como una necesidad divina (*dei*, «es necesario»), como hizo también Marcos. También al igual que en Marcos, el camino de Jesús hacia la cruz es el camino del discipulado en el que uno debe tomar una cruz y seguir a Jesús (Mt 16:24). Esto también queda claro en el dicho de Mateo sobre el «rescate», pero de un modo ligeramente distinto al de Marcos 10:45. Mateo utiliza una

comparación: «del mismo modo» (*hōsper*) que el Hijo del Hombre sirve a las necesidades de los demás entregando su vida como un rescate por muchos, así también deben hacerlo sus discípulos (Mt 20:26–28).

6.2. El relato de la Pasión en el Evangelio de Mateo. Mateo sigue a Marcos en situar el marco de la pasión de Jesús en el contexto de la fiesta judía de la Pascua (Mt 26:1–2, 17–19, 20–29). Uno de los elementos mateanos más característicos se encuentra en las palabras de Jesús en la Última Cena. Tras darle la copa a los discípulos, Jesús afirma: «Esta es mi sangre del nuevo pacto, que es derramada por muchos para remisión de los pecados» (Mt 26:28). Esta frase peculiar de Mateo, «para remisión de los pecados», sirve como un *flashback* y una inclusión con el propósito declarado del ministerio de Jesús en Mateo 1:21: «él salvará a su pueblo de sus pecados». Esto significa que la muerte de Jesús es el acontecimiento soteriológico supremo en Mateo. Los mismos antecedentes bíblicos que hemos visto en relación con Marcos 14:24 se aplican también a la frase «mi sangre del pacto» de Mateo 26:28, ya que probablemente alude a la ceremonia de renovación de la alianza en Éxodo 24:8 y tal vez también a los rituales de ofrenda por el pecado en los que la sangre jugaba un papel importante y en los que se dice que el resultado de los rituales era el perdón de los pecados (Lv 4:13–35; 5:11–13; cf. Lv 16:15–16, 19; Nm 15:22–26, 27–28). Lo que podría apoyar a Éxodo 24:8 como antecedente principal de Mateo es el clamor de la gente en Mateo 27:25: «Su sangre sea sobre nosotros, y sobre nuestros hijos». Puede que este grito tuviera un irónico doble sentido (Hamilton) en el que el pueblo acepta la culpa por derramar la sangre de Jesús pero, al mismo tiempo, la sangre purificadora de Jesús es aplicada a estos israelitas culpables del mismo modo que la sangre de los sacrificios es rociada «sobre» (*ʻal*) Israel en Éxodo 24:8.

En la vista de Jesús ante el sumo sacerdote, Caifás comienza el proceso con la siguiente pregunta: «Te conjuro por el Dios viviente, que nos digas si eres tú el Cristo, el Hijo de Dios» (Mt 26:63). Jesús responde en dos partes. En primer lugar, su respuesta en Mateo 26:64a, «Tú lo has dicho» (*su eipas*), confirma la verdad implícita en la pregunta de Caifás (cf. Mt 26:25) (Senior 1998, 213). En segundo lugar, Jesús hace otra afirmación sobre su persona: «y además os digo, que desde ahora veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo» (Mt 26:64b). Aquí la declaración de Jesús es una

combinación del Salmo 110:1 y Daniel 7:13. Antes del relato de la pasión, *«Hijo del Hombre» se refería principalmente al rechazo y el sufrimiento de Jesús (cf. Mt 8:20; 11:19; 12:40; 17:12, 22–23; 20:18), pero la designación también se utiliza para hacer referencia a Jesús cuando regrese como juez escatológico (Mt 16:27–28; 24:27, 30–31), y esta es la referencia en su respuesta a Caifás. También al igual que en Marcos, Jesús es acusado de *blasfemia, lo que a su vez justifica su muerte (Mt 26:65–66). Es probable que las mismas cuestiones teológicas que observamos en Marcos 14:61–64 estén detrás de la acusación de blasfemia que se hace aquí en Mateo.

Desde este punto en adelante hay un llamativo énfasis en la culpa de sangre y en la «sangre» de Jesús (Mt 27:6, 8, 24, 25), especialmente en su «sangre inocente» (Mt 27:4, 14, 19). Judas confiesa su complicidad en la entrega de «sangre inocente» (Mt 27:4), y se identifica su dinero como «precio de sangre» (*timē haimatos* [Mt 27:6]). El lector ya ha sido advertido cuando Jesús reprende a los escribas y fariseos (Mt 23) de que estos dirigentes siguen la larga línea de sucesión de antepasados suyos que persiguieron, «crucificaron» y derramaron la sangre de los mensajeros de Dios (Mt 23:34). La crucifixión de Jesús es, naturalmente, el punto culminante de esta actividad injusta. El resultado se expresa en Mateo 23:38: «He aquí vuestra casa os es dejada desierta». La predicción de Jesús de la destrucción del templo sigue unos cuantos versículos más adelante (Mt 24:2). Pero tal como se ha mencionado antes en relación con el grito del pueblo en Mateo 27:25, hay otro hilo conductor, mucho más prometedor, que recorre toda la historia: Jesús salva a su pueblo de los pecados (Mt 1:21) mediante el derramamiento de su sangre (Mt 26:28) (Hamilton; Cargal). «La muerte de Jesús —precisamente porque se trata del derramamiento de sangre inocente y sacrificial— crea la posibilidad del perdón incluso para las personas responsables de llevarlo a la muerte» (Carroll y Green, 48).

Mateo toma la escena marcana de las burlas a Jesús en el pretorio hasta los insultos que le profieren los forajidos crucificados a ambos lados (Mt 27:27–44; cf. Mc 15:16–32). Existen, no obstante, unas cuantas diferencias notables. Mateo intensifica el trato ignominioso dispensado a Jesús diciendo explícitamente que los soldados le «despojaron» de sus ropas (Mt 27:28a; insinuado en Mc 15:17). Además, los soldados le colocan a Jesús un «manto escarlata» (*chlamys kokkinē*) (Mt 27:28b) a

diferencia de la «capa púrpura» (*porphyra*) de Marcos (Mc 15:17). Mientras que el color «púrpura» de Marcos tenía que ver con la realeza, el color «escarlata» de Mateo resultaba más barato de producir y era el color de los mantos de los soldados romanos (Davies y Allison; Luz). El contexto mateano sin embargo exige que el «manto» funcione como una vestimenta real simulada (Senior 1985): esto es, como la «imitación barata» (Luz, 3:514) de una vestimenta propiamente real. En Mateo 27:34 los soldados le ofrecen a Jesús *«vino» mezclado «con hiel» (*oinos meta cholēs*) en lugar del «vino mezclado con mirra» de Marcos (Mc 15:23). El uso de «hiel» (*cholē*) por parte de Mateo evoca la primera línea del Salmo 68:22 en la LXX (TM 69:22; VE 69:21), donde los enemigos del salmista le dan «hiel». En Mateo 27:48 el evangelista conserva el eco marcano de la segunda línea del Salmo 68:22 (LXX) con el ofrecimiento de «vino amargo» (*oxos*) (cf. Mc 15:23). El resultado es que Mateo ha separado el Salmo 68:22 entre Mateo 27:34 y Mateo 27:48 (Luz), y al hacerlo así ha colocado los sufrimientos y el maltrato a Jesús en sintonía con el trato injusto recibido por David en el Salmo 68:22 (LXX).

En otra referencia a un salmo de lamentación, los dirigentes religiosos se burlan de Jesús (Sal 21:9, LXX [TM 22:9; VE 22:8] en Mt 27:43): «Se encomendó a Jehová; líbrele él; sálvele, puesto que en él se complacía». Este es el último de los tres desafíos a Jesús en la cruz que le dirigen como «Hijo de Dios» y «Rey de Israel»: (1) los transeúntes (Mt 27:40a); (2) los transeúntes y los líderes religiosos (Mt 27:40b, 42); (3) los principales sacerdotes, escribas y ancianos (Mt 27:43). Estas burlas suponen un reto Jesús: saltarse la cruz (Davies y Allison, 620). Este desafío evoca el triple intento de Satanás por convencer a Jesús de que debía pasar por alto sus sufrimientos y muerte. Pero la condición de Jesús como Hijo de Dios real se revela precisamente en el maltrato, sufrimiento y muerte de que es objeto, tal como reconocen el centurión y sus acompañantes (Mt 27:54: «Verdaderamente este era Hijo de Dios») y que luego es autentificada por la autoridad soberana que se le da al final de la historia de Mateo (Mt 28:19).

El relato mateano de la crucifixión (Mt 27:45–54) sigue en su mayor parte al de Marcos (Mc 15:33–39). El rasgamiento apocalíptico del velo del templo (Mt 27:50–51) probablemente significa juicio sobre el liderazgo del templo a la luz de los oráculos de juicio de Jesús contra el templo en Mateo 23:38; 24:2 (Carroll y Green, 48; Senior 1998, 334) y

juicio sobre la complicidad de los líderes religiosos y de la multitud en el derramamiento de la sangre inocente de Jesús (Hamilton). Pero también vemos una connotación positiva en el rasgamiento del velo del templo. Habida cuenta que el velo interior del templo separaba la presencia santa de Dios del pueblo profano, su rotura simboliza que todos pueden acceder a la presencia de Dios gracias a la sangre expiatoria de Jesús (Mt 26:28) (Gurtner). Entre el rasgamiento del velo (Mt 27:51) y la confesión de Jesús como Hijo de Dios (Mt 27:54) Mateo ha colocado dos sucesos apocalípticos más: un terremoto y la resurrección de los santos (Mt 27:51b-53). Para Mateo, la muerte de Jesús provoca tanto el rasgamiento del velo como la resurrección de los santos (Senior 1998). La resurrección de los santos se basa en esperanzas escatológicas veterotestamentarias y judías (cf. Dn 12:2; Ez 37:12–13) (Allison; véase también Sim; Gundry 1994), especialmente Ezequiel 37:12–13 (Luz; Davies y Allison; France 2007; Senior 1998; Brown 1994). La profecía de Ezequiel, vinculada al reino escatológico del Mesías davídico (Ez 37:24–25) (Brown 1994), promete a Israel, muerto en el *exilio, que un día «os haré subir de vuestras sepulturas» (Ez 37:12) y experimentar la restauración final del juicio del exilio (Ez 37:14, 21–22; cf. Is 26:14; Dn 12:2–3). El hecho de que el centurión y los acompañantes se den cuenta de la verdadera identidad de Jesús es su respuesta a «las cosas que habían sido hechas» (Mt 27:54), lo que incluye todos los acontecimientos recogidos en Mateo 27:50–53 (la muerte de Jesús, el rasgamiento del velo, un terremoto, la resurrección de los santos). Por lo tanto, dan testimonio de la revelación de la muerte de Jesús y de sus escatológicos efectos vivificadores (Gurtner; Senior 1998). La profecía de restauración como resurrección en Ezequiel 37 concluye con el santuario y la morada de Dios que vuelven a estar con su pueblo restaurado «para siempre» (Ez 37:26, 28). De manera parecida, el Evangelio de Mateo finaliza con la promesa de la presencia divina en Jesús; Emanuel («Dios con nosotros» [Mt 1:23]) ha regresado a su nuevo pueblo y estará con él «hasta el fin del mundo» (*heōs tēs synteleias tou aiōnos*) (Mt 28:20) (Kupp; Davies y Allison).

7. La muerte de Jesús en el Evangelio de Lucas.

En el Evangelio de Lucas la oposición a Jesús culmina en Jerusalén con su muerte. La oposición no es simplemente humana, dado que quedará

claro que las tinieblas satánicas se ciernen sobre el arresto de Jesús y la cruz. No obstante, Jesús está empeñado en ir a Jerusalén, y abraza de buen grado su destino como el inocente *Siervo Sufriente. Aunque Lucas no presenta el sufrimiento y la muerte de Jesús en términos de expiación de manera tan clara como hacen los demás Evangelios, la muerte de Jesús es sacrificial y está directamente relacionada con el establecimiento de una nueva relación de pacto entre Dios y su pueblo.

7.1. La muerte de Jesús en la trama del Evangelio de Lucas. El Evangelio de Lucas está organizado en torno a tres secciones: un comienzo (Lc 1:5–2:52) que presenta a Jesús al lector; una parte intermedia (Lc 3:1–21:38) en la que Jesús centra su ministerio en Galilea (3:1–9:50), viaja a Jerusalén (9:51–19:48) y ministra en Jerusalén (Lc 20:1–21:38); y un final (Lc 22:1–24:53) que narra la pasión y resurrección de Jesús. El conflicto es importante para la trama de Lucas, y ocupando el centro de este conflicto se encuentra la muerte de Jesús. Si bien no encontramos una referencia explícita al deseo de los líderes religiosos de matar a Jesús hasta Lucas 19:47, ya en Lucas 2:34 se le dice a los lectores que el niño de María está puesto «para señal que será contradicha», y en Lucas 4 el evangelista declara que los dirigentes de la sinagoga «se llenaron de ira» (Lc 4:28) ante la enseñanza de Jesús y trataron de «despeñarle» (Lc 4:29), pero Jesús pasó por en medio de ellos (Lc 4:30). En Lucas 6:7–11 los escribas y fariseos, indignados por las actividades que Jesús realizaba en sábado (Lc 6:1–8), «se llenaron de furor» y hablaban entre sí sobre «qué podrían hacer contra Jesús» (Lc 6:11).

Lucas 9:51 supone un cambio en la narración, que se encamina hacia los eventos de la *pasión, *resurrección y *ascensión de Jesús en Jerusalén. Se trata del versículo en el que Jesús muestra su determinación de ira Jerusalén y cumplir allí con el destino que Dios le ha asignado: «Cuando se cumplió el tiempo en que él había de ser recibido arriba [*analēmpsis*]», Jesús «afirmó su rostro para ir a Jerusalén» (cf. Lc 9:53; 13:22, 33–35; 17:11; 18:31; 19:11, 28, 41). El sustantivo *analēmpsis* (la acción de «ser tomado» o «ascensión») puede significar simplemente «muerte» (*SalSol.* 4:18), y algunos creen que esto es a lo que se refiere, principalmente, Lucas 9:51 (Marshall). Sin embargo, en Hechos el verbo correspondiente, «ser tomado» (*analambanō*) hace referencia a la ascensión (Hch 1:2, 11, 22; cf. Mc 16:19; 1 Tim 3:16). A

la luz del hecho de que Lucas 9:51 anticipa los acontecimientos que tendrán lugar en Jerusalén (que incluyen el sufrimiento, la muerte y la resurrección de Jesús [Lc 19:31–33]) y de la presencia de la *tipología de *Elías en Lucas 9:54 (cf. 2 Reyes 2:10–11 [obsérvese el uso que se hace allí de *analambanō*]), que Jesús sea «tomado» (*analēmpsis*) probablemente se refiera de manera más inmediata a su ascensión (Green 1997), aunque también es posible que sea una alusión a la crucifixión y resurrección (Grundmann 1966).

A medida que Jesús se va acercando al destino final que le aguarda en Jerusalén, la hostilidad de los escribas y fariseos hacia él y sus complots para atraparlo se intensifican (Lc 11:53–54). La respuesta de Jesús a los fariseos en Lucas 13:33–35 demuestra que está totalmente centrado en alcanzar Jerusalén (Lc 13:32), donde morirá (Lc 13:33), porque Jerusalén (i. e., su élite religiosa) tiene el hábito de matar a los profetas de Dios y lo volverá a hacer, pero en esta ocasión se tratará del *profeta de Dios por excelencia, su Hijo (cf. Lc 20:9–16). La consecuencia de matar a Jesús será que Jerusalén va a ser juzgada (Lc 13:35). Para cuando el lector llega a ese comentario explícito en Lucas 19:47 que afirma que los principales sacerdotes y escribas quieren «destruir» a Jesús, está claro que su conflicto con ellos acabará con su muerte, que es, paradójicamente, la voluntad de Dios para él, tal como evidencia la primera predicción de la pasión en Lucas (Lc 9:22; cf. Lc 22:20; 22:22, 37; 24:7, 26, 44). Al igual que en Marcos y Mateo, la resolución de este conflicto llega con la culminación de la historia en la pasión (Lc 22–23) y resurrección (Lc 24) de Jesús. Pero para Lucas, la resolución todavía no ha ocurrido; debe esperar a la parusía de Jesús al final de los tiempos (Kingsbury 1991) (cf. Hechos 1:11). La ironía del conflicto de Lucas es que si bien los líderes religiosos y Satanás ganan la batalla (Jesús ha muerto como falso profeta, pretendiente mesiánico y transgresor de la ley romana [cf. Lc 23:2]), Dios ha ganado la guerra por cuanto la muerte no derrotó a Jesús. Todo lo contrario, llevó a cabo los propósitos redentores de Dios (Lc 22:20; cf. Lc 1:32–33, 68, 72; 2:25, 38).

El papel de lo demoníaco en el cuadro que presenta Lucas de la muerte de Jesús merece que nos detengamos en él de un modo especial. Una vez que queda claro que el demonio no tendrá éxito en su intento de apartar a Jesús de la misión que Dios le ha encomendado, se nos dice

que el diablo se apartó de Jesús «por un tiempo» (Lc 4:13). Probablemente sea correcto considerar el «asalto final» del diablo contra Jesús (Lc 22:3–6) como el cumplimiento narrativo de ese «un tiempo» que se menciona en Lucas 4:13 (Kingsbury 1991; Green 1997; Garrett 1990). En Lucas 22 el evangelista dice que «Satanás entró en Judas» (Lc 22:3) justo antes de conspirar junto con las autoridades religiosas para traicionar a Jesús (Lc 22:4). Además, puede que exista una conexión lingüística entre el hecho de que Judas busque una «buena oportunidad» (*eukairia*) para entregar a Jesús en Lucas 22:6 y el «tiempo» (*kairos*) —en el sentido de ocasión propicia— del diablo en Lucas 4:13 (Green 1997, 753–54). Satanás sigue aprovechando al máximo su «tiempo» intentando «zarandear» a Pedro (Lc 22:31), y Lucas 22:53 deja claro que el arresto de Jesús se realiza bajo el «poder/autoridad de las tinieblas» (*exousia tou skotous* [Lc 22:53]), una frase que claramente se equipara al «poder/autoridad» de Satanás en Hechos 26:18 («tinieblas» [*skotos*] = «poder/autoridad de Satanás» [*exousia tou satana*]).

Algunos autores han sostenido que la declaración de Jesús «Yo veía [*etheōroun*] a Satanás caer del cielo» en Lucas 10:18 es una declaración visionaria profética análoga al uso que hace Daniel de la misma forma verbal (*etheōroun*) para presentar acontecimientos futuros (cf. Dn 7:2, 4, 6, 7, 9, 11, 13, LXX). Una interpretación es que la ocasión de la caída de Satanás es la resurrección y ascensión de Jesús a su trono celestial (Garrett 1990; 1992). Alternativamente podría hacer referencia a la derrota futura de Satanás en los últimos tiempos, tal como anticipan muchos textos judíos de la época del Segundo Templo, así como el libro del Apocalipsis (cf. 11Q13 II, 2–13; *1 En.* 10:4–5; *T. Dn* 5:10–13; *T. Leví* 18:2–12; *T. Naf.* 8:2–4; Ap 20:10) (así lo piensa Green 1997). Es probable que ambos puntos de vista tengan su parte de mérito: la muerte de Jesús, el objetivo de la conspiración de Satanás a través de sujetos humanos que se prestan voluntariamente a ello, ha sido anulado por la reivindicación de Jesús al levantarse de la tumba, que a su vez es un anticipo de la caída definitiva de Satanás al final de los tiempos. Así pues, el modo en que Lucas concibe la muerte de Jesús tiene unas dimensiones satánicas y cósmicas muy claras, lo cual no difiere demasiado de los puntos de vista de Mateo y Juan.

7.2. La muerte de Jesús en el relato de la Pasión de Lucas. Lucas comienza su relato de la pasión (Lc 22:1–23:56) indicando que la fiesta

de los Panes sin levadura y la Pascua se estaban acercando (Lc 22:1; cf. Mc 14:1) y haciendo la ominosa observación de que «los principales sacerdotes y los escribas buscaban cómo matarle» (Lc 22:2; cf. Mc 14:1). A continuación, Lucas pasa directamente a narrar cómo se produjo la entrega de Jesús a los principales sacerdotes por parte de Judas (Lc 21:3–6). En Lucas 22:7 ya ha llegado el día de los panes sin levadura y el sacrificio del cordero pascual. La *Última Cena (Lc 22:15–20) apunta al gran acontecimiento paradigmático de la liberación divina del éxodo conmemorada por la comida pascual (Lc 22:1, 7–8, 11, 13, 15) y anticipa una futura comida en el reino, donde Jesús comerá y beberá con su pueblo (Lc 22:15–17, 29–30).

Jesús utiliza los elementos de la comida (pan, copa, vino) para interpretar su inminente muerte. Jesús entiende que su muerte inaugura la nueva alianza predicha en la promesa de Jeremías (Jr 31:31–34) de que un día Dios restauraría a Israel del *exilio. La frase de Lucas «pacto en mi sangre» probablemente alude a Éxodo 24:8, con el resultado de que el nuevo sacrificio de la alianza de Jesús permite al pueblo participar en la escatológica relación del nuevo pacto con Dios prometida en Jeremías 31:31–34 (Green 1997).

Tras la Última Cena (Lc 22:15–20) y antes de la traición y arresto (Lc 22:47–54), Jesús interpreta el destino que se cierne sobre él en Jerusalén a la luz del Siervo Sufriente (Lc 22:37, citando Is 53:12; cf. Is 53:7–8 en Hechos 8:32–33). Esta cita de Isaías plantea la cuestión del significado de la identificación que hace Lucas de Jesús con el Siervo isaiano. Parece evidente, hablando en términos generales, que el relato de Lucas de la muerte y resurrección/reivindicación de Jesús sigue el patrón del paradigma del Siervo de Isaías (Is 52:13–53:12) (véase esp. Green 2012, 80–84; cf. Koet). La carrera del Siervo está marcada por el rechazo, el sufrimiento injusto y la muerte a manos de sus opresores, y eso a pesar de que era completamente inocente (Is 53:8–9). En consecuencia se le designa como «el justo» (*dikaios*) (Is 53:11, LXX). El sufrimiento y la muerte del Siervo son la voluntad de Dios para él (Is 53:6, 10). Ahora bien, dado que Dios es fiel a su Siervo, lo reivindicará de la muerte (Is 53:10). Donde mejor se aprecia este patrón de sufrimiento, muerte y reivindicación que Jesús comparte con el Siervo es en las predicciones de la pasión de Lucas: «Así está escrito, y así fue necesario que el Cristo padeciese, y resucitase de los muertos al tercer día» (Lc 24:46 [cf. Lc

9:22]).

El Jesús lucano recapitula el patrón del Siervo Sufriente (del sufrimiento y la muerte a la reivindicación), pero en ningún lugar vemos que Lucas relacione directamente la muerte de Jesús con la muerte vicaria del Siervo por el pecado (aunque podría argumentarse que la idea está implícita). Sin embargo, es importante reconocer que la interpretación sacrificial y expiatoria de la muerte de Jesús no está ausente en Lucas-Hechos. Esto se aprecia con claridad en Lucas 22:19–20, donde Jesús interpreta su muerte como un acontecimiento sacrificial que supone la redención y transformación de su pueblo. Además, está claro que Lucas se siente cómodo con una interpretación de la muerte de Jesús en clave de expiación cuando, en Hechos 20:28, presenta a Pablo diciendo que Dios ha «ganado» la iglesia por medio de «la sangre de su propio Hijo». Por tanto, Lucas ha descrito la muerte de Jesús como un evento salvífico sin citar concretamente las porciones de Isaías 53 que hablan de la muerte vicaria del Siervo por los pecados (cf. Is 53:5–6, 11, 12).

En su relato de la pasión Lucas hace hincapié en la inocencia de Jesús. Los principales sacerdotes y escribas tratan de convencer a Pilato de que Jesús debe morir como un criminal. Su acusación se encuentra en Lucas 23:2: Jesús ha «confundido/pervertido a nuestra nación», «prohíbe dar tributo a César» y dice ser «el Cristo [Mesías], un rey». Inmediatamente después de esta triple acusación, Pilato, que al parecer no se siente amenazado por la pretensión de Jesús de ser un rey, les dice a los líderes religiosos que no encuentra mal alguno en Jesús (Lc 23:4). Pero los principales sacerdotes insisten aún más en sus acusaciones en Lucas 23:5. La amenaza de expandir un movimiento de sedición es la excusa que esgrime Pilato para trasladar el asunto a *Herodes. Aun así, Pilato no está plenamente convencido de la acusación, como tampoco lo está Herodes (Lc 23:13–15). Por tercera vez Pilado se dirige a los líderes en estos términos: «Ningún delito digno de muerte he hallado en él» (Lc 23:22).

Las respuestas a la crucifixión de Jesús por parte de los dos criminales que se encuentran a ambos lados de Jesús reflejan las dos respuestas posibles a la crucifixión de Jesús. El primer malhechor «le injuriaba» (lit., le «blasfemaba» [*blasphēmeō*]) (Lc 23:39), recapitulando los cargos y abusos presentados contra Jesús por las autoridades

religiosas y aquellos que se burlaban de él (Lc 22:65; 23:2, 35, 37). La respuesta del segundo sirve en parte para remarcar el énfasis de Lucas en la inocencia de Jesús: «Nosotros, a la verdad, justamente padecemos, porque recibimos lo que merecieron nuestros hechos; mas este ningún mal hizo» (Lc 23:41). La petición del criminal de que Jesús se acuerde de él cuando «vengas en tu reino» (Lc 23:42) revela que reconoce que Jesús sobrevivirá a la cruz, y que de hecho es un rey, el Mesías, y no un farsante o un criminal después de todo. Es correcto, pues, concluir que este criminal «implícitamente confiesa su fe en que Jesús es el Cristo o Hijo del Hombre» (Marshall, 872) (cf. Lc 24:26). Como algo extraordinario, y singular de Lucas, Jesús *ora a su Padre para que perdone a quienes le atormentan y ejecutan mientras cuelga de la cruz (Lc 23:34).

Los acontecimientos y palabras pronunciadas en la cruz (Lc 23:44–47) siguen parcialmente el contenido y el orden de Marcos 15:33–39, pero hay diferencias importantes, especialmente cuando las leemos en el contexto de la narración de Lucas. Leída en el contexto de Lucas-Hechos, la referencia a las «tinieblas» que cubrieron la tierra (Lc 23:44) es una metáfora de las fuerzas diabólicas (Fitzmyer 1985), relacionada concretamente con la conspiración de Satanás en el arresto y la muerte de Jesús (Lc 22:53; cf. Hechos 26:18). El simbolismo que se pretende transmitir con la rotura del velo interior (sin duda lo que se deriva, al igual que en Marcos y Mateo, del uso del término *katapetasma* [Lc 23:45]) es notablemente difícil de precisar. En Lucas puede que tenga menos que ver con el juicio sobre el templo o Jerusalén (así lo piensa Green 1997; *contra* Marshall) y más con la revelación de la presencia de Dios que tan inextricablemente ligada está al lugar santo interior que se encuentra detrás del velo. La presencia de Dios es revelada ahora fuera de los confines del templo y de su universo cúltico simbólico (Green 1997; de manera similar, Nolland) y, en última instancia, en Jesús. En el momento de su muerte Jesús ora con un salmo davídico de lamentación, Salmo 31:5: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23:46). Aquí la oración de Jesús, como la oración del salmista, transmite confianza en Dios (cf. Sal 31:14) frente a los «adversarios» y «enemigos» (cf. Sal 31:11, 15).

Cuando el centurión que estaba junto a la cruz «vio lo que había acontecido», «dio gloria/alabó a Dios» y confesó: «Verdaderamente este

hombre era justo» (Lc 23:47). En Lucas, «glorificar/alabar» (*doxazō*) a Dios es una respuesta humana habitual cuando uno experimenta a Dios o un acto poderoso de Dios (Lc 2:20; 5:25, 26; 7:16; 13:13; 17:15; 18:43), y por tanto el centurión reconoce la presencia y la actividad de Dios en los sucesos narrados en Lucas 23:44–46. El adjetivo *dikaios* en Lucas 23:47 puede significar tanto «justo» como «inocente», o tal vez ambos (Brown 1994). El término probablemente enfatiza que Jesús es inocente de los crímenes que habían justificado su muerte, y en consecuencia el centurión se hace eco del tema de la inocencia de Jesús que tan presente está en el relato de la pasión de Lucas (véase arriba). Ahora bien, en el segundo volumen de Lucas se identifica a Jesús como el «justo» (*dikaios*) en el contexto de su injusta crucifixión (Hch 3:14; 7:52), y esa designación alude aquí al «justo» mesiánico davídico (Jr 23:5; Zac 9:9) o al Siervo Sufriente como el «justo» (Is 53:11). Por consiguiente, la confesión del centurión afirmando que Jesús es *dikaios* puede querer decir que Jesús es el justo mesiánico de Dios que fue ejecutado injustamente.

8. La muerte de Jesús en el Evangelio de Juan.

En el Evangelio de Juan la muerte de Jesús es, en último término, la expresión del *amor de Dios por el mundo en el sentido de que hace posible que otros disfruten de la vida escatológica e inaugura la redención del nuevo éxodo. La cruz también es el lugar en que se produce una batalla cósmica entre Satanás («el príncipe de este mundo») y Dios, una batalla en la que el Hijo de Dios se muestra como el glorioso Hijo del Hombre que derrota al enemigo cósmico y por tanto proporciona liberación de la atadura satánica.

8.1. La muerte de Jesús en la trama del Evangelio de Juan. En el Evangelio de Juan la búsqueda de una ocasión para matar a Jesús destaca más y se hace más violenta que en los demás Evangelios. Desde el principio el conflicto de Jesús con las autoridades judías hace que estas «aun más procuren matarle» (Jn 5:18 [cf. Jn 7:1, 19, 25; 8:37, 40]). De hecho, incluso cuando se dice simplemente que los judíos y otros «buscan» (*zēteō*) a Jesús, la implicación casi siempre es que «buscan» matarle (Jn 7:11; 10:39; 18:4, 7, 8; 11:56; 18:4, 7, 8). Juan es el único entre los evangelistas que declara que los judíos «buscaban» (*zēteō*) «apedrear» a Jesús en varias ocasiones (Jn 10:31, 32, 33; 11:8), y que

también identifica directamente a los oponentes de Jesús como aquellos que están aliados con los deseos homicidas del diablo (Jn 8:44). Esta búsqueda de su muerte finalmente consigue su objetivo cuando Jesús es arrestado por una cohorte romana y posteriormente juzgado y crucificado como un criminal (Jn 18:28–19:18).

Este conflicto y el exitoso plan para matar a Jesús forman parte de un conflicto cósmico mayor que se inicia en el prólogo. El *Logos, como luz de la nueva creación, brilla «en las tinieblas», y «las tinieblas no vencieron/prevalecieron [*katalambanō*] sobre la luz» (Jn 1:5) (*véase* Luz y tinieblas). Esto le asegura a los lectores desde el principio que las tinieblas no se saldrán con la suya en su empeño de destruir a Jesús y su misión salvífica. Este tema del conflicto cósmico entre las fuerzas de las luz y las tinieblas: esto es, entre el Logos y Satanás; es un anticipo de la oposición a Jesús como «luz del mundo» en la historia que sigue. En Juan 1:10–11 queda claro que la batalla cósmica entre la luz y las tinieblas tendrá lugar en el escenario de la historia humana en el ministerio de Jesús: él será rechazado por el cosmos (Jn 1:10) y luego por «los suyos» (Jn 1:11b), donde «los suyos» adoptan el papel de los dirigentes judíos en la narración.

En Juan 1:29 (cf. Jn 1:31) encontramos una de las declaraciones cristológicas y soteriológicas de Juan por antonomasia: «He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (*véase* Cordero de Dios). La mayoría de autores ha concluido que la designación de «cordero» identifica a Jesús como el definitivo sacrificio pascual, si bien es posible que también entren en juego otros antecedentes. La referencia a la Pascua en Juan 1:29 se apoya en los claros vínculos que existen entre el sacrificio pascual y la muerte de Jesús en el relato de la pasión (Jn 19:14, 29, 31–37). Como sucede también en los demás Evangelios, la muerte de Jesús inaugura un nuevo éxodo.

La primera referencia explícita a la muerte de Jesús en el Evangelio de Juan llega en Juan 2:21–22 en el contexto de la perícopa del templo. El narrador cita la versión de la LXX del Salmo 68:10 (TM 69:10; TE 69:9) en Juan 2:17: «Sus discípulos recordaron lo que estaba escrito: El celo por tu casa me consumirá/devorará [*katesthiō*]». Pero Juan ha cambiado el tiempo aoristo del verbo del Salmo (*katephagen*, «ha consumido») por el tiempo futuro (*kataphagetai*, «consumirá») de modo que tiene que ver con la futura muerte de Jesús. La declaración profética

de Jesús en Juan 2:19, «Destruid este templo y en tres días lo levantaré», que, según nos dice el narrador, está relacionado con «el templo de su cuerpo» (Jn 2:21), opera como una irónica declaración imperativa profética (Wilckens) que insta a los líderes judíos a llevar su oposición hasta el fin que persiguen: la muerte de Jesús. El celo de Jesús por el templo de Dios lo «devorará» y conducirá a su muerte prematura.

Las controversias entre Jesús y los «judíos» en Juan 8:31–59 aportan pistas importantes sobre la muerte de Jesús en el argumento del Evangelio de Juan. Después de que Jesús les diga a los judíos que puede liberarlos (Jn 8:32, 36), ellos contraatacan afirmando ser «descendientes de Abraham», y que por lo tanto no están esclavizados por nadie (Jn 8:33). Pero debido a que «procuraban matar» a Jesús (Jn 8:40, 59), no actúan en consonancia con Dios como Padre suyo (Jn 8:42) sino más bien, de forma involuntaria, de acuerdo con los «deseos» de otro, el diablo, que «era un homicida desde el principio» (Jn 8:44). Este estado de cosas sugiere que el complot de los principales sacerdotes, los fariseos y el sumo sacerdote en Juan 11:47–50, 53 forma parte del conflicto cósmico que se deja entrever en Juan 1:5. Las «tinieblas» personificadas (el diablo/Satanás) tratan de destruir al Hijo de Dios a través de sus predispuestos cómplices humanos (*véase* Demonio, Diablo, Satanás). Sin embargo, el plan salvífico de Dios en la persona de su Hijo no se verá desbaratado: la muerte de Jesús ciertamente beneficiará a «la nación» (Jn 11:51) y traerá como consecuencia la reunión redentora de los hijos de Dios en un solo cuerpo (Jn 11:52, cf. Jn 1:12–13).

Juan 12:31 desempeña un papel crucial y marcadamente irónico en el complot del diablo por matar a Jesús. En el momento en que el plan del diablo para matar a Jesús parece haber surtido efecto —en la cruz—s e nos dice en Juan 12:31 que la muerte de Jesús conseguirá «echar fuera» al diablo (como «príncipe de este mundo») de su ámbito de autoridad. A medida que la cruz se va acercando, el papel del diablo en la muerte de Jesús es evidente en el contexto de la Última Cena joánica (Jn 13) y el *discurso de despedida (Jn 14–17). En Juan 13:2 el narrador afirma que el diablo «había puesto en el corazón de Judas Iscariote *(…)* entregarle», y en Juan 13:27 se informa a los lectores de que «Satanás entró en él. Entonces Jesús le dijo: Lo que vas a hacer, hazlo más pronto.» El propio Jesús había predicho anteriormente la traición de Judas y le identificó como «un diablo» (Jn 6:70). Más adelante, Jesús

echa la vista atrás a lo que se había dicho que había de cumplirse en la cruz en Juan 12:31: «el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado» (Jn 16:11). En consonancia con la escatología joánica que aparece en otros lugares (Jn 3:19; 4:23; 5:24; 11:25–26), ha presentado el acontecimiento de la cruz como la derrota del enemigo cósmico, una derrota que en el judaísmo del Segundo Templo estaba reservado para el fin de los tiempos.

El evento de la cruz tiene otros efectos salvíficos. Los textos joánicos con *hyper* presentan la muerte de Jesús como un acontecimiento que tiene lugar «en favor de» (*hyper*) otros de un modo u otro. El beneficio exacto para otros atañe al contexto: la muerte de Jesús traerá como consecuencia «vida para el cosmos» (Jn 6:51), protegerá a sus ovejas y las unificará (Jn 10:11, 15–16) y provocará la largamente esperada reunión de los hijos de Dios (Jn 11:50, 52; cf., e. g., Dt 30:3–4; Is 11:12; 40:11; 43:5; 56:8; Jr 31:8, 10; Ez 34:13, 21; 39:27). En el relato de la pasión el agua que salió del cuerpo de Jesús, que Juan relaciona con el Espíritu (Jn 7:39), significa que la muerte de Jesús imparte vida eterna a quienes creen (Carroll y Green).

Otra forma joánica de describir la muerte de Jesús se encuentra en los textos que hablan del «levantamiento del Hijo del Hombre» (Jn 3:14; 8:28; 12:32, 34). «Levantar» (*hypsoō*) es un ejemplo clásico de doble sentido joánico. El verbo puede significar «levantar» en el sentido figurado de «exaltar», pero también puede referirse a «levantar» en un sentido literal (i. e., levantado en la crucifixión). Cuando Juan lo emplea en relación con la muerte de Jesús significa ambas cosas. La mayoría de especialistas coincide en que estos textos se inspiraron en el cuarto Cántico del Siervo de Isaías (Is 52:13–53:12) (e. g., Brown 1966; Reim), y esta conexión se hace especialmente evidente en Juan 12 (*véase* Siervo de Yahvé). De la misma manera que el Siervo de Isaías es «exaltado» (*hypsoō*) y «glorificado» (*doxazō*) en el texto de Isaías 52:13 (LXX), así también Jesús es «glorificado» (*doxazō*) (Jn 12:23) y «levantado» (*hypsoō*) (Jn 12:32). Pero mientras que el Siervo en Isaías es «exaltado» y «glorificado» después de su humillación y muerte (Is 53:2–10), Jesús es exaltado y glorificado en el evento de la cruz (Jn 12:23), de modo que en Juan la exaltación/glorificación y muerte de Jesús aparecen como un acontecimiento indivisible (Blank). Por lo tanto, la cruz revela la verdadera identidad divina de Jesús (Jn 8:28), su condición de uno con

su Padre (Appold; Nicholson) y es, en última instancia, el camino de regreso a su morada celestial con su Padre (Jn 13:1). En verdad, la cruz es un acontecimiento revelador en Juan. Pero sería un error calificar la concepción que tiene Juan de la cruz solo como un evento revelador o como un camino de regreso al Padre, tal como han sugerido algunos autores (Käsemann; Nicholson; U. Müller). Más bien, el cuarto Evangelio mantiene, sin incurrir en contradicciones, que la cruz es, al mismo tiempo, una revelación de la gloria y un acontecimiento soteriológico (Zumstein; Turner; T. Müller).

Las reflexiones cristológicas de Juan sobre Isaías 52:13–53:12 tienen profundas implicaciones teológicas y cristológicas. Resulta llamativo que no solo se presenta al Siervo de Isaías como el «elevado» y «glorificado» (Is 52:12), sino que también aparece Yahvé en su trono «exaltado» (*hypēslos*) y «elevado» (*epairō*), con su «gloria» (*doxa*) llenando la tierra (Is 6:1–3), y su propio ser se identifica como «exaltado» y «elevado» (Is 57:15). Esta conexión entre Isaías 52:12 e Isaías 57:15 (cf. Is 6:1) da a entender que en Isaías 52:12 el Siervo es exaltado al singular trono celestial de Dios tras haber sufrido y muerto (Is 53). «El Siervo… tanto es su humillación como en su exaltación pertenece a la identidad del único Dios. Este Dios no solo es el alto y sublime que reina desde su trono…; también se humilla a la condición de quebrantado y humilde (Is 57:15)» (Bauckham, 51). La descripción que hace Isaías del Siervo como aquel que comparte la identidad divina del Dios exaltado y glorificado, pero también como el que sufrió y murió, parece haber influido sobre el punto de vista de Juan acerca de Jesús y de su muerte. En este sentido, es significativo que Juan junte Isaías 53 e Isaías 6 en Juan 12:38–41. Refiriéndose a Isaías 6:1, Juan afirma que Isaías vio la *«gloria» de Jesús (Jn 12:41), mientras que en Isaías 6:1–3 el profeta contempla a Yahvé «alto» y «exaltado» en su trono (Is 6:1). Esto da a entender que en el Evangelio de Juan la gloria de Jesús que vio Isaías (Jn 12:41) era la gloria que el Hijo compartía con el Padre «antes que el mundo comenzara» (Jn 17:5; cf. Jn 1:1). El Hijo se hizo un ser humano, y su gloria divina se percibió en su humanidad (Jn 1:14). Como ser humano, el Hijo divino es humillado en la «hora» de la cruz y allí muere, y es en este acontecimiento que el Padre glorifica su nombre y glorifica a su Hijo (Jn 12:27–28; 17:1). Pero no se trata de que el Hijo hubiera perdido su gloria en la encarnación o en el evento de la cruz; antes bien, en la la

cruz la gloria e identidad divinas de Cristo (Jn 1:1, 14) se aprecian y se revelan de nuevo (Jn 17:5). Cuando Juan insiste en que la gloria y la identidad de Jesús se revelan en y a través de su cruz, es porque Jesús asume la tarea del Yahvé alto y exaltado de Isaías 57:15 que se humilla a sí mismo para servir a aquellos que son «humildes de espíritu» y «contritos» (véase Bauckham, 48–51) sin dejar nunca de ser el glorioso y soberano Dios.

Mientras se acerca del momento del arresto y la muerte de Jesús, en Juan 12:12–36 entra en Jerusalén por última vez. Le da la bienvenida la multitud de la Pascua que «había venido a Jerusalén para la fiesta» (Jn 12:12). La multitud recita en voz alta el Salmo 118:26 e identifica a Jesús como el «Rey de Israel» (Jn 12:13). A continuación vienen la cita de Juan de Zacarías 9:9 en Juan 12:15 («He aquí tu Rey viene»). Estos detalles dejan claro que Juan pretende que sus lectores vean la entrada de Jesús en Jerusalén como la entrada del rey mesiánico de Israel. Pero hay una gran ironía en Juan 12: «la hora ha llegado» de que este rey de Israel sea glorificado en la muerte (Jn 12:23). Esto prepara a los lectores para el comentario burlón de los soldados durante el juicio de Jesús: «Salve, rey de los judíos» (Jn 19:3), así como la pregunta de Pilato a los principales sacerdotes: «¿A vuestro Rey he de crucificar?» (Jn 19:15).

8.2. La muerte de Jesús en el relato de la Pasión de Juan. El relato joánico de la pasión (Jn 18–19) recalca los temas que ya se han mencionado en los capítulos anteriores. Hasta en tres ocasiones se dice expresamente que el marco del arresto, juicio y crucifixión de Jesús es la Pascua (Jn 18:28, 39; 19:14). Otras alusiones en Juan 19 indican que Juan desea que sus lectores vean a Jesús como el sacrificio pascual definitivo que inaugura la liberación en forma de segundo éxodo: la crucifixión de Jesús en la hora exacta del sacrificio pascual (Jn 19:14); la mención de «vasija» e «hisopo» en el momento de la muerte de Jesús (Jn 19:29–30; cf. Ex 12:22); la «sangre» que mana del costado de Jesús (Jn 19:34), haciéndose eco del uso de la sangre en los rituales de la Pascua (Ex 12:13, 22); el hecho de que las piernas de Jesús no son partidas (Jn 19:31–33, 36), lo que recuerda el mismo trato que recibe el cordero pascual (Ex 12:46). Estas conexiones probablemente deban leerse a la luz de la anterior identificación de Jesús como el «Cordero de Dios» en Juan 1:29.

Otro tema claro que aparece en el relato de la pasión es que el juicio

y la crucifixión de Jesús tuvieron lugar en el contexto de un choque entre la realeza de Jesús, el poder de Roma y el complot de las autoridades judías para matarlo. Los principales sacerdotes presionan a Pilato para que ejecute a Jesús por «malhechor» (Jn 18:30) y por pretender ser el Hijo de Dios (Jn 19:7). El interrogatorio al que Pilato somete a Jesús se centra en su supuesta condición de rey (Jn 18:37), y se le crucifica presumiblemente por ser el «rey de los judíos» (Jn 19:16–19, 21). El plan oficial de ejecución concebido en Juan 11:48–50 se ha llevado a cabo, pero ni el príncipe de este mundo ni sus súbditos (las autoridades judías y Pilato) tienen realmente control sobre estos acontecimientos. Los sucesos de la pasión se produjeron de acuerdo con la palabra de Jesús (Jn 18:9; cf. Jn 18:32) y la voluntad de su Padre revelada en las Escrituras (Jn 19:24, 28, 36–37). El Hijo divino tiene el control absoluto sobre su muerte, tal como ya se ha dejado claro (cf. Jn 10:17–18).

La crucifixión podría entenderse como la prueba de que Jesús fue derrotado como falso profeta y blasfemo que pretendía ser el Hijo de Dios. Sin embargo, en la teología joánica de la cruz la muerte de Jesús fue la revelación definitiva de su gloria y unión con el Padre, un acontecimiento que significó la vida escatológica para sus hijos recién reunidos (Jn 11:52; cf. Jn 1:12–13) y su liberación del enemigo que mantenía esclavizado al cosmos en el pecado y la incredulidad (Jn 1:29; 8:39–44; 16:8–11). La muerte de Jesús también es una expresión del amor de Dios por el mundo (Jn 3:14–16) y del amor de Jesús por los suyos (Jn 10:15; 15:12–13). El amor de Jesús por sus amigos queda probado por el hecho de entregar su vida por ellos, que es el ejemplo supremo de obediencia al mandamiento de Jesús: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15:12).

9. Conclusión.

La muerte de Jesús el Mesías fue un escándalo para los primeros cristianos. ¿Cómo podía ser que el Hijo de Dios y Mesías de Israel muriera en una vergonzosa cruz romana? Esto era simplemente impensable. No obstante, los cuatro Evangelios, aun manteniendo sus propias presentaciones singulares de la muerte de Jesús, concuerdan plenamente en que el infamante sufrimiento y muerte de Jesús cumplió la voluntad de Dios de traer redención a su pueblo. En ese sentido, la

muerte de Jesús fue la culminación de motivos bíblicos como la Pascua y el Siervo de Isaías, de modo que la muerte de Jesús produjo un nuevo éxodo, una nueva Pascua, liberación para aquellos que creen. Por último, los Evangelios, en una u otra medida, dejan claro que la muerte de Jesús fue un acontecimiento *apocalíptico en el que el enemigo de Dios y de su pueblo —el Satanás de antaño— fue conquistado y con la que se inauguró la nueva era del gobierno justo de Dios.

Véase también BLASFEMIA; ENTIERRO DE JESÚS; DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; GÓLGOTA; ÚLTIMA CENA; RELATO DE LA PASIÓN; PONCIO PILATO; PREDICCIONES DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS; RESURRECCIÓN; SANEDRÍN; SIERVO DE YAHVÉ; TEMPLO; JUICIO DE JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA. **S. P. Ahearne-Kroll,** *The Psalms of Lament in Mark's Passion Narrative* (SNTSMS 142; Cambridge: Cambridge University Press, 2007); **D. A. Allison,** *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1985); **M. Appold,** *The Oneness Motif in the Fourth Gospel: Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John* (WUNT 2/1; Tubinga: Mohr Siebeck, 1976); **C. K. Barrett,** «The Background of Mark 10:45», en *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893–1958*, ed. A. J. B. Higgins (Manchester: Manchester University Press, 1959) 1–18; **R. Bauckham,** *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); **H. F. Bayer,** *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection: The Provenance, Meaning and Correlation of the Synoptic Predictions* (WUNT 2/200; Tubinga: Mohr Siebeck, 1986); **J. Becker,** *Jesus of Nazareth*, trad. J. E. Crouch (Berlín: de Gruyter, 1998); **M. Black,** «Servant of the Lord and Son of Man», *SJT* 6 (1953) 1–11; **J. Blank,** *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo: Lambertus, 1964); **J. Blinzler,** *The Trial of Jesus: The Jewish and Roman Proceedings Against Jesus Christ Described and Assessed from the Oldest Accounts, trad. I. McHugh y F. McHugh* (Cork: Mercer Press, 1959); **D. Bock,** «Jesus as Blasphemer», en *Who Do My Opponents Say That I Am? An Investigation of the Accusations Against Jesus*, ed. S. McKnight y J. B. Modica (LNTS 327; Londres: T & T Clark, 2008) 76–94; **C. Böttrich,** «Proexistenz im Leben und Sterben: Jesu Tod bei Lukas», en *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament,* ed. J. Frey y J. Schröter (WUNT 181; Tubinga: Mohr Siebeck, 2007) 413–36;

R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII* (AB 29; Garden City, NY: Doubleday, 1966) - existe edición castellana: El Evangelio según Juan I-XII (Madrid: Cristiandad, 2009); ídem, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (2 vols.; Nueva York: Doubleday, 1994) - existe edición castellana: La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro, 2 vols. (Estella: Verbo Divino, 2005–2006); **F. F. Bruce,** «The Trial of Jesus», en *Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, ed. R. T. France y D. Wenham (GP 1; Sheffield: JSOT Press, 1980) 7–20; **W. Brueggemann,** *Isaiah 40–66* (WestBC; Louisville: Westminster John Knox, 1998); **S. M. Bryan,** *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration* (SNTSMS 117; Cambridge: Cambridge University Press, 2002); **T. B. Cargal**, «"His Blood Be upon Us and upon Our Children": A Matthean Double Entendre?» *NTS* 37 (1991) 101–12; **J. T. Carroll y J. B. Green,** *The Death of Jesus in Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995); **D. A. Carson, D. J. Moo y L. Morris,** *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992) - existe edición castellana: Una Introducción al Nuevo Testamento (Terrassa: CLIE, 2008); **D. W. Chapman,** *Ancient and Christian Perceptions of Crucifixion* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010); **J. H. Charlesworth,** «Jesus and Jehohanan: An Archaeological Note on Crucifixion», *ExpTim* 84 (1973) 147–50; **B. D. Chilton,** *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (JSOTSup 23; Sheffield: JSOT Press, 1983); **A. Y. Collins,** *Mark: A Commentary* (Hermeneia; Mineápolis: Fortress, 2007); ídem, «Mark's Interpretation of the Death of Jesus», *JBL* 128 (2009) 545–54; **H. Conzelmann,** *The Theology of St. Luke*, trad. G. Buswell (Nueva York: Harper & Row, 1960); **J. G. Cook,** «Roman Crucifixions: From the Second Punic War to Constantine», *ZNW* 104 (2013) 1–32; ídem, «Crucifixion and Burial», *NTS* 57 (2011) 193–213; **C. E. B. Cranfield,** *The Gospel According to Saint Mark* (ed. rev.; CGTC; Cambridge: Cambridge University Press, 1977); **O. Cullmann,** *The Christology of the New Testament*, trad. S. C. Guthrie y C. A. M. Hall (ed. rev.; Filadelfia: Westminster, 1963) - existe edición castellana: Cristología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1998); **W. D. Davies y D. C. Allison,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew,* 3: *Commentary on Matthew XIX-XXVIII* (ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1997); **G. Delling,**

«τρεῖς, κτλ.», *TDNT* 8:216–25; **J. Dennis,** «The “Lifting Up of the Son of Man” and the Dethroning of “the Ruler of this World”: Jesus’ Death as the Defeat of the Devil in John 12:2036», en *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, ed. G. van Belle (BETL 200; Lovaina: Peeters, 2007) 677–91; ídem, «Seeking Jesus: Observations on John’s Vocabulary of Death», en *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation*, ed. G. van Belle, M. Labahn y P. Maritz (BETL 223; Lovaina: Peeters, 2009) 157–70; **C. H. Dodd,** *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology* (Londres: Nisbet, 1952); **C. Dohman y P. Stenmans,** «db’k,%» *TDOT* 7:13–22; **K. P. Donfried,** «Chronology, New Testament», *ABD* 1:1011–22; **J. D. G. Dunn,** *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **J. R. Edwards,** «The Servant of the Lord and the Gospel of Mark», en *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels,* 1: *The Gospel of Mark*, ed. T. R. Hatina (LNTS 304; Londres: T & T Clark, 2006) 131–50; **C. A. Evans,** *Mark 8:27–16:20* (WBC 34B; Nashville: Thomas Nelson, 2001); **J. Fitzmyer,** *The Gospel According to Luke: Introduction, Translation, and Notes* (2 vols.; AB 28, 28A; Garden City, NY: Doubleday, 1981–1985) - existe edición castellana: El Evangelio según Lucas, 4 vols. (Madrid: Cristiandad, 2005); **J. T. Forestell,** *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* (AnBib 57; Roma: Biblical Institute Press, 1974); **R. T. France,** *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2002); ídem, *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 2007); **J. Frey,** «Die “theologia crucifixi” des Johannesevangeliums», en *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, ed. A. Dettwiler y J. Zumstein (WUNT 151; Tubinga: Mohr Siebeck, 2002) 169–238; **S. R. Garrett,** «Exodus from Bondage: Luke 9:31 and Acts 12:1–24», *CBQ* 52 (1990) 656–80; ídem, «The Meaning of Jesus’ Death in Luke», *WW* 12 (1992) 11–16; **S. H. Golden,** «A Jewish Perspective of Jesus», *BTB* 34 (2004) 54–68; **E. P. Gould,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Mark* (ICC; Nueva York: Scribner, 1922); **J. B. Green,** *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2/33; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988); ídem, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); ídem, «”Was It Not Necessary for the Messiah to Suffer These Things and Enter into His Glory?” The Significance of Jesus’ Death for Lukan Soteriology», en *The*

Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology, ed. I. H. Marshall, V. Rabens y C. Bennema (Grand Rapids: Eerdmans, 2012) 71–85; **W. Grundmann,** *Das Evangelium nach Markus* (THKNT 2; Berlín: Evangelische Verlagsanstalt, 1964); ídem, *Das Evangelium nach Lukas* (THKNT 3; Berlín: Evangelische Verlagsanstalt, 1966); **R. H. Gundry,** *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); ídem, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church Under Persecution* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1994); **D. M. Gurtner,** *The Torn Veil: Matthew's Exposition of the Death of Jesus* (SNTSMS 139; Cambridge: Cambridge University Press, 2007); **D. A. Hagner,** *Matthew* (2 vols.; WBC 33A, 33B; Dallas: Word, 1993–1995); **C. S. Hamilton,** «"His Blood Be upon Us": Innocent Blood and the Death of Jesus in Matthew», *CBQ* 70 (2008) 82–100; **M. Hengel,** *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, trad. J. Bowden (Filadelfia: Fortress, 1977); **M. D. Hooker**, *The Gospel According to Saint Mark* (Peabody, MA: Hendrickson, 1991); **J. Jeremias,** *The Eucharistic Words of Jesus*, trad. N. Perrin (Nueva York: Scribner, 1966) - existe edición castellana: La Última Cena. Palabras de Jesús (Madrid: Cristiandad, 1980); ídem, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (Nueva York: Scribner, 1971) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1980); **D. Juel,** *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark* (SBLDS 31; Missoula, MT: Scholars Press, 1977); **E. Käsemann,** *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, trad. G. Krodel (Filadelfia: Fortress, 1968); **J. D. Kingsbury,** *Matthew as Story* (Mineápolis: Fortress, 1988); ídem, *Conflict in Mark: Jesus, Authorities, Disciples* (Mineápolis: Fortress, 1989); **B. J. Koet,** «Isaiah in Luke-Acts», en *Isaiah in the New Testament*, ed. S. Moyise y M. J. J. Menken (NTSI; Londres: T & T Clark, 2005) 79–100; **E. Kostenniemi, K. Nisula y J. Toppari,** «Wine Mixed with Myrrh (Mark 15:23) and Crurifragium (John 19:31–32): Two Details of the Passion Narratives», *JSNT* 27 (2005) 379–91; **H.-W. Kuhn,** «σταυρόω», *EDNT* 3:270 - existe edición castellana: Diccionario exegético del Nuevo Testamento, II (Salamanca: Sígueme, 1998); **D. D. Kupp**, *Matthew's Emmanuel: Divine Presence and God's People in the First Gospel* (SNTSMS 90; Cambridge: Cambridge University Press, 1996); **B. Landowska,** «Das Leben für andere hingeben: Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu», en *Deutungen des*

Todes Jesu im Neuen Testament, ed. J. Frey y J. Schröter (WUNT 181; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005) 97–118; **W. L. Lane,** *The Gospel of Mark* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1974); **B. Lindars,** *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (Londres: SCM, 1961); **U. Luz,** *Matthew: A Commentary*, trad. J. E. Crouch, ed. H. Koester (3 vols.; Hermeneia; Mineápolis: Augsburg, 1989–2005) - existe edición castellana: El Evangelio según San Mateo, 4 vols. (Salamanca: Sígueme, 1996–2005); **A. A. Macintosh,** *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1997); **P. L. Maier,** «The Date of the Nativity and the Chronology of Jesus' Life», en *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, ed. J. Vardaman y E. M. Yamauchi (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1989) 113–32; **C. S. Mann,** *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27; Garden City, NY: Doubleday, 1986); **J. Marcus,** *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Edimburgo: T & T Clark, 1993); ídem, «Crucifixion as Parodic Exaltation», *JBL* 125 (2006) 73–87; **I. H. Marshall,** *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Exeter: Paternoster, 1978); **F. Matera,** *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15* (SBLDS 66; Chico, CA: Scholars Press, 1982); **S. McKnight,** *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory* (Waco, TX: Baylor University Press, 2005); **J. P. Meier,** *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus,* Vol. 1: *The Roots of the Problem and the Person* (Nueva York: Doubleday, 1991) - existe edición castellana: Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona (Estella: Verbo Divino, 2003); **D. J. Moo,** *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond, 1983); **C. F. D. Moule,** *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); **T. Müller,** *Das Heilsgeschehen im Johannesevangelium: Eine exegetische Studie, zugleich der Versuch einer Antwort an Rudolf Bultmann* (Zürich: Gotthelf, 1961); **U. B. Müller,** «Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im Johannesevangelium: Erwägungen zur Kreuzestheologie im Neuen Testament,« *KD* 21 (1974) 49–71; **G. C. Nicholson,** *Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Schema* (SBLDS 63; Chico, CA: Scholars Press, 1983); **G. W. E. Nickelsburg,** «The Genre and Function of the Markan Passion Narrative», *HTR* 73 (1980), 153–84; **J. Nolland,** *Luke 9:21–18:34* (WBC

35B; Nashville: Thomas Nelson, 1993); **G. G. O'Collins,** «Crucifixion», *ABD* 1:1207–10; **R. Pesch,** *Das Markusevangelium* (2 vols.; HTKNT 2; Freiburg: Herder, 1979–1991); **B. Pitre,** *Jesus, the Tribulation, and the End of Exile: Restoration Eschatology and the Origins of the Atonement* (WUNT 2/204; Tubinga: Mohr Siebeck; Grand Rapids: Baker Academic, 2005); **B. Pounds,** «Book Review: Gunnar Samuelsson, *Crucifixion in Antiquity: An Inquiry into the Background of the New Testament Terminology of Crucifixion* (Dissertation, University of Gothenburg, 2010)», *JSNT* 33 (2011) 398–405; **M. A. Powell,** «The Plot and Subplots of Matthew's Gospel», *NTS* 38 (1992) 187–204; **M. Proctor,** «"After Three Days He Will Rise": The (Dis)Appropriation of Hosea 6:2 in the Markan Passion Predictions», en *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels,* 1: *The Gospel of Mark*, ed. T. R. Hatina (LNTS 304; Londres: T & T Clark, 2006) 131–50; **G. Reim,** *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (SNTSMS 22; Cambridge, Cambridge University Press, 1974); **R. Riesner,** *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, trad. D. Stott (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); **G. Samuelsson,** *Crucifixion in Antiquity: An Inquiry into the Background of the New Testament Terminology of Crucifixion* (WUNT 2/310; Tubinga: Mohr Siebeck, 2011); **E. P. Sanders,** *Jesus and Judaism* (Londres: SCM, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); **T. E. Schmidt**, «Mark 15:16–32: The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession», *NTS* 41 (1995) 1–18; **D. Senior,** *The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1985); ídem, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1989); ídem, *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991); *Matthew* (ANTC; Nashville: Abingdon, 1998); **D. C. Sim,** *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew* (SNTSMS 88; Cambridge: Cambridge University Press, 1996); **W. R. Telford,** *The Theology of the Gospel of Mark* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1999); **G. Theissen y A. Merz,** *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, trad. J. Bowden (Mineápolis: Fortress, 1998); **M. Turner,** «Atonement and the Death of Jesus in John-Some Questions to Bultmann and Forestell», *EvQ* 62 (1990) 99–122; **R. E. Watts,** «Jesus' Death, Isaiah 53, and Mark 10:45: A Crux Revisited», en *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, ed. W. H. Bellinger y W. R. Farmer (Harrisburg, PA: Trinity Press International,

1998) 125–51; **U. Wilckens,** *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998); **N. T. Wright,** *The New Testament and the People of God* (COQG 2; Mineápolis: Fortress, 1992); ídem, *The Resurrection of the Son of God* (COQG 3; Mineápolis: Fortress, 2003) - existe edición castellana: La resurrección del Hijo de Dios (Estella: Verbo Divino, 2008); **J. Zias y J. H. Charlesworth,** «Crucifixion: Archaeology, Jesus, and the Dead Sea Scrolls», en *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, ed. J. H. Charlesworth (Nueva York: Doubleday, 1992) 273–89; **J. Zias y E. Sekeles,** «The Crucified Man from Giv'at ha Mivtar: A Reappraisal», *IEJ* 35 (1985) 22–27; **J. Zumstein,** «L'interprétation johannique de la mort du Christ», en *The Four Gospels, 1992: Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. Van Segbroeck et al. (3 vols.; BETL 100; Lovaina: Leuven University, 1992) 3:2119–38.

J. Dennis

MUJERES

Jesús frecuentemente ministra a mujeres en los Evangelios y les da la bienvenida como seguidoras suyas y miembros de la familia de Dios. Si bien algunos biblistas han tildado la manera de Jesús de alcanzar a las mujeres como radicalmente progresista para su época, hay que tener cuidado de no exagerar este punto. Aparte del asombro mostrado por sus discípulos varones en cierta ocasión (Jn 4:27), ningún otro personaje del Evangelio, amigo o enemigo, plantea preguntas sobre la relación de Jesús con las mujeres per se. La preocupación de Simón el fariseo por el hecho de que Jesús recibiera a una «mujer pecadora» se centra más en su condición de pecadora que en su género como parte de una polémica farisaica general contra el hecho de que Jesús confraternice con «publicanos y pecadores» (Lc 7:34–39). Además, la apertura de Jesús y los Evangelios hacia las mujeres no debería exagerarse y presentarla como contraste frente a la sociedad patriarcal mediterránea del siglo I. Jesús no era, e históricamente no podía haberlo sido, un «feminista» según los cánones actuales. Por un lado, Jesús ratificó el papel tradicional de las mujeres como servidoras (más radical fue la manera en que elevó la condición de siervo a la vocación «más grande» para sí mismo y para otros hombres, al igual que para las mujeres [véase Mc 9:33–37; 10:35–45]). Por otro lado, las oportunidades que Jesús les concedió a las mujeres de participar activamente en su misión se pueden

comparar con la intensa participación de las mujeres en la antigua vida religiosa judía y grecorromana.

En general, los Evangelios, cada uno en un grado distinto, ofrecen un cuadro multidimensional de las mujeres que se encuentran con Jesús y le sigue. Si bien muchas de ellas permanecen en el anonimato, la mayoría no son simplemente personajes femeninos de relleno. Desde la perspectiva de las feministas y activistas en defensa de los derechos de las mujeres contemporáneas (que a su vez también mantienen puntos de vista muy diversos), los Evangelios ofrecen una mezcla compleja de «mensajes ambiguos» dentro del espectro que va desde «liberadas» a «convencionales» en lo que se refiere a los papeles e identidades de las mujeres. Tales tensiones exigen que se preste una especial atención a cada uno de los perfiles femeninos que aparecen en los Evangelios dentro de sus respectivos contextos literario y social.

1. Lugares de las mujeres
2. Tradiciones sinópticas
3. Marcos
4. Mateo
5. Lucas
6. Juan

1. Lugares de las mujeres.

Dejando de lado los estereotipos y encasillamientos, un análisis cuidadoso nos permite apreciar múltiples esferas —étnica, doméstica, económica, política, religiosa— que conformaron la identidad de las mujeres del siglo I. Los relatos evangélicos reflejan las diversas intersecciones de las mujeres con cada una de estas áreas.

1.1. Nación y raza. No es ninguna sorpresa que la mayor parte de las mujeres que están alrededor de Jesús en los Evangelios son judías. Aun así, también tiene encuentros importantes con una madre griega-sirofenicia (Mc 7:24–30; cf. Mt 15:21–28) y una mujer samaritana (Jn 4:1–42). Además, Mateo incluye a cuatro mujeres no israelitas en la genealogía de Jesús (Mt 1:3–6) e introduce brevemente la opinión de la mujer (romana) de Pilato acerca de Jesús (Mt 27:19), mientras que Lucas se refiere a varias mujeres «extranjeras» del AT como ilustraciones de la enseñanza de Jesús (Lc 4:25–26; 11:31; 17:32). En estos casos, las cuestiones interculturales, además de las de género, vienen a complicar

el punto de vista de Jesús sobre las mujeres.

1.2. Hogar y familia. El hogar era la principal ubicación social de la mayoría de las mujeres, que se mantenían ocupadas con las tareas típicas de la cocina, limpieza, costura y crianza de los hijos como esposas y madres. Aunque formalmente estaban sujetas al varón cabeza de *familia (*paterfamilias),* las mujeres disfrutaban de una considerable libertad en los asuntos domésticos, incluida la administración de los siervos en las familias más grandes; y en ausencia de la autoridad masculina, debido a la viudedad o a otros factores, las mujeres de hecho gobernaban sus propias casas (como parece ser el caso de Marta en Lc 10:38; cf. Hch 9:12:12; 16:14–15). Además, no debemos imaginarnos una rígida dicotomía entre lo privado y lo público, como si las mujeres estuvieran en cuarentena en determinados espacios domésticos. En realidad salían a menudo y andaban entre las «multitudes», comprando en los mercados y participando en la vida de la comunidad. En las residencias más grandes con peristilo sí existía una cierta demarcación de los lugares que debían ocupar hombres y mujeres, pero sin excluir que los sexos pudieran mezclarse. En las casas de campesinos más pequeñas, de una o dos habitaciones, o en las casas de vecinos (*insulae*), que eran las que predominaban en la Palestina de los tiempos de Jesús (cf. Lc 11:5–7), el espacio privado apenas existía.

En los Evangelios Jesús se encuentra con mujeres en espacios tanto domésticos (la suegra de Simón, la hija de Jairo, Marta y María) como públicos (la mujer con flujo de sangre, la viuda de Naín, la mujer samaritana), y en las parábolas en las que aparecen mujeres se las describe realizando tareas domésticas, como cocinar o barrer, y otras actividades más públicas, como asistir a bodas o suplicar en casos legales. En varios casos las mujeres aparecen como personajes independientes sin que se les asigne un rol definido o desempeñando un papel doméstico no convencional, y varias de las enseñanzas de Jesús reconocen y, hasta cierto punto, alientan el conflicto dentro de la unidad familiar. En resumen, los Evangelios presentan un cuadro realista y muy matizado de la vida cotidiana de las mujeres.

1.3. Ámbito comercial y político. Las mujeres del siglo I también podían desenvolverse en áreas dominadas por los hombres, como los negocios y el gobierno, tal como ejemplifica Hechos al hablar de Lidia, la vendedora de púrpura en Filipos (Hch 16:14–16) y Priscila, la

constructora de tiendas en Corinto (Hch 18:1–3). En ambos casos es indudable que estas comerciantes trabajaban también fuera de casa, elaborando y vendiendo sus productos; y Priscila trabajaba en tándem con su marido, Aquila, tal vez en un taller situado en la planta baja de su residencia. De nuevo nos encontramos con que se difuminan las divisiones estrictas entre la esfera pública y la privada y entre la económica y la doméstica. Sin embargo, por lo que respecta a la política, parece que la influencia de las mujeres quedaba más restringida a las esposas e hijas privilegiadas de los nobles y los altos funcionarios (véase Hch 13:50; 17:4, 12; 24:24 [Drusila]; 25:23; 26:30 [Bernice]).

En la Galilea palestina «muchas mujeres» de cierta posición, según Lucas, siguieron y apoyaron a Jesús y su movimiento económicamente, incluida María Magdalena, quien pudo haber sido comerciante, y Juana, la esposa del mayordomo de Herodes Antipas (Lc 8:1–3). En cuanto a mujeres políticamente destacadas en los Evangelios, aparte de la discípula Juana y la precavida esposa de Pilato, solamente encontramos a Herodías (y su hija), la traicionera esposa de Herodes, que encabeza la ejecución de *Juan el Bautista (Mt 14:3–12; Mc 6:17–29; Lc 3:19–20). En síntesis, los Evangelios presentan una amplia muestra de mujeres, algunas de ellas ricas e influyentes, que afectan, para bien o para mal, a la misión de Jesús, y otras pobres y necesitadas a las que Jesús presta ayuda.

1.4. Ámbito cúltico y profético. Hace tiempo que los especialistas vienen observando los papeles clave femeninos de sacerdotisas y otras participantes de alto nivel en los templos paganos, los cultos místericos y otras formas de religión grecorromana. En décadas recientes las pruebas arqueológicas también han demostrado que las mujeres judías, si bien no podían acceder al sacerdocio, ocupaban posiciones de liderazgo en sinagogas locales; asimismo, se ha vuelto a prestar atención a las profetisas y sabias judías, como las mujeres célibes que había entre la secta filosófica monástica de los «terapeutas» en Egipto, tal como describe Filón (Contempl. 21–33). Aunque los Evangelios generalmente no incluyen mujeres entre los principales dirigentes religiosos judíos, Lucas presenta a la asceta profetisa del templo (y viuda) Ana y recoge las declaraciones proféticas de Elisabet y María; y Juan destaca el testimonio apostólico de una mujer *samaritana y de María Magdalena. Cada una de estas mujeres tiene voz: un medio importante de autoridad

e influencia espirituales. Ahora bien, en la mayoría de los casos las mujeres que vemos en los Evangelios permanecen discretamente en silencio; a veces Jesús llega incluso a reprenderlas por sus palabras, como en el caso de la mujer cananea/sirofenicia en Mateo/Marcos, Marta en Lucas, y su propia madre en Juan.

2. Tradiciones sinópticas.

2.1. Enseñanza de Jesús sobre las mujeres y la familia.

2.1.1. La familia principal de Jesús (Mt 12:46–50; Mc 3:31–35; Lc 8:19–21). La multitud que rodea a Jesús le informa de que su madre y sus hermanos (y hermanas en Mc 3:32) «están fuera», deseando hablar con él. Jesús responde identificando a su verdadera familia —«mis hermano y hermana y madre»— en términos espirituales más que biológicos, como cualquiera que obedece la voluntad/palabra de Dios («mi Padre que está en los cielos» en Mt 12:50). Cabe destacar que esta familia espiritual no incluye «padres», salvo el único y soberano Dios Padre; y bajo la autoridad del Padre las mujeres y los hombres sirven juntos como parientes ambos.

2.1.2. Familias divididas (Mt 10:34–39; 19:27–30; Mc 10:28–31; Lc 12:49–56; 14:26; 18:28–30). Los Evangelios sinópticos afirman llanamente que seguir a Jesús puede ocasionar divisiones dentro de la familia natural y, en último término, suponer la separación de los padres, esposos, hijos y familia política. Las demandas absolutas del discipulado están por encima de cualquier otro lazo de parentesco. Una vez más, las mujeres están bien representadas (madres, hijas, suegras, nueras, hermanas) en estos textos, y la familia inclusiva de Dios sigue siendo la principal unidad familiar: cualquiera que sea la pérdida en las relaciones naturales, se gana «cien veces más» en la amplia familia extensa de Dios (Mt 19:29; Mc 10:29–30).

2.1.3. Matrimonio y divorcio (Mt 5:31–32; 19:1–12; Mc 10:1–12; Lc 16:18). En un debate legal con ciertos fariseos sobre las razones permisibles bíblicamente para *divorciarse y volverse a casar, Jesús reafirma lo de «una sola carne», la unión marital permanente entre un hombre y una mujer que se estableció en la creación (cf. Gn 1:27; 2:24) y ofrece una interpretación estricta de la ley mosaica (cf. Dt 24:1–4) acerca de las cosas que un marido puede considerar como conducta objetable de su esposa y merecedora de despedirla. De hecho, en Marcos

y Lucas Jesús no acepta ninguna razón para divorciarse de la esposa y tomar otra (Mc 10:11; Lc 16:18). Marcos también enfatiza que un hombre que se vuelve a casar comete adulterio «contra ella»: esto es, contra la esposa divorciada; y añade una afirmación recíproca que se aplica en el caso de que sea la mujer quien inicie el proceso del divorcio y las segundas nupcias (algo más habitual fuera que dentro de la sociedad judía) (Mc 10:12). Solamente Mateo acepta una causa legítima de divorcio, pero únicamente en un caso excepcional: la «inmoralidad sexual» (*porneia*) de la esposa. En medio de estas variaciones, Jesús y los Evangelios sinópticos demuestran un empeño común en promover la sociedad marido-mujer y proteger a las mujeres de las prácticas caprichosas de divorcio centradas en el varón.

2.2. Mujeres como modelos buenos (mayormente) y malos.

2.2.1. Panadera (Mt 13:33; Lc 13:20–21). En una breve parábola Jesús compara el seguro establecimiento del gobierno justo (reinado) de Dios en la tierra, a pesar de lo que a menudo es un progreso lento e imperceptible, con la pequeña cantidad de levadura que amasa la panadera junto con tres medidas de harina para leudar más de cien hogazas de pan: suficiente como para alimentar a toda la aldea durante un día. Esta mujer, atareada en el tradicional servicio alimenticio a su comunidad, es un modelo de la obra creativa y sustentadora de Dios para su pueblo.

2.2.2. Herodías (Mt 14:3–12; Mc 6:17–29; Lc 3:19–20). Esta villana solitaria que aparece en los Evangelios urde un complot, con ayuda de su hija, para decapitar a Juan el Bautista por denunciar su actual matrimonio con Herodes Antipas, el gobernante vasallo de Roma en Galilea, mientras seguía legalmente casada con Felipe, hermano de Antipas. Dado lo especial de su estatus social y lo artero de sus planes, Herodías difícilmente demuestra la inclinación general de las mujeres por la ira o la venganza. Es más, a pesar de su instigación, su marido sigue siendo el responsable de ordenar la ejecución de Juan. Juntos, esta pareja herodiana ilustra el maligno y autoprotector abuso de poder que contrasta sobremanera con el amor sacrificado tanto de Jesús como de su precursor Juan (*véase* Dinastía herodiana).

2.2.3. Mujeres moliendo grano (Mt 24:37–41; Lc 17:26–35). Jesús ilustra su mensaje apocalíptico de que el Hijo del Hombre vendrá a juzgar mientras la mayoría de las personas esté despreocupadamente

llevando a cabo sus tareas cotidianas con los ejemplos de dos mujeres moliendo en el molino de la aldea, una de las cuales será tomada y la otra dejada (Mt 24:41; Lc 17:35). Esta escena cotidiana refleja el típico trabajo de las mujeres de campo ocupadas en la preparación de alimentos, junto con los hombres que realizan tareas agrícolas en Mateo («estarán dos en el campo» [Mt 24:40]), en una división práctica y complementaria del trabajo.

2.2.4. La ofrenda de la viuda (Mc 12:41–44; Lc 21:1–4).

Fijándose en la fila de personas que aportan al arca de la ofrenda, Jesús destaca ante sus discípulos a una determinada viuda pobre como lección práctica. A diferencia de los ricos que dan sumas importantes de dinero pero con un pequeño coste para sí mismos, esta mujer pobre, dice Jesús, aunque apenas ha entregado dos monedas, eclipsa al resto porque ha sacrificado todo cuanto tenía para vivir (*bios*). Así pues, sirve como modelo de rendición radical y completa de todas las posesiones a Dios, que es lo que Jesús exige a sus seguidores (cf. Mc 8:34–37; 10:21–22; Lc 9:23–25; 14:33; 18:22). En el contexto actual también se plantea como una crítica implícita de los funcionarios religiosos hipócritas que «devoran las casas de las viudas» y de este modo aseguran su pobreza (Mc 12:38–40; Lc 20:45–47) y de un sistema del templo moralmente en ruinas que está a punto de ser destruido (Mc 13:1–4; Lc 21:5–7). Curiosamente, sin embargo, aunque Jesús dirige una atención positiva sobre esta pobre viuda, nunca habla con ella en el relato, y a su vez a ella no se le da voz. Por lo tanto, queda más como un objeto distante que como un sujeto personal.

2.2.5. La mujer anónima que unge a Jesús en Betania (Mt 26:6–13; Mc 14:3–9). En los últimos días de la vida de Jesús una mujer anónima derrama un costoso perfume sobre su cabeza al reclinarse a la mesa en casa de Simón el leproso. Este acto tan efusivo resulta apropiado para ungir a un rey o a un sacerdote, o para darle la bienvenida a un dignatario importante. En este caso, sin embargo, se convierte en motivo de acusación por parte de los invitados «furiosos» por el desperdicio que supone. Pero Jesús defiende firmemente la «buena obra» de la mujer como un gesto clarividente de unción de su cuerpo para su *sepultura. Así que ella destaca como el único personaje de los Evangelios, hombre o mujer, que comprende claramente la realidad de las predicciones de Jesús sobre su muerte y que realmente prepara su cuerpo (ya que las

mujeres que irán a ungirlo se encontrarán con una tumba vacía). No es de extrañar que Jesús conmemore el acto de esta mujer «dondequiera que se predique este evangelio».

2.3. Mujeres sanadas por Jesús. En declaraciones resumen del ministerio restaurador de Jesús (y sus discípulos) a través de *sanidades y exorcismos podemos suponer la presencia de beneficiarios femeninos además de masculinos (cf. Mt 4:23–25; 8:16–17; 9:35; 10:7; 14:35–36; 15:29–31; 19:1–2; Mc 1:32–34; 6:13, 53–56; Lc 4:40–41; 6:17–19; 7:21–22; 9:1–6; 10:9, 17–20). Pero hay algunas mujeres sanadas por Jesús que se destacan mediante una mención especial.

2.3.1. La suegra de Simón Pedro (Mt 8:14–17; Mc 1:29–35; Lc 4:38–42). Al comienzo de su ministerio Jesús sana a la febril suegra de Pedro en casa de este, y lo hace mediante un suave toque en Mateo y reprendiendo a la fiebre en Lucas. Seguidamente, ella reanuda rápidamente su deber doméstico de «servir» (*diakoneō*) a la familia. Evidentemente los problemas de separación y división familiar mencionados en otros lugares no se aplican en este caso. Al caer la noche, la experiencia de restauración de esta mujer atacada por la fiebre marca un patrón: a lo largo de la noche Jesús cura a otros muchos enfermos que acuden a la casa.

2.3.2. La hija de Jairo y una mujer con flujo de sangre (Mt 9:18–26; Mc 5:21–43; Lc 8:40–56). Jairo, el dirigente de una sinagoga, le ruega a Jesús que acuda en auxilio de su hija, que en el relato de Mateo acaba de morir, pero que en las narraciones más completas de Marcos y Lucas sigue vive pero se encuentra al borde de la muerte. Sin embargo, al dirigirse a la casa de Jairo junto a una multitud, una mujer anónima que durante doce años ha estado sangrando a causa de una dolencia crónica se acerca a Jesús desde atrás, toca su manto e instantáneamente se cura. De nuevo son Lucas y (especialmente) Marcos quienes aportan más detalles y una nota de suspense. Se nos dice que la mujer, quizás pudiente en otros tiempos, había gastado todo lo que tenía en médicos ineptos. Pero ahora, simplemente tocando el manto de Jesús, hace que fluya poder sanador de él y restañe su flujo de sangre. Este es el único milagro de los Evangelios que toma a Jesús por sorpresa y se desencadena a causa de la iniciativa de otra persona. Cuando Jesús pregunta: «¿Quién me ha tocado [y ha recibido poder de mí]?» la mujer se postra ante Jesús «temiendo y temblando» (Mc 5:33), aterrorizada por

cómo podrá reaccionar Jesús. Pero en este momento crítico Jesús la reafirma como «hija» en la familia de Dios, elogia su asombrosa fe y la despide en paz.

Los Evangelios no ofrecen un diagnóstico preciso de la hemorragia de la mujer, pero cabe suponer que entrañaba algún tipo de «flujo» vaginal constante e irregular. Si ese era el caso, esta mujer habría sido considerada «impura» de una forma más o menos permanente según las normas levíticas (*véase* Puro e impuro). Pero en ningún sentido eso la convertiría también en una «pecadora» (la impureza y la iniquidad son cosas bastante distintas); y las cuestiones de pureza, que afectan mayormente al acceso al templo de Jerusalén, nunca se plantean en esta historia galilea. En un plano social, más que «purificarla», la curación de esta mujer puede significar recuperar la capacidad de casarse y tener hijos.

Mientras tanto, durante la interrupción provocada por la mujer hemorroísa, le llega a Jesús la noticia de que la hija «pequeña» (Marcos) o «única» (Lucas) de Jairo ha muerto. Pero no importa: Jesús acude a la casa, la toma de la mano y la levanta a una nueva vida. La estructura de «emparedado» de la historia de esta niña que envuelva a la de la mujer con flujo de sangre acentúa los vínculos entre los dos incidentes, centrándose en la relación de «hija», el período de doce años, el detalle del toque y quizás la perspectiva de la reproducción (la hija de Jairo que se encuentra en plena pubertad y la curación de la disfunción uterina de la mujer).

2.3.3. La hija de una mujer cananea/sirofenicia (Mt 15:21–28; Mc 7:24–30). Si el episodio de la hemorroísa representa la única ocasión en todos los Evangelios en que una persona busca el poder sanador de Jesús sin su permiso, en esta otra escena encontramos el único caso en que alguien insta a Jesús a cambiar de opinión. Durante una de las escasas estancias de Jesús fuera de su región de origen, al otro lado de la frontera septentrional, en Fenicia, una madre local le pide respetuosamente ayuda para curar a su hija poseída. Sin embargo, Jesús al principio la rechaza, primero ignorándola (Mateo), y luego diciéndole que «no está bien tomar el pan de los hijos, y echarlo a los perrillos» (Mateo y Marcos), donde los hijos representan a los judíos (el pueblo de Jesús), y los perros a los gentiles (esta mujer). Aun así, con una terca perseverancia y actitud, esta mujer agazapada a los pies de Jesús,

responde que incluso los perros comen las migajas que caen de la mesa de la familia. Jesús, lejos de sentirse ofendida por su descaro, se conmueve al escuchar su sabia respuesta y sana a su hija; es más, este honesto intercambio de opiniones parece motivar al Jesús marcano a llevar a cabo una misión más amplia de alimentación y curaciones en territorio no israelita (Mc 7:31–8:10).

Otro aspecto característico de la historia de Marcos es la identificación étnico-geográfica tan realista que se hace de la mujer, de quien se dice que es griega y sirofenicia (Mc 7:26), y del lugar donde se encuentra la hija enferma, en su casa, acostada en una «cama» (*klinē* [Mc 7:30]), algo más sustancial que una simple «esterilla» (*krabbatos*). Que tales elementos apunten a un mujer de posición social alta, incluso adinerada, como sugieren algunos comentaristas, no deja de ser mera especulación. El perfil marcano se centra en su condición de «extranjera» y su identidad de madre (no se menciona a ningún marido/padre). Comparado con Marcos, el relato de Mateo utiliza la designación anacrónica de «mujer cananea» (Mt 15:22), que recuerda a los antiguos enemigos de Israel y adoradores de Baal que vivían en la tierra prometida. Cabe destacar, sin embargo, que esta «cananea» honra a Jesús como «Señor» (tres veces) e «Hijo de David», se arrodilla ante él y le implora «clamando», de un modo exigente pero devoto, como en un salmo de lamentación.

2.4. Mujeres en la cruz y la tumba de Jesús.

2.4.1. Testigos de la muerte de Jesús (Mt 27:55–56; Mc 15:40–41; Lc 23:27–31, 48–49). Mientras que los discípulos varones abandonan a Jesús en el momento de su *muerte, numerosas seguidoras y benefactoras de Galilea presencian su crucifixión, aunque todavía «de lejos» (Lucas también incluye a muchas «hijas de Jerusalén» que lloraban al paso de la procesión que conducía a Jesús a la cruz [Lc 23:27–28]). Entre ellas, Mateo y Marcos destacan a María Magdalena y a una cierta María la madre de Jacobo y de José, que también podría ser la madre de Jesús (cf. Mc 6:3). Mateo menciona además a la madre de los hijos de Zebedeo (cf. Mt 20:20), Marcos menciona a Salomé (personaje por lo demás desconocido en los Evangelios), y Lucas incluye a un grupo de mujeres anónimas (aunque cf. Lc 24:10) entre «todos sus [de Jesús] conocidos [*gnōstoi*]». Las dos mujeres identificadas como madres no están acompañadas por sus esposos o padres en esta ocasión.

2.4.2. Asistentes al entierro de Jesús y la tumba vacía (Mt 27:61–28:10; Mc 15:47–16:8; Lc 23:55–24:12). En la noche de la muerte de Jesús, María Magdalena, la «otra María» (Mt 27:61; 28:1) la madre de Santiago, y otras mujeres de Galilea, según cuenta Lucas, incluida Juana (Lc 23:55; 24:10), observan la preparación y sepultura del cuerpo de Jesús por parte de José de Arimatea. Posteriormente regresan después del sábado, el primer día de la semana, para ungir el cadáver de Jesús con especias (nuevamente sin que las acompañe ningún hombre). No obstante, descubren horrorizadas que la piedra ha sido removida de la entrada de la tumba y que dentro no hay ningún cuerpo. De repente, aparecen uno o dos mensajeros divino (dependiendo de la descripción en cada uno de los Evangelios) para informarles de que la ausencia de Jesús obedece a su *resurrección «como os dijo» (Mc 16:7; cf. Mt 28:8; 24:9). Este recordatorio de las predicciones de Jesús sobre la pasión y la resurrección indica que estas mujeres habían sido enseñadas por Jesús junto con los discípulos varones, y sin embargo seguían sin ver, al igual que ocurría con los hombres, el pleno significado de la enseñanza de Jesús. Pese a ello, las mujeres al menos continúan siguiendo a Jesús. Se erigen en los primeros testigos de la tumba vacía de Jesús, y el mensajero les encarga que den a conocer estas nuevas a los demás discípulos. En este punto los sinópticos difieren de manera notable: (1) en Marcos, María Magdalena y compañía huyen de la escena despavoridas y «no decían nada a nadie» (Mc 16:8); (2) en Mateo, corren para cumplir con lo que se les ha encomendado con «gran gozo» acompañado de temor, y por el camino se encuentran con Jesús vivo, quien las reconforta y repite la comisión de contárselo a «mis hermanos» (Mt 28:8–10); estas mujeres aparecen, pues, como los primeros testigos apostólicos del Señor resucitado; (3) solamente Lucas narra el encuentro en sí entre las mujeres y los «apóstoles» varones, y el resultado es decepcionante: «los once y todos los demás» descartan la versión de las mujeres como una «locura», si bien Pedro al menos corre hasta la tumba para confirmar su historia (Lc 24:8–12). Estas diversas respuestas reflejan la teología narrativa peculiar de los evangelistas sinópticos y un abanico de patrones de discipulado que son personificados por las mujeres, y que van del temor y el silencio (Marcos), al gozo y el testimonio (Mateo), pasando por el hecho de ser ridiculizadas y rechazadas (Lucas).

3. Marcos.

Todos los textos marcanos que hablan de las mujeres tienen paralelos sinópticos en Mateo o Lucas y no es necesario reiterarlos en esta sección. Pero sí merece la pena mencionar dos patrones destacados de la conducta de las mujeres, que de algún modo están en tensión entre sí. En primer lugar, un trío de mujeres bastante peculiares en Marcos 5–7 donde, cada una a su manera, consigue lo que quiere de un personaje masculino poderoso, aunque incauto o reacio: la mujer con flujo de sangre pasa por entre la multitud y obtiene el poder sanador de Jesús sin su permiso (previo) (Mc 5:25–34); Herodías fuerza de forma oportunista la voluntad de Herodes (Mc 6:26) para que le conceda el deseo de ver ejecutado a Juan el Bautista (Mc 6:14–29); y la mujer sirofenicia presenta un argumento incisivo, ante el rechazo inicial de Jesús, y lo persuade para que sane a su hija atormentada (Mc 7:24–30). Sin embargo, es evidente que la iniciativa y persistencia que estas mujeres tienen en común persiguen objetivos muy distintos: las dos que tienen que ver con Jesús conducen a una restauración de la salud; la que está relacionada con Herodes acaba en una muerte macabra.

Segundo, hacia el final de Marcos aparecen dos mujeres anónimas como modelos destacados de lo que significa dar de forma extravagante: la viuda pobre que entrega sus dos últimas monedas —«todo cuanto tenía para vivir»— para el servicio a Dios (a través del arca del templo) (Mc 12:41–44); y la mujer de Betania que con amor y generosidad unge la cabeza de Jesús con un costoso perfume como anticipo de su inminente muerte y sepultura (Mc 14:3–9). Nuevamente hay que decir que también se aprecian diferencias, en particular la acusación contra esta última mujer en el sentido de que los trescientos denarios que costaba ese lujoso ungüento se podrían haber utilizado mejor para ayudar a los menesterosos (¡como la viuda pobre!). Pero Jesús defiende incondicionalmente su gesto aparentemente derrochador como una percepción del momento que se está viviendo: solo ella se da cuenta de la inminente marcha de Jesús y actúa en consecuencia mientras puede hacerlo. A los pobres se les puede (y se les debe) ayudar en circunstancias normales, pero en estos momentos cruciales de la historia hay que ayudar y honrar a Jesús. No hay tiempo que perder y ningún presente es un desperdicio.

4. Mateo.

En consonancia con el énfasis de Mateo en actuar con justicia o hacer la voluntad de Dios (Mt 1:19; 3:14–15; 5:6, 10, 16–20, 33; 6:10; 7:21; 12:50; 25:31–46), las mujeres que solamente aparecen en este Evangelio tienden a ser agentes proactivos que actúan valiente y astutamente dentro de un entorno dominado por los varones para lograr sus objetivos. Y la mayor parte del tiempo estas metas concuerdan con los propósitos justos de Dios. La avasalladora y llena de fe mujer con hemorragia y la madre «cananea» (Mt 9:20–22; 15:21–28 [véanse los apartados 2.3.2 y 2.3.3]) también encajan con este patrón de mujeres dinámicas y decididas de Mateo.

4.1. Las antepasadas justas de la genealogía de Jesús (Mt 1:1–17). El álbum familiar de Jesús que presenta Mateo incluye un selecto cuarteto de extraordinarias antepasadas de la historia del AT: Tamar (Gn 38), Rahab (Jos 2; 6:22–25), Rut (Rut 1–4) y «la esposa de Urías» (Betsabé) (2 Sm 11; 1 Re 1) (*véase* Genealogía). Todas ellas representan a mujeres marginales con vínculos no israelitas (Tamar y Rahab como cananeas; Rut la moabita; la esposa de Urías el heteo) e historias sexuales irregulares (Tamar y Rahab como prostitutas; Rut como seductora; Betsabé como adúltera). Pero tal y como demuestra una atenta lectura de sus respectivas historias, en ningún modo se las juzga como mujeres pecadoras y perversas. Al contrario, en medio de sus terribles circunstancias, estas extrañas actúan para asegurar su propia supervivencia y hacer que siga adelante el linaje de la alianza del pueblo de Dios. Por poco convencionales que sean sus métodos, todas ellas son merecedoras del reconocimiento que en última instancia le hace Judá a Tamar: «Más justa es ella que yo» (Gn 38:26). Irónicamente, a medida que se desarrolla el relato mateano del nacimiento, es el padrastro de Jesús, José, quien más se asemeja a aquellas antepasadas que actuaron justamente (Mt 1:18–25; 2:13–15, 19–23); por contra, María su madre es un personaje visiblemente pasivo en Mateo.

4.2. La ambiciosa madre de los hijos de Zebedeo (Mt 20:20-23; 27:56). Aunque dejan atrás a su padre y su negocio de pesca para seguir a Jesús (Mt 4:21–22), los dos hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, no abandonan también a su madre. O al menos ella no los deja a ellos, sino que más bien sigue a Jesús con ellos y sin ellos, hasta la misma cruz (Mt

27:56 [véase el apartado 2.4]). Al acercarse Jesús a su destino final en Jerusalén, esta mujer anónima le pide que conceda el mayor de los rangos a sus hijos en su reino venidero. Esta petición refleja la típica forma que tiene una madre de elevar el estatus patriarcal de sus hijos. Pero tal y como les indica Jesús a Santiago y Juan (no respondiendo directamente a su madre), este tipo de jerarquías no sirven los propósitos de Dios, en cuyo reino solo Dios gobierna como rey y padre.

4.3. Las vírgenes sabias y necias (Mt 25:1–13). En una parábola que enfatiza la importancia de estar alerta y preparados para la llegada del Hijo del Hombre (Mt 25:13; cf. 24:36–41), Jesús contrasta la preparación de las vírgenes (*parthenoi*) sabias y necias para encontrarse y atender a un esposo que se demora y llega en medio de la noche (*véase* Esposa, esposo). Mientras cinco vírgenes sabias traen suficiente aceite para mantener encendida su lámpara, otras cinco vírgenes necias se quedan sin aceite en el momento más inoportuno: cuando dejan su lugar para comprar más aceite llega el esposo y cierra la puerta de la boda. Aquí Jesús se basa en tradiciones sapienciales familiares en las que los personajes femeninos tipifican la buena y la mala conducta (incluso llegando a veces a una personificación de la Mujer Sabia y la Mujer Necia [cf. Prov 1–9; 31; Mt 11:19]). Fijándonos en lo positivo, la parábola refuerza la descripción que hace Mateo de las mujeres como aquellas que actúan ingeniosa y justamente. Sin embargo, más preocupante resulta la negativa de las vírgenes sabias a ayudar a sus hermanas mal preparadas, incluso aunque compartir el aceite pudiera poner en riesgo su propia deficiencia (Mt 25:8–9).

4.4. La esposa precavida de Poncio Pilato (Mt 27:19). Del mismo modo que José fue advertido en sueños para que actuara justamente y protegiera al pequeño Jesús del plan homicida de Herodes (Mt 2:13–14), así también la esposa de Pilato, incitada por un sueño perturbador, exhorta a su marido a «no tener nada que ver» con la ejecución del «justo» (*dikaios*) Jesús. No obstante, a diferencia de las otras mujeres decididas que aparecen en Mateo, el piadoso objetivo de la esposa de Pilato no se cumple. Puede que el gobernador Pilato trate de lavarse las manos en este asunto y de sustituir a Jesús por otro criminal, pero lo cierto es que es él quien autoriza la crucifixión de Jesús (Mt 27:21–31) (*véase* Poncio Pilato).

5. Lucas.

Lucas presenta más personajes femeninos que cualquier otro Evangelio, pero los números no lo son todo. Aquí nos encontramos especialmente con algo así como un «doble mensaje» en relación con el papel de las mujeres, que son tanto profetisas dinámicas como oyentes silenciosas de la palabra; tanto patronas como clientes del movimiento de Jesús; tanto líderes como siervas dentro del hogar; tanto esposas/madres como mujeres solteras; tanto emparejadas con personajes masculinos como presentadas de forma independiente. Puede que Lucas se esfuerce por lograr el adecuado equilibrio entre el evangelio liberador de Jesús para todas las personas y las estructuras sociales prevalentes dentro de la sociedad grecorromana.

5.1. Profetisas (Lc 1:39-55; 2:36-38). En marcado contraste con el relato del *nacimiento de Mateo, Lucas presenta a *María y a su pariente Elisabet como protagonistas clave dentro del plan de *salvación de Dios. Aunque presentadas en los roles tradicionales como madres de hijos (Jesús y Juan el Bautista) que llevarán a cabo la misión profética de Dios, estas mujeres destacan como profetisas inspiradas por el Espíritu por derecho propio: Elisabet elogia la aceptación de María, como «sierva» (*doulē* [cf. Lc 1:38]) de Dios, de su elevado llamamiento a llevar en su seno a Jesús, destinado a ser el Señor y Mesías de Israel; y a su vez María pronuncia un ensalzado cántico de alabanza, confirmando su propio estatus como humilde sierva (*doulē* [Lc 1:48]) delante de Dios, pero también proclamando la inminente obra de Dios que va a levantar a los humildes, saciar a los hambrientos y derribar a los jerarcas opresores en cumplimiento de las promesas liberadoras de Dios a «su hijo/siervo [*paidos*] Israel» (Lc 1:54). Además, las concepciones de estas madres de hijos mesiánico-proféticos en sus vientres no obedecen tanto a la fuerza de sus maridos cuanto al poder de Dios: la por muchos años estéril Elizabeth concibe a Juan de su marido, Zacarías, solo cuando Dios interviene de un modo sobrenatural; y la virginal María concibe a Jesús directamente por la agencia creadora del Espíritu Santo, sin ayuda de su prometido, José.

Cuando María y José dedican al niño Jesús a Dios en el *templo, la anciana viuda Ana —una conocida «profetisa» (*prophētis*) y mujer de vida contemplativa que residía en el templo— «daba gracias a Dios, y

hablaba del niño a todos los que esperaban la redención en Jerusalén» (Lc 2:38). Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con el anciano Simeón, con quien por lo demás se establece un paralelismo con Ana en el relato lucano, su voz profética solamente se escucha de un modo indirecto y resumido (cf. Lc 2:25–34). Además, después de Lucas 2 observamos una evidente ausencia de María y Elisabet en el resto del Evangelio y una escasez de voces femeninas, sean proféticas o de otro tipo.

5.2. Viudas (Lc 2:36-38; 4:25-26; 7:11-17; 18:1-8; 20:45–21:4). Lucas muestra un interés especial por las viudas, incluida Ana y la viuda que ofrendó sus últimas monedas (véase el apartado 2.2.4; cf. Hch 6:1–7; 9:39–41). Más allá de este último caso, el Jesús de Lucas utiliza otras dos historias de viudas ejemplares en su enseñanza. En su mensaje inaugural en Nazaret saca a relucir a la viuda pobre de Sarepta, para quien el profeta Elías proveyó comida de manera milagrosa y a cuyo hijo fallecido devolvió la vida (Lc 4:25–26; cf. 1 Re 17:8–24).

Esta obra de alimentación y curación se convierte en el Evangelio de Lucas en programática del ministerio de Jesús, incluida la restauración del difunto «hijo único» de una viuda durante su funeral en Naín de Galilea (Lc 7:10–17). La viuda de Sarepta, en Sidón, también prepara el camino para otras dos mujeres «extranjeras» del AT que Jesús presenta como modelos de conducta, buena y mala: en el lado positivo se encuentra la Reina del Sur (Lc 11:13; cf. 1 Re 10:1–13; 2 Cr 9:1–12; véase también Mt 12:42), que buscó la sabiduría de Salomón; y en la parte negativa la esposa de Lot, que miró atrás con añoranza durante la destrucción de Sodoma (Lc 17:31–32; cf. Gn 19:26).

Jesús resalta a otra viuda en una breve parábola (Lc 18:2–5), donde se ilustra la práctica de la oración persistente y de la fe perseverante en un mundo injusto (Lc 18:1, 6–8). Maltratada por algunos «antagonistas injustos» (*antidikos*), esta viuda le ruega a un juez igualmente injusto que haga justicia. Aunque a él no le importa en absoluto el problema de aquella mujer, debido a la presión constante de la misma, incluida la posibilidad de que le «ponga el ojo morado» (*hypōpiazō*), el desvergonzado juez finalmente dicta sentencia a su favor. Si bien el contexto de la parábola presenta a este juez como contrapunto de Dios, quien responde «rápidamente» a los oraciones que claman por justicia, también pone bajo el foco a la viuda, que fiel y firmemente persigue que

se le haga justicia en este mundo, preparando así el camino para la venida del Hijo del Hombre (Lc 18:8). Aunque las viudas de Sarepta y Naín y la que deposita una suma ridícula en el arca del templo encajan con el patrón de mujeres pobres y vulnerables necesitadas de cuidado y atención, Ana, y especialmente la mujer de la parábola, ejemplifican a las viudas proactivas y persistentes que difícilmente pueden identificarse como víctimas indefensas de la opresión y que es posible incluso que contaran con importantes medios a su disposición.

5.3. Anfitrionas y siervas (Lc 4:38–39; 7:36–50; 10:38–42; 15:8–10). No es ninguna sorpresa que al hilo de la atención especial que presta a la hospitalidad y la *comunión de mesa, Lucas presente a diversas mujeres cumpliendo los papeles convencionales de preparar comidas (Lc 13:20–21), servir la mesa (Lc 4:39; 10:40), atender a los invitados (Lc 7:37–38) y limpiar la casa (Lc 15:8–10). Sin embargo, lejos de denigrar tales tareas y relegarlas exclusivamente a las mujeres, Jesús eleva el servicio doméstico a la familia de Dios a la vocación «más grande» para todos, siendo él mismo modelo de ello (Lc 22:24–30), y lo compara con la obra salvífica de Dios (Lc 15:8–10; cf. todos de Lc 15). Además, las mujeres lucanas no se limitan en modo alguno a tareas de servicio, ya que también aparecen como anfitrionas (nuevamente como Jesús) y cabezas de familia.

Jesús exalta a la amorosa y perdonada «mujer pecadora» (cuyos pecados nunca se especifican) como su auténtica anfitriona en casa de Simón el fariseo; ya que a diferencia de este, que invitó a Jesús a comer pero descuidó ofrecerle la hospitalidad habitual, esta mujer, sin ser invitada, baña los pies de Jesús con sus lágrimas, los besa, perfuma y enjuga con su cabello: acciones todas ellas espléndidas y cariñosas que van más allá de los gestos habituales de refrescar y saludar que debía mostrar un anfitrión honorable (Lc 7:44–47). Aunque ella es un objeto de atención silencioso a lo largo de toda la escena («¿Ves esta mujer?» [Lc 7:44]), sus actos hablan alto y claro.

Jesús también es atendido por la cabeza de familia Marta y su hermana María, apareciendo ambas como sus discípulas devotas. En este caso, no obstante, Marta se pasa de hospitalaria o, mejor dicho, se altera demasiado en su cometido, llegándole a implorar a Jesús que ordene a María, que está sentada a sus pies en silencio, escuchando su palabra, que la ayude. Reprendiendo con ternura la ansiedad de Marta (que no su

acción), Jesús elogia la «buena» (*agathē*) elección de María (Lc 10:38–42). Contrariamente a alguna interpretación popular, Jesús no pone la reposada contemplación de María por encima del servicio (*diakonia*) activo de Marta. En general, esta breve escena presenta el trabajar y escuchar a Jesús como respuestas complementarias del discipulado. Pero apenas anima a las mujeres a hablar, ya que la rara expresión de la voz directa de una mujer (Marta) fuera del relato del nacimiento se ve prácticamente sofocada en favor del silencio (de María).

5.4. Clientes sanadas y patronas (Lc 8:1-3; 13:10-17). Además de los ejemplos sinópticos de la suegra de Simón, la hija de Jairo y la mujer con flujo de sangre, Lucas reconoce que Jesús curó a otras mujeres de diversas enfermedades y posesiones demoníacas, incluidas María Magdalena, Juana la esposa de Chuza (mayordomo de Herodes) y Susana, cuyos padecimientos no se especifican, más allá de mencionar que de María habían sido sacados «siete demonios» (Lc 8:2–3), además de la mujer anónima con una dolencia crónica de espalda doblada a quien Jesús enderezó (Lc 13:10–17). Esta última curación tiene lugar en una sinagoga local en sábado, y esto desata la indignación del dirigente (varón) de la sinagoga contra Jesús. La mujer restaurada, que personifica la misión «enderezadora» del reino de Dios (cf. Lc 3:5; Hch 15:16), se pierde un poco en la disputa como el objeto del debate. Ella «alaba a Dios» por su curación, pero sin que tengamos acceso directamente a sus palabras. Jesús coloca sus manos terapéuticas sobre ella y pronuncia palabras de liberación («Mujer, eres libre de tu enfermedad» [Lc 13:12]), pero a partir de ese momento se limita a hablar de ella con el responsable de la sinagoga. Sin embargo, sí se refiere a ella como una «hija de Abraham» digna de ser «desatada» de sus ligaduras en *sábado, tanto, si no más, que un animal sediento que está atado (Lc 13:15–16).

En cuanto a María Magdalena y compañía, Lucas en particular las presenta como discípulas, junto a los «doce» seguidores «escogidos» varones (cf. Lc 6:12–16), y como patronas del movimiento de Jesús, así como clientes de su ministerio de sanidad. Ellas «sirven» (*diakoneō*) a Jesús, al igual que otras mujeres, pero más con sus recursos económicos que con sus labores domésticas (Lc 8:1–3). Como tales, debe tratarse de mujeres pudientes: María puede que fuera una comerciante autónoma de éxito procedente de Magdala, un centro de procesado de pescado situado en la orilla occidental del mar de Galilea, mientras que Juana

probablemente tenía acceso a una considerable cantidad de medios como esposa que era de un destacado funcionario herodiano. Como ya se ha dicho (véase el apartado 2.4), María Magdalena y Juana vuelven a aparecer en la cruz y la tumba vacía de Jesús, con la alusión, a modo de flashback, de que habían seguido a Jesús desde Galilea hasta Jerusalén (Lc 23:49; 24:6–8); pero esta tardía mención de su presencia se ve menguada por su completa ausencia narrativa entre Lucas 8 y Lucas 23–24. Además, el hecho de que los discípulos varones rechacen la versión de las mujeres sobre la resurrección disminuye el valor de su testimonio en cierta medida, si bien sigue siendo cierto.

6. Juan.

Las mujeres que aparecen en el Evangelio de Juan destacan por el estilo directo. Todos los personajes femeninos participan en conversaciones con Jesús. Las tensiones que surgen tienen que ver con el grado en que Jesús acepta, respeta o corrige los puntos de vista expresados por estas mujeres.

6.1. La madre de Jesús (Jn 2:1–12; 19:26-27). La madre de Jesús, que nunca aparece por su nombre en el Evangelio de Juan, aparece tanto al comienzo de su ministerio como al final de su vida (*véase* María, madre de Jesús). En una boda celebrada en Caná de Galilea insta a que Jesús realice su «primera señal» (Jn 2:11). Es ella quien informa a Jesús de que los anfitriones se han quedado sin vino, algo que Jesús se toma como una forma de insistir en que solucione el problema. Y su respuesta no es ni muy amable ni muy condescendiente; literalmente responde diciendo: «¿Qué a mí y a ti, mujer? Mi hora todavía no ha llegado» (Jn 2:4). En otras palabras, «tú no puedes decirme qué hacer; mi agenda la lleva Dios». Pero la madre de Jesús no se arredra e inmediatamente les dice a los siervos: «Haced todo lo que os dijere» (Jn 2:5), manteniendo así la autoridad de Jesús pero insistiendo en su argumento. Y de hecho, Jesús procede a solucionar aquella escasez, tal como su madre deseaba, transformando el agua de la «purificación» en un vino sobresaliente. Posteriormente, Jesús se dirige a Capernaum con su madre, hermanos y discípulos, donde se quedan unos cuantos días (Jn 2:12); en ese punto no se hace ninguna distinción entre la familia natural y la familia espiritual de Jesús.

La madre de Jesús desaparece por completo del relato hasta la

crucifixión. Suspendido en la cruz, Jesús le habla a su madre (que en esta ocasión no le responde), encomendándola al amor y cuidado de su «hijo» señalado, el ideal discípulo amado (Jn 19:26-27). En este gesto conmovedor Jesús parece constituir la verdadera familia de Dios, compuesta por todas las «madres» e «hijos» que le seguirán hasta el final y continuarán su obra.

6.2. La mujer samaritana (Jn 4:4–42). El intercambio entre Jesús y la mujer samaritana junto al pozo de Jacob, cerca de Sicar, es el diálogo más extenso que tiene con cualquier personaje, sea hombre o mujer, en los Evangelios. Y contrariamente a las opiniones prejuiciosas, esta mujer se defiende en la conversación; aunque al principio se siente confundida por la oferta de Jesús del «agua viva», va avanzando, a través de incisivas preguntas y comentarios, hacia un conocimiento mayor de su vocación mesiánica y conduce a sus paisanos a la fe en Cristo. Sus referencias al padre Jacob (Jn 4:11–12), la identidad profética (Jn 4:19) y las prácticas de la adoración (Jn 4:20) demuestran su conocimiento bíblico-teológico. Es cierto que la mujer samaritana se centra más en elementos «terrenales» (cubos, pozos, montañas) de lo que lo hace Jesús, pero en ese proceso, a medida que va aprendiendo de él, ella también lo anima a abrazar completamente la vocación de su encarnación, que es tanto material como espiritual («el Verbo se hizo carne» [Jn 1:14]).

En cuanto al carácter moral de la mujer, las sospechas habituales sobre su pasado libertino van más allá de la evidencia textual. Es indudable que el relato destaca su complicada historia marital: implícitamente, cuando Jesús la interpela junto al pozo, se evoca el marco típico de una propuesta de matrimonio (cf. Gn 24; 29:1–14; Ex 2:15–21); y explícitamente, al revelar Jesús que ha tenido cinco maridos y que ahora vive con un sexto hombre (Jn 4:16–18). Sin embargo, nunca se ofrecen datos sobre la naturaleza de estas relaciones. Es posible que hubiera enviudado o se hubiera divorciado en varias ocasiones, y que en la actualidad mantuviera una relación casta con un pariente que la protegiera. En cualquier caso, el texto nunca la tilda de «prostituta» o «pecadora» en ningún sentido. Jesús descubre su estado marital para poner de relieve hasta qué punto es conocedor de su experiencia, no para sacar a relucir su pecado u ofrecerle perdón. El enrevesado trasfondo de la mujer refleja una vida dura, pero no necesariamente marginal. Tiene «muchos» amigos samaritanos y vecinos que «creen a su

palabra» de testimonio sin objeción (Jn 4:39).

6.3. Marta y María (Jn 11:1-44; 12:1-8). Las mismas hermanas que se presentan brevemente en Lucas 10:38–42 aparecen en una historia más extensa en Juan, que gira en torno a la muerte y resurrección de su hermano Lázaro en Betania. Marta vuelve a tomar la iniciativa al exponerle a Jesús sus quejas, esta vez acerca de su tardanza en venir en auxilio de Lázaro («Señor, si hubieses estado aquí, mi hermano no habría muerto» [Jn 11:21]) y su falta de decoro al pedir que se quite la piedra que cubre la tumba de su hermano («Señor, hiede ya, porque es de cuatro días» [Jn 11:39]). Pero Marta también expresa una fe extraordinaria en Jesús como Señor, Mesías e Hijo de Dios, el mediador de las bendiciones de la vida de resurrección de Dios. Aunque más interesada en la resurrección de su hermano «en el día postrero» que en el plan de Jesús de resucitarlo ahora, lo cierto es que afirma la identidad presente y terna de Jesús («YO SOY») como «la resurrección y la vida» (Jn 11:22–27).

Aparte de hacerse eco del sentimiento de su hermana sobre lo tardío de la llegada de Jesús (Jn 11:32), María permanece en silencio a lo largo de todo el relato. Siguiendo la costumbre habitual de las mujeres de expresar su dolor por un pariente fallecido, llora a los pies de Jesús de camino a la tumba de Lázaro; sin embargo es importante destacar que su gesto provoca una profunda y emotiva respuesta por parte de Jesús, que llega a llorar con ella (Jn 11:31–35). Y luego, tras la resurrección de Lázaro, unge los pies de Jesús con un costoso perfume y los enjuga con su cabello en una fiesta familiar, recordando otras escenas de unción en los Evangelios sinópticos. Aquí, no obstante, Judas Iscariote aparece como el principal objetor de esta pródiga acción, que sin embargo Jesús confirma como un gesto clarividente y apasionado de preparación para su sepultura (Jn 12:3–8). Sus hermanos Lázaro y Marta, aunque se los menciona primero, permanecen a la sombra de María. El papel de Marta queda ahora relegado al de servir (*diakoneō*) la cena (Jn 12:2).

6.4. María Magdalena (Jn 20:1-18). En el Evangelio de Juan, María Magdalena acude sola al huerto donde se encuentra la tumba de Jesús y es la primera en encontrarla vacía. Es ella la que da cuenta de estas inquietantes noticias a tres audiencias distintas: en primer lugar corre hacia Simón Pedro y el Discípulo Amado, añadiendo: «no sabemos [¿había otras mujeres implicadas?] dónde le han puesto [sin especificar

quiénes son ellos]» (Jn 20:2); en segundo lugar, de vuelta a la tumba abierta, llora (al igual que María de Betania) ante dos ángeles, declarando: «no sé dónde le han puesto» (Jn 20:13); y en tercer lugar, mientras sigue llorando, se vuelve y ve a un hombre a quien toma por el hortelano, que en realidad es Jesús resucitado, y le ruega: «Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo lo llevaré» (Jn 20:15). Estos comentarios no solo revelan la ansiedad e ignorancia de María, sino también su determinación por encontrar el cuerpo de su Señor. En cada uno de los casos los oyentes responden con escepticismo o rechazan sus palabras: primero, los dos discípulos varones corren para comprobar la historia de María y corroborar su testimonio, pero sin reconocerlo directamente en ningún momento (Jn 20:3–10); segundo, los visitantes angélicos casi se burlan de ella por histérica al preguntarle: «Mujer, ¿por qué lloras?» (Jn 20:12–13); y en tercer lugar, el Jesús de incógnito repite la pregunta de los ángeles y añade algo descaradamente: «¿A quién buscas?» (Jn 20:14–15). Como lectores conocedores de lo que está pasando podemos discernir un cierto humor en la pregunta de Jesús, pero la desconsolada María no está para reírse.

Sin embargo, Jesús pasa de inmediato a revelar su verdadera identidad al decir simplemente: «¡María!» (Jn 20:16). Al reconocer la voz de este «buen pastor» que conoce a quienes le siguen por su nombre (cf. Jn 10:1–5) María se ve impelida a llamar a Jesús «Raboni» («Maestro») y a prestarse a darle un abrazo amoroso. A su vez, Jesús se resiste a ser abrazado, pero no porque la rechace; al contrario, tanto él como ella tienen encargos más urgentes que cumplir: Jesús debe ascender a Dios el Padre, y le encomienda a María que informe de su encuentro con él a sus «hermanos discípulos» (Jn 20:16–18). Por tanto, María destaca como el primero testigo del Cristo resucitado en el Evangelio de Juan y como «apóstol de los apóstoles». No obstante, aunque el relato confirma el anuncio de María a los discípulos varones, no cuenta cuál fue la respuesta que le dieron.

Véase también NIÑO, NIÑOS; DIVORCIO; FAMILIA; CRÍTICAS FEMINISTA Y *MUJERISTA*; MARÍA, MADRE DE JESÚS; CRÍTICAS CIENTÍFICO-SOCIALES.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Bauckham,** *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); **M. A. Beavis,** *The Lost Coin: Parables of Women, Work and Wisdom* (BibSem 86;

Londres: Sheffield Academic Press, 2002); **L. H. Cohick,** *Women in the World of the Earliest Christians: Illuminating Ancient Ways of Life* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009); **K. E. Corley,** *Private Women, Public Meals: Social Conflict in the Synoptic Tradition* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993); **A. Fehribach,** *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998); **F. T. Gench,** *Back to the Well: Women's Encounters with Jesus in the Gospels* (Louisville: Westminster John Knox, 2004); **T. Ilan,** *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996); **R. S. Kraemer,** *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World* (Nueva York: Oxford University Press, 1992); **R. S. Kraemer y M. R. D'Angelo,** eds., *Women and Christian Origins* (Nueva York: Oxford University Press, 1999); **A.-J. Levine,** ed., *A Feminist Companion to Mark* (FCNTECW 2; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); ídem, ed., *A Feminist Companion to Matthew* (FCNTECW 1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); ídem, ed., *A Feminist Companion to Luke* (FCNTECW 3; Londres: Sheffield Academic Press, 2002); ídem, ed., *A Feminist Companion to John* (2 vols.; FCNTECW 4–5; Londres: Sheffield Academic Press, 2003); **E. Moltmann-Wendel,** *The Women Around Jesus* (Nueva York: Crossroad, 1997); **C. Osiek y M. Y. MacDonald, con J. H. Tulloch,** *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity* (Mineápolis: Fortress, 2006); **B. E. Reid,** *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996); **L. Schottroff,** *Let the Oppressed Go Free: Feminist Perspectives on the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 1993); **E. Schüssler Fiorenza,** *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet; Critical Issues in Feminist Christology* (Nueva York: Continuum, 1994); **T. K. Seim,** *The Double Message: Patterns of Gender in Luke and Acts* (Nashville: Abingdon, 1994); **F. S. Spencer,** *Dancing Girls, «Loose» Ladies and Women of «the Cloth»: The Women in Jesus' Life* (Nueva York: Continuum, 2004); ídem, *Salty Wives, Spirited Mothers, and Savvy Widows: Capable Women of Purpose and Persistence in Luke's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012).

F. S. Spencer

MULTITUD. *Véase* GENTE, MULTITUD.

MUNDO

El lenguaje de los Evangelios no nos ofrece ningún precedente exacto para lo que nosotros queremos decir cuando hablamos de «mundo», aunque *kosmos* se acerca bastante en este sentido. La peculiaridad de la percepción moderna del mundo supone una dificultad para la tarea de reconstruir la comprensión antigua del mundo. También existen dificultades debido a que los autores de los Evangelios no proporcionaron relatos detallados de su manera de entender el mundo, aunque Juan está más cerca de ello que los sinópticos en este sentido. Cuando se escribe sobre el «mundo» en los Evangelios, debemos suplir las lagunas basándonos en lo que suponemos que los autores habrían conocido. Frecuentemente se afirma que los autores neotestamentarios pensaban que la tierra era una especie de disco sobre el que descansaban los cielos como una cúpula, y bajo la cual las aguas del abismo también formaban el mar. Pero desde la época de Aristóteles los griegos entendían que el mundo era una esfera (*Cael*. II:2.285a.32), y se hacían intentos por calcular la circunferencia de la tierra. No es seguro suponer que este tipo de conocimiento les resultaba ajeno a los evangelistas. También podría ser un error interpretar las imágenes bíblicas como una descripción científica en lugar de como una representación poética.

1. Terminología y uso
2. Era (a*iōn*)
3. Tierra (g*ē*)
4. Mundo habitado (*oikoumenē*)
5. Mundo (*kosmos*)

1. Terminología y uso.

Los autores de los Evangelios se basaron en las tradiciones lingüísticas tanto judía como griega a la hora de escribir sobre el mundo. Los griegos aportaron la palabra *kosmos,* que se ha convertido en un término técnico en la tradición occidental. Ya en el siglo I A. D. esta palabra se utilizaba para transmitir todo un complejo abanico de significados. El sentido dominante de un sistema ordenado tenía aplicación a áreas distintas de la cosmología, que aquí no deben preocuparnos. A veces se concibe el *kosmos* como el planeta tierra, pero también, en un sentido más amplio, como el universo. En este último sentido quiere decir lo mismo que la expresión veterotestamentaria «cielos y tierra» (Heb. *haššāmayim*

wĕhā'āreṣ) en referencia a la creación. Los autores que dependían mucho del AT emplearon este lenguaje de manera instintiva incluso a pesar de que *kosmos* se había convertido en parte del vocabulario de los judíos de habla griega. Pero los traductores de la versión griega del AT (LXX) no tenían motivo para utilizar el término *kosmos* porque la traducción natural del hebreo «cielos y tierra» es *ouranos kai gē,* y el AT carece de una sola palabra que abarque el mismo campo semántico que *kosmos.* Por consiguiente, solamente en los libros posteriores compuestos en griego, como Sabiduría de Salomón (16x), 2 Macabeos (8x) y 4 Macabeos (4x), se usa *kosmos*. Los Evangelios sinópticos prefieren utilizar *gē* en vez de *kosmos.* Mateo emplea *gē* cuarenta y tres veces, Marcos diecinueve y Lucas veinticinco, comparado con el uso de *kosmos*, que aparece en nueve (variante textual: Mt 13:35), tres y tres ocasiones, respectivamente. En Juan podemos observar la tendencia inversa, ya que ahí se usa *kosmos* setenta y ocho veces y *gē* trece veces.

Hay otras dos expresiones relacionadas con lo que queremos decir al hablar de «mundo» que se solapan con el uso griego de *kosmos.* La primera de ellas es *oikoumenē,* que es una forma abreviada de *oikoumenē gē* y que fue utilizada en la LXX como traducción del hebreo *ēbēl.* En las obras poéticas del AT *ēbēl* se suele emplear como paralelo de *'ereṣ* («tierra»). Para cuando se escribieron los Evangelios, *oikoumenē* había adquirido el significado de «mundo habitado», que en algunas ocasiones se consideraba contiguo al Imperio Romano (*véase* Roma). La segunda palabra es *aiōn,* que se usaba para traducir el hebreo *ʿôlām.* Tanto la palabra hebrea como la griega hacen referencia al tiempo, pero cuando se emplean en la expresión «esta era (o edad)», significan sustancialmente lo mismo que «este mundo».

2. Era (*Aiōn*).

Aquí el equivalente hebreo es *'ôlām.* En los sinópticos el mundo se concibe como una realidad temporal con un principio y un final. Más allá de esto, también es un nuevo mundo (una idea que también se encuentra en el estoicismo) que encuentra expresión en los términos «esta era» y «la era por venir», expresiones que aparecen en labios de Jesús.

2.1. Marcos. Jesús habla de lo que aguarda a sus discípulos en esta era y en la que está por llegar (Mc 10:30 // Lc 18:30; cf. Mt 19:29). En

la frase «esta era» se emplea la palabra *kairos,* mientras que en «la era por venir» aparece *aiōn* (*véase* Reino de Dios, reino de los cielos). Extrañamente (véase 2.2 más adelante), Mateo omite esta referencia a las dos eras. La referencia a «los afanes de este siglo» (Mc 4:19 // Mt 13:22 [Lucas 8:14 dice «afanes (…) de la vida»]) debe interpretarse en el sentido de «esta era».

2.2. Mateo. Mateo ha aumentado las referencias a estas dos edades introduciendo estos términos en un contexto marcano en el que estaban ausentes (Mt 12:32 // Mc 3:29 // Lc 3:10), transformando el enunciado «todas estas cosas hayan de cumplirse» (*synteleisthai panta* [Mc 13:4, cf. Lc 21:7]) en «el fin del siglo» (*synteleias tou aiōnos* [Mt 24:3]) e introduciendo frecuentes referencias al «fin del siglo» (Mt 13:39, 40, 49; 28:20).

2.3. Lucas. Jesús habla de «los hijos de este siglo» (*hoi huioi tou aiōnos toutou)* y los contrasta con «los hijos de luz», que también existen en el momento presente. El contraste sugiere que «los hijos de este siglo» son «los hijos de las tinieblas», y que «los hijos de luz» son «los hijos del siglo venidero» (Lc 16:8). En Lucas 20:34–35 «los hijos de este siglo» contrastan con «los que fueren tenidos por dignos de alcanzar aquel siglo y la resurrección de entre los muertos». Parece que los dos siglos o edades siguen una secuencia, el presente y el futuro. Al parecer «los hijos de luz» (Lc 16:8) son aquellos tenidos por dignos de alcanzar «aquel siglo».

El lenguaje de las dos edades, un rasgo de la apocalíptica judía, probablemente fue característico de la enseñanza de Jesús, siendo que lo hallamos en Marcos y en las tradiciones peculiares de Mateo y Lucas. Mateo, influenciado por la apocalíptica judía, ha incrementado el uso de este lenguaje. Este está completamente ausente de Q y de Juan, aunque el uso que hace Juan de «este mundo» (*kosmos)* es formalmente parecido, si bien, estudiándolo más a fondo, difiere en su significado.

3. Tierra (*Gē*).

Aquí el equivalente hebreo es *'ereṣ.* Cada uno de los cuatro Evangelios utiliza la palabra «tierra» para referirse a «suelo», una «tierra» en particular y el planeta «tierra», aunque este último sentido aparece pocas veces en Juan. Se hace visible en la frase «cielo y tierra», donde el AT hablaba de la creación, un modismo familiar de Jesús que se encuentra

en cada uno de los sinópticos pero no en Juan. Los dichos que se refieren solamente a la tierra pueden ser ambiguos porque *gē* también puede significar «suelo» y (un pedazo de) «tierra» además del planeta «tierra».

3.1. Marcos. Jesús asevera que «los cielos y la tierra pasarán» (Mc 13:31 // Mt 24:35 // Lc 21:33), una noción coherente con el lenguaje de las dos edades o siglos. Jesús afirma: «el Hijo del Hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados» (Mc 2:10 // Mt 9:6 // Lc 5:24) (*véase* Perdón de pecados). Se ha debatido mucho sobre la autenticidad de este dicho, junto con los otros dichos del *Hijo del Hombre. En él se asegura la autoridad universal del Hijo del Hombre sobre la tierra. Otros dos usos de «tierra» por parte de Marcos (Mc 4:31; 9:3) son omitidos por Mateo y Lucas, aunque sí utilizan la parábola de la semilla de mostaza y el relato de la transfiguración de Marcos. Se describe la semilla de mostaza como la más pequeña de las semillas de la tierra, y las vestiduras de Jesús como más blancas de lo que ningún lavador en la tierra podría lograr. Ambos podrían considerarse como comentarios editoriales marcanos. En Marcos se afirma el carácter finito de la creación y la naturaleza universal de la autoridad de Jesús.

3.2. Material de Q. Jesús asegura que «los cielos y la tierra pasarán» (Mt 5:18 // Lc 16:17). Dice: «Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra» (Mt 11:25 // Lc 10:21), confirmando el señorío de Dios sobre toda la creación. Refiriéndose a su propia misión, Jesús afirma: «No penséis que he venido para traer paz a la tierra» (Mt 10:34 // Lc 12:51); y comparando la respuesta a su palabra, le dice a sus oyentes que «La reina del Sur… vino de los fines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón» (Mt 12:42 // Lc 11:31). Parece ser que Mateo ha añadido la referencia al «corazón de la tierra» en un contexto perteneciente a Q (Mt 12:40 // Lc 11:30) y puede que la haya omitido en otro (Mt 16:3 // Lc 12:56), si bien es más probable que Lucas la haya añadido junto a la referencia a los «hipócritas», que no es probable que Mateo haya omitido. Al igual que en Marcos, el carácter finito de la creación es claro. Se afirma el señorío de Dios sobre la creación y se aclara todavía más la misión de Jesús en términos de conflicto con el mundo.

3.3. Mateo. Jesús prometió que los mansos heredarían la tierra (Mt 5:5), en el sentido de tierra prometida o de mundo (*véase* Sermón del monte, sermón de la llanura). Les dice a los discípulos: «Vosotros sois la sal de la tierra» (Mt 5:13), un dicho mateano combinado con material

marcano (Mc 9:50). Prohíbe jurar por los cielos o la tierra (Mt 5:34–35) y enseña a los discípulos a orar: «Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra» (Mt 6:10), que podría ser una interpretación mateana de la petición (que también se encuentra en Lc 11:2)

«Venga tu reino». Exhorta diciendo: «No os hagáis tesoros en la tierra» (Mt 6:19). El valor relativo de las posesiones terrenales es un tema destacado en Lucas. Característicos de Mateo son los dichos a Pedro (Lc 16:19) y a los *discípulos (Lc 18:18) sobre atar y desatar en la tierra, acción que al parecer tiene consecuencias en el cielo. El paralelo más cercano en cuanto a significado, aunque no en lenguaje, lo hallamos en Juan 20:23, donde se expresa en el sentido de perdonar pecados. Esta idea de la influencia de la tierra sobre el cielo continúa cuando Jesús dice que la petición sobre la que dos discípulos se ponen de acuerdo en la tierra será concedida por «mi Padre en los cielos» (Mt 18:19). Usando modismos apocalípticos, Jesús habla de «los reyes de la tierra» (Mt 17:25) y «las tribus de la tierra» (Mt 24:5), que parecen ser redacciones mateanas introducidas en un contexto marcano (Mc 13:2 // Lc 21:27). Por último, Jesús asevera: «Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra» (Mt 28:18), y comisiona a sus discípulos para que continúen con su misión, prometiéndoles estar con ellos hasta el fin del mundo (siglo) (Mt 28:20). Si bien se mantiene el valor relativo del orden creado, la *salvación se interpreta cada vez más en términos de este mundo. El señorío atribuido por Jesús a su Padre en Q es reclamado por él en Mateo, y de hecho su autoridad se extiende a sus discípulos a medida que llevan adelante su *misión al mundo.

3.4. Lucas. Con ocasión del *nacimiento de Jesús los ángeles anuncian «paz en la tierra» (Lc 2:14), una visión de la misión de Jesús que parece estar en conflicto con los dichos de Jesús en Q: «No penséis que he venido para traer paz a la tierra» (Mt 10:34 // Lc 12:51). Consistente con el dicho de Q, la frase de Lucas «Fuego vine a echar en la tierra» (Lc 12:49) podría ser una parte de Q no utilizada por Mateo. Jesús pregunta: «cuando venga el Hijo del Hombre, ¿hallará fe en la tierra?» (Lc 18:8), y en el contexto marcano del discurso apocalíptico de Jesús en Lucas se refiere a la calamidad (*anankē*) en la tierra (Lc 21:23; cf. Mc 13:19) y a la angustia (*synochē*) de las gentes en la tierra (Lc 21:25; cf. Mc 13:25) y advierte que «Porque como un lazo vendrá sobre todos los que habitan sobre la faz de toda la tierra» (Lc 21:35 [cf. Mc

13:33–34; Lc 21:36]). Es posible que Lucas reduzca el escándalo político de la vida de Jesús, pero la crisis de su misión sigue estando clara, y la expectación *apocalíptica del fin de la era no se disimula.

3.5. Juan. Las referencias al planeta tierra son escasas porque Juan prefiere usar el término *kosmos.* En Juan 3:31 hay tres referencias a ser «de la tierra» (*ek tēs gēs),* el equivalente a ser «de abajo» (*katō*) en contraste con ser «de arriba» (*anō*) (véase Jn 8:23). En Juan 12:32 «levantado de la tierra» (cf. Jn 3:14) pretender transmitir el matiz de abandonar el mundo (cf. Jn 3:13). Jesús, el Hijo del Hombre, es exaltado de la tierra al cielo por la cruz sobre la que es levantado de la tierra. Finalmente, Jesús afirma: «Yo te [el Padre] he glorificado en la tierra» (Jn 17:4). Aunque la antítesis entre cielo y tierra es muy fuerte en Juan, la misión del emisario celestial se lleva a cabo en la tierra por amor a los que están en la tierra.

4. Mundo habitado (*Oikoumenē*).

Aquí el equivalente hebreo es *tēbēl. Oikoumenē* solamente se usa quince veces en el NT, de las que Lucas el evangelista es responsable de ocho de ellas (Lucas 3x; Hechos 5x). Se usa una vez en Mateo 24:14 en el contexto del discurso apocalíptico marcano para aseverar que antes de que llegue el fin el *evangelio del reino debe ser predicado primero en todo el mundo habitado. Aquí el uso mateano de *oikoumenē* es una interpretación de la expresión marcana «todas las naciones» (*ta ethnē* [Mc 13:10]). En el relato de Q de la *tentación, donde a Jesús se le muestran todos los reinos del mundo, el uso lucano de *oikoumenē* (Lc 4:5) probablemente sea redaccional, siendo más apropiado para el sentido político que el *kosmos* de Mateo (Mt 4:8). Lucas 2:1 hace referencia al decreto de empadronar a «todo el mundo»: en otras palabras, «todo el Imperio Romano». Es probable que Lucas también haya introducido *oikoumenē* en el discurso apocalíptico de Marcos cuando Jesús advierte a la gente de desfallecer por el temor y la expectación de lo que se avecina sobre el mundo habitado (Lc 21:26). Así pues, este y los demás usos de *oikoumenē* por parte de Jesús (Mt 24:14) probablemente se deban a la redacción de Mateo y Lucas.

5. Mundo (*Kosmos*).

Hasta ahora se ha dicho poco sobre la visión joánica del mundo. Ahora esto va a cambiar, ya que el Evangelio de Juan y 1 Juan aportan más de

la mitad de los usos de *kosmos* en el NT. Solamente Pablo en 1 Corintios se acerca algo a esta frecuencia de uso. Pablo utiliza *kosmos* cuarenta y siete veces, veintiuna de ellas en 1 Corintios.

Jesús pregunta acerca del valor de ganar el mundo entero pero perder el alma (Mt 16:26 // Mc 8:36 // Lc 9:25). Este valor relativo de las posesiones era un énfasis importante en la enseñanza de Jesús. Jesús dice que allá donde se predique el evangelio en todo el mundo, se hablará de los detalles de esta unción (Mt 26:13 // Mc 14:9). Esta idea de un evangelio predicado universalmente probablemente fue introducida por Marcos o por la tradición que vino a través de él, tal como sugiere el uso de la palabra «evangelio» (*euangelion*). En el final largo de Marcos (Mc 16:15) Jesús comisionó a los discípulos diciendo: «Id por todo el mundo [*kosmos*] y predicad el evangelio a toda criatura [*ktisis*]». No hay argumentos sólidos para defender que este texto contenga una tradición marcana auténtica, y mucho menos que se trate de un dicho genuino de Jesús.

***5.1. Fundación del mundo* (*katabolē kosmou*); *principio del mundo* (*archē kosmou*).** Jesús habló de «la sangre de todos los profetas que se ha derramado desde la fundación del mundo» (Lc 11:50 [cf. Mt 23:35]). Dentro del contexto marcano de la explicación de las *parábolas (Mc 4:33–34) Mateo ha insertado como comentario suyo el Salmo 78:2: «Abriré en parábolas mi boca; declararé cosas escondidas desde la fundación del mundo» (Mt 13:35). La *cristología de Juan se expresa cuando Jesús afirma que el amor del Padre por él es «desde la fundación del mundo» (Jn 17:24 [cf. Jn 17:5]). En la parábola del gran juicio el rey dice a quienes están a su diestra: «heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo» (Mt 25:34). El «principio del mundo» (*archē kosmou)* tiene el mismo significado (Mt 24:21). El paralelo marcano dice: «desde el principio de la creación» (*ap'archēs ktiseōs* [Mc 13:19]). Esta última frase también es utilizada por Jesús cuando trata sobre el matrimonio y el *divorcio, argumentando que «al principio de la creación, varón y hembra los hizo Dios» (Mc 10:6). De esta manera la idea de la creación por Dios se expresó claramente en la enseñanza de Jesús y halla expresión en cada uno de los Evangelios.

5.2. El mundo de la humanidad. «Las naciones del mundo» (*ta ethnē tou kosmou* [Lc 12:30]) (*véase* Gentiles) y «los reinos del mundo» (*hai basileiai tou kosmou* [Mt 4:8]), al igual que las referencias a los reyes de

la tierra y las tribus de la tierra (Mt 17:25; 24:30), se refieren al mundo de la humanidad y podrían haber utilizado el término *oikoumenē*. Jesús dice a los discípulos: «Vosotros sois la sal de la tierra [gē]» (Mt 5:13), y continúa añadiendo: «Vosotros sois la luz del mundo [*kosmos*]» (Mt 5:14). En hebreo, este paralelismo podría haberse expresado utilizando *'ereṣ* y *tēbēl*. Es posible que Juan haya desarrollado el dicho sobre el discipulado en una dirección cristológica cuando Jesús afirma: «Yo soy la luz del mundo [*kosmos*]» (Jn 8:12; 9:5). En la parábola del trigo y la cizaña se explica que el campo es el mundo (Mt 13:38). Se pronuncian ayes sobre el mundo de la humanidad (Mt 18:7). Esto nos recuerda que este mundo, pese a ser creación de Dios, está dominado por lo *demoníaco. Que el mundo se encuentra bajo el poder del mal y necesita ser liberado por Dios forma parte de la cosmovisión apocalíptica que domina los sinópticos, especialmente Marcos. El papel de Jesús al inaugurar el reino de Dios se expresa mediante exorcismos. Estos son la evidencia de que el gobernante del mundo actual ha sido derrocado y de que el reino de Dios ya está llegando (Mc 3:20–30; Mt 12:2 // Lc 11:20).

5.3. Juan. El prólogo de Juan (Jn 1:1–18) ofrece una detallada reinterpretación de la historia de la creación del Génesis. Aquí se reinterpreta con valentía la concepción judía de la creación a la luz de la fe en Jesús como el salvador del mundo. Aquí el *kosmos* es, en primer lugar, el universo, la totalidad de la creación. La palabra se usa cuatro veces en el prólogo, pero la declaración más enfática aparece en Juan 1:3: «Todas [*panta*] las cosas por él fueron hechas [*egeneto*], y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho». Hablar de la creación en términos del «todo» puede que se deba en parte a la influencia del platonismo, aunque también se puede encontrar algún precedente en la tradición judía. Lo peculiar del prólogo es el papel mediador del *logos* en la creación se identifica con la figura de Jesús.

La forma y el contenido del prólogo plantean interrogantes acerca del ambiente en el que surgió. R. Bultmann defendió que había que encontrarlo en el movimiento judío bautista de carácter sincretista que estaba influenciado por la gnosis. Indudablemente la visión del mundo en el Evangelio de Juan lo distingue, entre otras cosas, de los sinópticos (*véase* sinópticos y Juan). Al igual que los escritos de Filón, Juan comparte un uso concentrado de *kosmos* que evidencia una forma de influencia helenística que apenas se encuentra en los sinópticos. Este uso

concentrado de *kosmos* va acompañado del marco característicamente dualista en el que se inserta, con referencias a «este mundo» (el planeta tierra) y «el juicio del príncipe de este mundo» (Jn 12:31; 14:30; 16:11). Este mundo no se compara con algún mundo futuro; antes bien, el mundo de abajo se compara con el mundo de arriba, el mundo de la oscuridad con el mundo de la luz (*véase* Luz y tinieblas). Este mundo, aunque creado por el *logos,* está gobernado por el príncipe de este mundo. Solamente en Juan se acusa a Jesús de posesión demoníaca; no hay exorcismos. Sin embargo, la lucha de Jesús con el príncipe de este mundo es un elemento central que se acentúa todavía más con la antítesis de la luz y las tinieblas que domina este Evangelio.

Jesús, el emisario que viene de arriba, ha venido a este mundo (Jn 1:9, 10; 3:16, 17, 19; 6:14; 10:36; 11:27; 12:46; 16:28; 17:18, 21, 23; 18:37). Su misión era una expresión del amor de Dios por el mundo (Jn 3:16). Este mundo está dominado por la oscuridad y el príncipe de este mundo. El mundo que se tienen en mente es la humanidad. La venida del emisario tenía como propósito salvar, no condenar, al mundo (Jn 3:17; 4:42; 6:33, 51; 12:47), pero la condenación es inevitable cuando se rechaza la misión salvífica (Jn 9:39). La venida del emisario se expresa en términos de la venida de la luz al mundo como luz del mundo (Jn 3:19; 8:12; 9:5; 12:46). La luz no pertenece al mundo (Jn 8:23; 17:16; 18:36) pero ha venido para revelar al Padre y su amor por el mundo (Jn 14:31; 17:21, 23–24). Su venida era para traer vida al mundo (Jn 6:33) entregando su vida por el mundo (Jn 1:29; 6:51). Tras haber venido al mundo y completado su misión, el emisario lo abandona (Jn 13:1; 14:19; 16:28), habiendo comisionado a sus discípulos para que continúen su misión al mundo (Jn 17:21, 23). Aquellos que son llamados del mundo (por el emisario) y ya no pertenecen a él (Jn 15:19; 17:6, 11, 14, 16) consecuentemente son odiados por él, igual que lo fue el propio emisario (Jn 15:18, 19; 17:14). La misión fue hecha posible por la venida del Paracleto/Espíritu de verdad (*véase* Espíritu Santo) para exponer al mundo la verdad revelada por la luz (Jn 3:19–21; 16:8). Sin embargo el mundo no reconoce al Espíritu, como tampoco reconoció al emisario. Solo conoce la misión de Jesús y de aquellos que continúan su misión. Tan solo aquellos que creen perciben la luz del mundo, que tiene el poder para transformar a quienes pertenecen al mundo de modo que sus vidas sean conformadas por la luz que viene de arriba.

En Juan, el centro de atención se va trasladando del mundo percibido como creación al mundo de la humanidad dominado por la oscuridad de los falsos amores, falsos valores, falso conocimiento y a la misión de salvar el mundo. Gran parte de esta interpretación del mundo la ofrece el narrador con sus palabras (Jn 1:9–10; 3:16–17, 19) u otros personajes, tales como *Juan el Bautista (Jn 1:29), los *samaritanos (Jn 4:42) y la multitud (Jn 6:14) (*véase* Gente, multitud), además del propio Jesús. Jesús, el narrador y los *testigos creyentes presentan una visión consistente del mundo, su dilema y su salvación.

Véase también APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA; DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; ESCATOLOGÍA; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; LUZ Y TINIEBLAS.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Botha y P. Rousseau,** «For God Did Not So Love the Whole World-Only Israel! John 3:16 Revisited», *HvTSt* 61 (2005) 1149–68; **R. Bultmann,** *Theology of the New Testament,* trad. K. Grobel (2 vols.; Nueva York: Scribner, 1951–1955) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1981); ídem, «The Understanding of Man and the World in the New Testament and in the Greek World», en *Essays, Philosophical and Theological* (Londres: SCM, 1955) 67–89; **C. H. Dodd,** *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953); **G. Gloege,** «Welt»; **J. Klein,** «Weltanschauung»; **E. Dinkler y H.-H. Schrey,** «Weltbild», *RGG* 6:1595–629; **G. Johnston,** «Oikoumene and *kosmos* in the New Testament», *NTS* 10 (1963–1964) 352–60; **O. Michel,** «οἰκουμένη», *TDNT* 5:157–59; **J. Painter,** «A Review of Belief in the World: Reading John 1–4», *Pacifica* 7.1 (1994) 85–94; **J. T. Pennington,** *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (NovTSup 126; Leiden: E. J. Brill, 2007); **H. Sasse,** «αἰών, αἰώνιος», *TDNT* 1:197–209; ídem, «γῆ», *TDNT* 1:677–81; ídem, «κόσμος», *TDNT* 3:868–95; **R. Schnackenburg,** *Christian Existence in the New Testament,* trad. F. Wieck (2 vols.; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1968) 1:190–228; 2:184–229; **R. Tuppurainen,** «The Whole World or Not Quite: ΚΟΣΜΟΣ in John 16:8», *JECH* 1 (2011) 165–84.

J. Painter

N

NACIDO DE NUEVO/DE LO ALTO. *Véase* NUEVO NACIMIENTO.

NACIMIENTO DE JESÚS

El NT contiene dos relatos del nacimiento y los primeros años de la infancia de Jesús, en Mateo 1:18–2:23 y Lucas 1:5–2:40. A finales del siglo II, hubo escritores que empezaron a complementar la limitada información ofrecida por Mateo y Lucas mediante la composición de «evangelios de la infancia» tales como el *Protoevangelio de Santiago,* el *Relato de la infancia de Tomás, y*, derivado fundamentalmente de este último, el *Evangelio de la infancia árabe* (Clivaz et al., 418–587; Cullmann; Elliott 1993, 46–122) (*véase* Evangelios apócrifos). Estos escritos presentan a Jesús como niño prodigio y (a menudo rencoroso) hacedor de milagros, a María como virgen perpetua y a José como el viudo que fue padre de otros hijos, entre otras cosas. En cuanto a su valor histórico, O. Cullmann escribe: «Cuanto más nos alejamos en el tiempo de los orígenes, más descontrolada se convierte la aplicación a Jesús de lo que se narra sobre el nacimiento y la infancia de los hijos de los dioses y los niños de origen sobrenatural» (Cullmann, 416–17).

La narración de las historias canónicas sobre el nacimiento durante la celebración de la Navidad ha tendido a oscurecer la singularidad de la historia que se presenta en cada Evangelio, lo que ha dado pie a la pérdida de parte de la riqueza de su contribución al mensaje general de cada Evangelio. Las diferencias entre los dos relatos del nacimiento no deberían exagerarse, ya que básicamente cuentan la misma historia; P. MacDonald ha recopilado una lista de veintitrés elementos comunes a ambas historias (McDonald; véase también Brown 1993, 34–35; Fitzmyer 1989, 35–36). Sin embargo, cada historia del nacimiento contiene muchos elementos únicos, que sirven para comunicar un mensaje distintivo. El relato de Mateo se centra en José, mientras que el de Lucas se fija en María. Solo Mateo menciona la estrella, los magos, el complot de Herodes contra Jesús, la matanza de los niños en Belén y la huida de la familia a Egipto; por su parte, Lucas es el único que narra la historia de Elisabet y Zacarías, el nacimiento de *Juan el Bautista, el censo que llevó a José y María hasta Belén, la visita de los pastores, la presentación de Jesús en el templo y los himnos: el Benedictus, el Magnificat y el

Nunc Dimittis.

Estas diferencias sugieren que Lucas y Mateo se basaron en fuentes distintas y, lo que es todavía más importante, resaltan que cada evangelista escogió qué material incluir en su narración y cómo editarlo y ordenarlo, de acuerdo con su propio y peculiar propósito. Como introducción a sus respectivos Evangelios, las historias del nacimiento le proporcionan al lector una información privilegiada para entender el propósito de cada narración, incluidas las semillas de los temas más importantes que irán desarrollándose y la clave para comprender estos temas (Hooker; Fitzmyer 1989, 29–30; Kahl, 88).

1. El relato mateano del nacimiento
2. El relato lucano del nacimiento
3. La fecha del nacimiento de Jesús: reconciliación entre Lucas 1 y Lucas 2
4. La concepción virginal

1. El relato mateano del nacimiento.

1.1. Mateo y las Escrituras de Israel.

1.1.1. Citas formales. El relato del nacimiento de Mateo pretende vincular la historia de Jesús con la la historia del AT, y uno de los modos característicos en que lo hace es a través del uso de cinco citas formales (*formula quotations*). Cada cita llama la atención sobre una conexión con el AT mediante una frase del tipo «todo esto sucedió para que se cumpliera…». La colocación de estas citas en Mateo, y el texto veterotestamentario al que se refieren, se presentan en la tabla 1.

Tabla 1. Citas del Antiguo Testamento en Mateo 1—2

Acontecimiento	**Mateo**	**Referencia del AT**
Concepción de Jesús y nombre	1:22-23	Isaías 7:14
Nacimiento de Jesús en Belén	2:5b-6	Miqueas 5:2; 2 Samuel 5:2
Huida a Egipto	2:15	Oseas 11:1
Matanza de los inocentes	2:17-18	Jeremías 31:15
Regreso a Nazaret	2:23	Isaías 11:1 (?)

Al relacionar detalles del nacimiento y primeros años de la infancia de Jesús con el AT de esta manera, Mateo muestra la unidad del plan de

Dios (Mayordomo, 279). Aunque es posible que las citas formales también cumplan una función polémica (i. e., ayudar a los seguidores judíos de Jesús a defender su fe ante aquellos que se habían quedado en la sinagoga), su función principal era didáctica. Cada una de ellas comunica un aspecto distintivo de la identidad de Jesús en relación con las promesas de Dios que se encuentran en el AT.

1.1.1.1. La concepción de Jesús y su nombre (Mt 1:22–23) e Isaías 7:14. *El* TM de Isaías 7:14 promete que una «joven» (heb. *'almâ)* concebirá y dará a luz un niño llamado «Emanuel», como una señal al rey Acaz de Judá de que Dios lo liberaría de sus enemigos. Leyendo la traducción que hace la LXX de este texto tipológicamente, Mateo muestra que la concepción y el nacimiento de Jesús siguen el patrón de los acontecimientos que aparecen en Isaías pero los dotan de una expresión más completa (Hamilton, 241): (1) el griego *parthenos* citado en la LXX apunta a que María no solo era una joven, sino una virgen, así que la concepción de Jesús implica la intervención milagrosa de Dios; (2) el nombre del niño, «Jesús», significa «salvador» y no salvará a su pueblo de una amenaza militar, sino «de sus pecados» (Mt 1:21); (3) aunque su nombre no es «Emanuel», que significa «Dios con nosotros», ciertamente Jesús es Dios con nosotros, de forma que lo que en Isaías funcionaba como una señal, en Mateo se convierte en realidad. «Dios con nosotros» es un tema central en el relato de Mateo (Viviano 2011a, 393), y su uso aquí invita al lector a convertirse en parte de aquellos que «llaman» a Jesús «Emanuel» (Mayordomo, 273).

1.1.1.2. El nacimiento de Jesús en Belén (Mt 2:5b-6) y Miqueas 5:2. Mateo ha realizado algunos cambios al citar su fuente veterotestamentaria. Belén ya no es «Efrata» sino «en la tierra de Judá», ya no es «uno de los pequeños clanes» sino lo contrario: «no eres la más pequeña entre los príncipes». Más que simplemente «gobernar» en Israel, la cita de Mateo dice que el gobernante que ha de venir «pastoreará» Israel. Esto podría aludir a otros textos en los que Dios habla de David como pastor de su pueblo (2 Sm 5:2; 1 Cr 11:3) con vistas a reforzar la presentación mateana de Jesús como rey davídico (Muñoz Iglesias 1990b, 255–58).

1.1.1.3. La huida a Egipto (Mt 2:15) y Oseas 11:1. Mateo aprovecha la oportunidad para realizar una declaración cristológica. Su relato acaba de situar a Jesús en Egipto (Mt 2:13–15a) de modo que Dios podía

llamarle desde allí (Mt 2:19–21), y es el *Hijo de Dios de una forma más singular y única de lo que lo fue el pueblo de Israel en Oseas 11:1 (Muñoz Iglesias 1990b, 31–32, 282–87). Esta comparación entre Jesús e *Israel comienza un tema que continuará en el Evangelio de Mateo (e. g., Mt 4:1–11) (Mayordomo, 276). La cita de Oseas también le sirve a Mateo en su objetivo de presentar a Jesús como el nuevo *Moisés; el autor espera que el lector sitúe la historia de Moisés y el éxodo junto a la historia de Jesús que está narrando y vea por sí mismo en qué medida son similares (Allison 1993, 140–41) (véase también la información que aparece en el apartado 1.1.2).

1.1.1.4. La matanza de los inocentes (Mt 2:17–18) y Jeremías 31:15. La cita de Mateo tiene que ver con el hecho de que Herodes hiciera matar a los niños varones de Belén y sus alrededores. El texto de Jeremías está relacionado con la ausencia de los exiliados de Israel que se habían marchado a Babilonia (France, 245). Probablemente se pretende que el lector de Mateo considere el contexto general de Jeremías 31:15, que habla de la esperanza y el gozo, de las promesas de la restauración del *exilio y de un nuevo pacto (Jr 31:1–40). Jeremías 31:15 funciona dentro de Jeremías 31 fundamentalmente como un preludio que contrasta con los siguientes versos: «Así ha dicho Jehová: Reprime del llanto tu voz, y de las lágrimas tus ojos; porque salario hay para tu trabajo, dice Jehová, y volverán de la tierra del enemigo. Esperanza hay también para tu porvenir, dice Jehová, y los hijos volverán a su propia tierra» (Jr 31:16–17). Al leer Mateo 2:18, tal vez se quiera que uno reconozca el énfasis en el consuelo y el gozo, la restauración y el nuevo pacto que se aprecian en el contexto general de Jeremías 31:15 y lo aplique a la historia de la llegada de Jesús (France, 246). Caso de ser así, esta cita de cumplimiento cumpliría una función cristológica: Jesús es aquel a través del cual Dios cumple sus promesas de consuelo y gozo, restauración y una nueva alianza (Erickson).

1.1.1.5. El retorno a Nazaret (Mt 2:23) e Isaías 11:1. La cita formal habla de «profetas», en plural en vez de en singular, y eso podría indicar que Mateo no cita a ningún profeta concreto, o que se refiere al testimonio general de más de uno (Brown 1993, 208). Se debate mucho sobre a qué texto del AT se alude aquí, así como sobre el significado de «nazareno» aplicado a la persona de Jesús (*véase* Nazareno). Las opciones más probables son que «nazareno» (1) provenga del nombre

«Nazaret»; (2) se refiera a alguien consagrado como nazareo; (3) aluda al *nēṣer* («vástago») mesiánico profetizado de Isaías 11:1 (Brown 1993, 209–13). Posiblemente deban combinarse todos estos significados en la lectura de Mateo 2:23: Jesús habitó en Nazaret antes de comenzar su ministerio público (Mt 4:15), fue consagrado a Dios desde la matriz (Mt 1:21; cf. Jue 13:3b, 5b), y es «Emanuel» (Mt 1:23), el mismo vástago (*nēṣer*) que, según Isaías 7:14, debía florecer de la raíz de Isaí en Isaías 11:1 (Brown 1993, 212, 223–25). Mateo 2:23 no trata solo de la procedencia del Mesías (Stendahl), sino de quién es el Mesías (*véase* Cristo): Mateo parece estar empleando un juego de palabras para subrayar el elemento cristológico principal de que Jesús, como heredero legítimo de David (el tema central de Mt 1:1–17), es «Dios con nosotros» («Emanuel») (*véase* Hijo de David).

1.1.2. La tipología mosaica. El interés de Mateo por relacionar su relato con las Escrituras de Israel también queda claro por el uso abundante que hace de la *tipología mosaica (Allison 1993). Para Mateo, Dios dirige la historia con un propósito redentor, tal como manifiesta el patrón del tipo (Moisés) seguido por el antitipo (Jesús). Este patrón aparece en primer plano en la historia del nacimiento, que está «empapado de motivos mosaicos» (Allison 1993, 140): (1) La cita explícita de Mateo 2:15, «De Egipto llamé a mi Hijo», prepara al lector para interpretar Mateo 1–2 a la luz de la historia de Moisés y el éxodo de Israel de Egipto. (2) Las circunstancias que rodean la historia del nacimiento de Jesús en Mateo 2 son llamativamente parecidas a las de la historia del nacimiento de Moisés en Éxodo 1; 4 y sus interpretaciones en la tradición judía (Josefo, Filón y la literatura rabínica), son sorprendentemente similares: un rey da la orden de matar a todos los hijos varones de la zona en que ha nacido el niño porque ha oído sobre el nacimiento del libertador de Israel de los principales sacerdotes, escribas y magos/escribas o magos principales, tal como predijeron los magos. Ambos reyes se turbaron al escuchar el anuncio del nacimiento de un salvador; ambos niños son liberados providencialmente de los gobernantes que tratan de matarlos; ambos se ven forzados a abandonar su tierra. Tras la muerte de los gobernantes el Señor ordena a Moisés y a José que regresen a su país, puesto que quienes buscaban la muerte de Moisés/Jesús han fallecido, tras lo cual retornan con sus familias. (3) Otras consideraciones no hacen sino añadir al patrón del tipo y el

antitipo en las historias de Moisés y Jesús: Mateo 1–2 y Éxodo 2; 4 comparten varias palabras y frases clave; Mateo sigue el patrón narrativo básico de la historia de Moisés habitual en fuentes judías como Josefo y la literatura rabínica; la historia de la interpretación de Mateo 1–2 ha utilizado el paralelismo entre la historia de Jesús y la de Moisés y el éxodo; y Mateo ha dispuesto y editado la tradición que se encuentra detrás de Mateo 1–2 para realzar los elementos paralelos (Allison 1993, 140–65).

Mediante este uso de la tipología mosaica, Mateo dota a su comunidad de una identidad basada en la historia de Israel y en la coherencia de la obra de Dios. Al presentar a Jesús como el nuevo Moisés, demuestra que Jesús manifiesta una continuidad esencial con la tradición judía, de modo que «lo nuevo» que se encuentra en Jesús se deja guiar por «lo antiguo» que había en Moisés; «lo antiguo justifica lo nuevo», al tiempo que lo nuevo representa el término de lo antiguo (Allison 1993, 272–74).

1.2. Anticipo de temas que aparecen en el resto del Evangelio.

1.2.1. Jesús como rey davídico. El relato mateano del nacimiento no solo mira atrás hacia el AT para arraigar el Evangelio en la obra de Dios en el pasado, sino que también presenta temas que serán importantes en el resto del Evangelio. Por ejemplo, uno de los temas principales de Mateo 2 que continúa en el resto del Evangelio es el de Jesús como rey davídico (Mt 2:2, 6; también Mt 2:11 a la luz de Sal 45:7–9; 71:15) (véase Chae). Este tema se inspira en dos contrastes: entre el rey *Herodes y Jesús el rey, y entre Herodes y los magos en su respuesta a Jesús el rey (Bauer; Chae, 187–88). Herodes es presentado como una persona falsa (Mt 2:8) y horriblemente violenta (Mt 2:16) a la hora de reivindicar su poder, y sin embargo impotente para obstaculizar los propósitos de Dios. En cambio, Jesús es tanto el legítimo heredero al trono de David, nacido para ser rey (Mt 2:2), como el Hijo de Dios concebido por el Espíritu Santo (Mt 1:18–25; 2:15). Por tanto, es capaz de salvar a su pueblo no solo de sus enemigos nacionales, sino de sus pecados, de modo que Dios establece su reinado a través de Jesús. A diferencia del violento Herodes, Jesús «apacentará a mi [de Dios] pueblo Israel» (Mt 2:6), y también a diferencia del arrogante Herodes, Jesús es un rey humilde, al que se alude exclusivamente como «el niño» (Mt 2:8, 9, 11, 13 [2x], 14, 20 [2x], 21) (Bauer, 309–11; Chae, 179, 244). El

contraste entre el rey Herodes y el niño Jesús sirve para volver a definir la naturaleza misma de la realeza: «Se demuestra que la aparente debilidad es el verdadero poder y el poder demostrable queda degradado al nivel de auténtica debilidad» (Weaver, 381). El segundo contraste que se establece es entre los magos gentiles, que saben que ha nacido «el rey de los judíos» (Mt 2:2), y otra serie de personajes: Herodes y «toda Jerusalén con él», que al principio ignoran que el Mesías haya nacido y que luego, cuando oyen hablar de él, están «aterrorizados, y los «principales sacerdotes y escribas del pueblo», que se convierten en cómplices de los violentos planes de Herodes al informarle sobre el lugar en el que debía nacer el Mesías (Mt 2:3–6) (Bauer, 319; Weaver, 381–82). Al tratar de destruir a Jesús, Herodes se opone en última instancia a la monarquía de Dios, y por consiguiente viene a ser un representante de los líderes religiosos judíos que se opondrán a Jesús en el resto del Evangelio, y que culminará con la crucifixión (Bauer, 314–18). Por su parte, los magos, que tratan de *adorar a Jesús (Mt 2:2, 8), apuntan a la inclusión de los *gentiles en el pueblo de Dios y se convierten en el paradigma de cómo deben responder los lectores de Mateo a su mensaje (Bauer, 323).

1.2.2. Los magos. La historia de la interpretación popular sobre la identidad de los magos en Mateo 2:1–12 podría describirse como una historia de la imaginación: se les han asignado nombres y representado como reyes sabios, se ha indicado que eran tres, que pertenecían a diversas razas y que cada uno de ellos procedía de un continente distinto: Asia, África y Europa. Sin embargo, la realidad es que el texto de Mateo no ofrece ninguna información de este tipo (Fuller, 132). En contra de la idea de que los magos fueran reyes sabios, M. Powell ha argumentado que de los lectores implícitos del Evangelio cabría esperar que consideraran a los magos como personas carentes de cualquier tipo de condición real o sabiduría, dada la hostilidad implícita de Mateo hacia estas dos formas de poder. Más aún, leer estas formas de poder en la historia equivale a convertir a los magos en merecedores del favor de Dios, lo cual va en contra de la naturaleza misma del evangelio (Powell, 136–56, 175). A esto habría que añadir que la estrecha que siguieron los magos probablemente no era ni un fenómeno natural como un cometa o un meteorito (que no podía «detenerse» sobre la casa en que se encontraba Jesús [Mt 2:9–10]) ni una señal celestial a la que pudieron

acceder debido a sus conocimientos de astrología. Dado que en la antigüedad a las estrellas se las consideraba seres vivos y se las relacionaba estrechamente con ángeles en muchos escritos judíos, puede que lo mejor sea interpretar la estrella de Mateo 2:9–10 como un ángel (Allison 2005). Así pues, los magos que aparecen en Mateo representan a los gentiles sin conocimiento del Mesías que sin embargo son atraídos a él gracias a un mensajero divino, que prefigura el importante tema mateano de la inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios. También es importante el hecho de que adoren a Jesús, habida cuenta de la centralidad de este tema en la narración de Mateo. La adoración a Jesús, que aparece aquí por primera vez (Mt 2:11; véase también Mt 2:2, 8), también la encontramos en la conclusión del Evangelio (Mt 28:17; véase también Mt 14:33; 28:9), formando una inclusión junto con la identificación de Jesús como «Emanuel»/«Dios con nosotros» (Mt 1:23; 28:20) que sirve de ejemplo para el lector de cuál es la respuesta adecuada a Jesús (Kim, 229–30).

2. Relato del nacimiento de Lucas.

2.1. Continuidad con el plan de Dios. La técnica de Lucas para destacar la influencia del AT en su narración es bastante diferente de la de Mateo, por cuanto incluye pocas citas explícitas. En su lugar, Lucas emplea toda una serie de historias típicas veterotestamentarias, alusiones implícitas, ecos y motivos; incluso el lenguaje mismo de Lucas 1:5–2:40 recuerda al griego de la Septuaginta (sobre este último punto, véase Fitzmyer 1981, 114–16; Jung 2004). Los tres himnos —el Magnificat, el Benedictus y el Nunc Dimittis— están repletos de alusiones al AT (Brown 1993, 358–60, 386–89, 458) (*véase* Cánticos e himnos). Mediante este procedimiento, Lucas presenta a Dios orquestando personalmente los acontecimientos para continuar la historia que Él mismo ha estado escribiendo, con un argumento que pasa por las promesas de la alianza y la actuación a favor de Israel, tal como narra el AT, hasta su culminación en la consecución del propósito de Dios en la venida de Jesús el Salvador (Lucas) y la formación de un movimiento cristiano universal (Hch) (Green 1994, 6267, 82–83; Hays, 116).

2.1.1. Abraham en Lucas. Lucas muestra un gran interés en el modo en que la historia de Abraham arroja luz sobre los acontecimientos que tienen lugar en su Evangelio. Lucas solamente menciona a *Abraham

explícitamente en el Magnificat de María (Lc 1:55) y el Benedictus de Zacarías (Lc 1:79). Sin embargo, tal como ha mostrado J. Green, estas dos menciones explícitas del patriarca apenas nos permiten adentrarnos en la abundancia del uso de la historia de Abraham en Lucas 1:5–2:52, que se aprecia implícitamente en referencias a aspectos tales como la esterilidad de Elisabet (Lc 1:7 // Gn 11:30); la avanzada edad de los futuros padres cuando reciben la visita de los ángeles (Lc 1:7, 11 // Gn 17:1); la promesa de un hijo, a quien se debe poner un determinado nombre y al que se le asigna un papel en el futuro (Lc 1:13, 31 // Gn 17:16, 19); la presentación que hace María de sí misma como «sierva» (Lc 1:38, 48 // Gn 18:3–5); el cuestionamiento por parte de Zacarías de la posibilidad de que se cumpla el mensaje del ángel (Lc 1:18 // Gn 17:17; 18:11–12); la mención de que nada es imposible para Dios (Lc 1:37 // Gn 18:14); y el fin de la desgracia de Elisabet junto con la expresión de gozo de sus vecinos (Lc 1:25, 58 // Gn 21:6). A la luz de esta correspondencia multifacética (que aquí se ofrece tan solo parcialmente), y una serie de solapamientos lingüísticos entre el griego de Lucas y la LXX de Génesis, se pueden detectar una serie de correspondencias todavía más amplias entre Lucas 1–2 y Génesis 11–21 que reflejan el interés de Lucas en la historia de Abraham (Green 1994, 67–76). «De este modo Lucas se inserta en una determinada tradición, mostrando su deuda con esta historia *anterior* e invitando a sus lectores a escuchar en *esta* historia los ecos y la continuación de *esa* historia en su intento por darle relevancia a la *actual* (…). Como sucediera con Abraham, también ahora Dios está obrando de manera misericordiosa y poderosa para hacer culminar su propósito» (Green 1994, 77, 85).

2.1.2. Isaías en Lucas. Con Isaías ocurre lo mismo que con Abraham; si bien las citas explícitas de Isaías en Lucas-Hechos son escasas, están situadas en momentos clave del relato: las apariciones de Juan el Bautista, Jesús y Esteban, y la escena final de Hechos, en la que Pablo cita a Isaías (Koet, 80). No obstante, más importante aún que las citas explícitas es la manera en que Lucas entrelaza motivos de Isaías a lo largo de su obra en dos volúmenes (Mallen; Mittmann-Richert). Esto se aprecia en la historia del nacimiento en relación con los temas literarios dominantes de Lucas 1:5–2:52, como es el paralelismo que existe, en muchos aspectos, entre Juan y Jesús (Green 1995, 51–55) (véase tabla 2).

Tabla 2. Paralelismos entre Juan y Jesús

Juan		Jesúe
1:5-7	Presentación de los padres	1:26-27
1:8-23	Anunciación	1:28-38
1:24-25	Respuesta de la madre	1:39-56
1:57-58	Nacimiento	2:1-20
1:59-66	Circuncisión y nombre	2:21-24
1:67-79	Respuesta profética	2:25-39
1:80	Crecimiento del niño	2:40-52

Estos paralelismos se podrían desglosar todavía más, tal como demuestra la estructura literaria común de las anunciaciones a Zacarías y María (Muñoz Iglesias 1986, 6–7) (véase tabla 3).

Tabla 3. Estructura literaria paralela entre las anunciaciones

Juan		Jesúe
1:5-7	Presentación de los personajes	1:26-27
1:8-12	Aparición del arcángel Gabriel	1:28
1:13	Respuesta emocional del personaje	1:29
1:13	Palabras de reafirmación del ángel	1:30
1:13	El ángel anuncia la concepción y el nombre del niño	1:31
1:14-17	Descripción del futuro papel del niño	1:32-33
1:18	Objeciones por parte del personaje	1:34
1:19	Respuesta confirmatoria del ángel	1:35
1:20	El ángel ofrece una prueba milagrosa	1:36-37

Estos puntos de coincidencia invitan al lector a considerar hasta qué punto están entrelazadas las historias de estos dos niños y sus padres, que se guían por el principio de «cuanto mayor es el primero [Juan], mayor aún es el segundo [Jesús]» (Verheyden, 160). El relato deja claro que Jesús es el personaje principal mediante recursos como dedicar el

doble de espacio a Jesús que a Juan, las dos respuestas proféticas ante el nacimiento de Jesús frente a una en el caso de Juan, y el hecho de que el foco de atención recaiga sobre María cuando las dos historias convergen en Lucas 1:39–56 (Green 1997, 51). Sin embargo, el propósito del paralelismo no consiste fundamentalmente en destacar la superioridad de Jesús sobre Juan, sino más bien en mostrar cómo ambos personajes juntos sirven para cumplir el plan divino. Concretamente, la forma en que se entrecruzan sus historias sirve para resaltar el papel de Juan como el mensajero prometido por Isaías que prepara el camino, y el de Jesús como aquel a través del cual la promesa de Dios de traer *salvación se hace realidad, como demuestran más adelante las citas explícitas de Isaías 40:3–5 en Lucas 3:4–6 en relación con Juan, y de Isaías 61:1–2; 58:6 en Lucas 4:18–19 referidas a Jesús (Mallen, 69–78; cf. Kuhn). El lenguaje isainiano de la descripción que hace Simeón de Jesús (Lc 2:32; véase Is 42:6; 49:6) subraya todavía más que Jesús es el que cumple las promesas de Dios dadas a través de Isaías (Koet, 81–86). De este modo, Lucas muestra que tanto la misión de Juan como la de Jesús deben interpretarse dentro del contexto de la historia de la salvación que encontramos en las Escrituras y que su importancia deriva de la continua historia de la obra de redención de Dios (Green 1995, 25).

2.2. Anticipo de temas que aparecen en el resto del Evangelio. La historia del nacimiento de Lucas contiene la mayoría de los temas teológicos que cobrarán importancia en el resto del Evangelio, así como algunos de los temas que anticipan aspectos del relato que el lector no encontrará plenamente desarrollados hasta el libro de los Hechos (Devillers; Turner, 140; Tyson, 109–16). Por ejemplo, en Lucas 2:25–35 Simeón declara que la salvación que Jesús trae será una «luz para revelación a los gentiles» (Lc 2:32), un tema que solamente se cumple plenamente en el relato con la misión a los gentiles en Hechos. Ahora bien, la historia del nacimiento no es una idea tardía que se ha añadido a modo de introducción (contra Conzelmann); al contrario, se trata del «evangelio completo» que viene a mostrar que la historia de la salvación divina está tomando forma concreta en el aquí y el ahora (Janssen y Lamb, 650; Richter Reimer, 33).

2.2.1. El propósito de Dios como criterio para la división. El objetivo de Dios, y el modo en que se hace realidad en la historia a través del nacimiento y ministerio de Jesús, es uno de los temas clave que impulsa

la narración de Lucas (Green 1995, 22–49). Habida cuenta que la meta de Dios se logra mediante Jesús como su agente supremo, aquellos que se alían con Jesús están en el bando de Dios, mientras que cualquiera que se opone a él se sitúa en contra de Dios. Visto así, la mención a los representantes del poder imperial romano en Lucas 1:5; 2:1 no es un recurso cronológico inocuo, sino que los presenta implícitamente como oponentes de Jesús. Que el Señor le vaya a dar a Jesús «el trono de su antepasado David» para «reinar sobre la casa de Jacob para siempre» (Lc 1:32–33) coloca a Jesús como oponente de «Herodes rey de Judea» (Lc 1:5), un rey vasallo de *Roma odiado por la población judía por su arrogancia, brutalidad y asfixiante política tributaria (*véase* Dinastía herodiana). Asimismo, que el nacimiento de Jesús el «salvador» vaya a traer *paz (Lc 2:11–14) sitúa a Jesús como oponente de César Augusto (Lc 2:1), aclamado como «salvador» por sus súbditos debido a que había instituido la *Pax Romana*. Sin embargo, César logró la *Pax Romana* a través de la conquista, el terror y el sometimiento, y la mantuvo basándose en la subordinación y el cobro de impuestos sistemáticos; la paz y la guerra eran las dos caras de la misma moneda (Horsley, 25–33, 40–49). La crítica de Lucas al Imperio Romano, implícita ya al contrastar a Jesús con estos personajes, no va dirigida a las pretensiones del imperio de gobernar sobre la tierra de Israel, sino más bien a su «política opresora, su ostentación arbitraria de poder, su ignorancia de la justicia para los pobres, las mujeres y los marginados» (Míguez, 51).

2.2.2. Salvación. Tal como se presenta de forma paradigmática en Lucas 4:14–30 y se desarrolla en el resto del Evangelio, el objetivo de Dios a través de Jesús es traer la plena salvación, especialmente para los «pobres» (*véase* Ricos y pobres). En el Evangelio de Lucas, los pobres son una categoría de personas perfectamente definida que se caracteriza por su estatus deshonroso, su posición fuera de los círculos de poder y prestigio, aquellos a quienes el sistema social ha convertido en marginados (Green 1995, 79–84). El tema de la *justicia para los pobres y la libertad de la opresión recorre los tres himnos incorporados al relato del nacimiento lucano. Por ejemplo, en el Magnificat *María proclama que Dios «esparció a los soberbios» (Lc 1:51), «quitó de los tronos a los poderosos y exaltó a los humildes» (Lc 1:52), «a los hambrientos colmó de bienes, y a los ricos envió vacíos» (Lc 1:53).

Sin embargo, a Lucas no le preocupa únicamente la salvación de los

pobres. Un tema unificador de todo el relato de Lucas-Hechos es «el propósito de Dios de traer salvación en toda su plenitud a todas las personas» (Green 1997, 9). La historia del nacimiento de Lucas anticipa el cumplimiento de este propósito, como cuando Simón habla del significado que Jesús tendrá tanto para judíos como para gentiles (Lc 2:29–32) (Tannehill, 108). Con todo, este propósito no se hace realidad plenamente hasta Hechos, donde Dios lleva al primitivo movimiento cristiano a formar «una comunidad igualitaria compuesta por judíos, samaritanos y gentiles» (Green 1997, 9). El relato de Lucas en su conjunto, con este tema de la salvación como centro, invita al lector a abrazar una cosmovisión alternativa en la que esta era ya se ha visto revolucionada por el reinado de Dios. Para Lucas, la salvación «ni es etérea ni es algo meramente del futuro, sino que engloba la vida en el presente, restaurando la integridad de la vida humana, revitalizando las comunidades humanas, poniendo en orden el cosmos y encargándole a la comunidad del pueblo de Dios que ponga en práctica la gracia del Señor entre ellos y con círculos cada vez más amplios de personas de afuera (…). la salvación abarca la totalidad de la vida encarnada, incluyendo sus intereses sociales, económicos y políticos» (Green 1997, 24–25).

2.2.3. Gozo. Íntimamente ligado con el tema de la salvación en Lucas está el del *gozo como respuesta a la salvación de Dios. La idea del gozo aparece numerosas veces en Lucas 1–2: el nacimiento de Juan va a ser motivo de gozo (Lc 1:14); el niño Juan salta de gozo en el vientre de su madre en respuesta a la voz de María (Lc 1:44); María está llena de gozo (se regocija) en Dios su Salvador (Lc 1:47); los vecinos y parientes de Elisabet se regocijan con ella (Lc 1:58); y el ángel anuncia nuevas de gran gozo a los *pastores (Lc 2:1–11) (Muñoz Iglesias 1990a, 123; 1987, 125). Este tema del gozo y de regocijarse en la salvación de Dios continúa en el resto del Evangelio y en el libro de los Hechos (Cullen).

2.2.4. Mujeres. El interés de Lucas por «los pobres», entendidos como aquellos que se encuentran fuera de los círculos de poder y prestigio, se extiende a su tratamiento de las *mujeres. La idea tradicional de Lucas como un campeón de las mujeres y de sus causas ha sido cuestionada en estudios que se centran en el modo en que sigue encorsetado por determinados prejuicios patriarcales y androcéntricos propios de su cultura (e. g., Schaberg y Ringe). No obstante, aunque Lucas sigue atado en determinados aspectos a su cultura, la medida en que presenta a las

mujeres en formas que redefinen positivamente su estatus y le dan la vuelta, subvirtiendo así las normas culturales, resulta admirable (Seim 1994; 2001).

Elisabet aparece en un principio como un personaje pasivo, mientras que la acción se centra en su marido Zacarías (Lc 1:8–23), pero Zacarías pronto se queda mudo, tras lo cual Elisabet recupera su voz (Lc 1:21–25). De hecho, llena del Espíritu, Elisabet habla «a gran voz» (Lc 1:41–45) y se convierte en portavoz, en contra de las expectativas culturales, de lo que el ángel Gabriel le había anunciado a su marido (Lc 1:13, 59–64). Durante los nueve meses del embarazo de Elisabet, el relato de Lucas trastoca el estatus quo patriarcal de su familia silenciando al hombre y dándole la iniciativa de hablar y actuar exclusivamente a las dos mujeres, Elisabet y María, y al todavía no nacido Juan (Lc 1:39–56) (Kahl, 79–80). Lucas también subvierte la interpretación cultural de que la esterilidad de Elisabet se debía a la maldición de Dios sobre su reprochable vida, ya que se la presenta (junto con Zacarías) como «justa a los ojos de Dios e irreprensible en todos los mandamientos y ordenanzas del Señor» (Lc 1:6) (Green 1995, 3–4; Janssen y Lamb, 650–51; Richter Reimer, 36–43). Mientras la incredulidad de Zacarías lo deja sin habla (Lc 1:20), la fe de Elisabet se hace evidente al reconocer que su embarazo es una señal del favor del Señor, para quitar su afrenta (Lc 1:25). Su estatura se hace todavía mayor cuando, más adelante, inspirada por el *Espíritu Santo, reconoce sin que María se lo haya dicho que ella también había concebido, que el hijo de María era su Señor y que María había respondido en fe a Dios (Lc 1:41–45). Por último, el importante énfasis lucano en los aspectos sociales de la salvación ya comienza con Elisabet, cuando tras el nacimiento de Juan «los vecinos y los parientes oyeron que Dios había engrandecido para con ella su misericordia y se regocijaron con ella» (Lc 1:58). La historia de Elisabet transmite un tema lucano recurrente: «Dios está junto a las mujeres y liberará al pueblo de la opresión y la humillación» (Janssen y Lamb, 650).

A María en Lucas 1–2 no se la presenta como el instrumento pasivo de Dios, sino como aquella que al decirle sí a Dios se convierte en un agente activo en la encarnación de Dios. Como personaje central en el relato del nacimiento de Lucas, se la describe meditando en la importancia no solo de la *misión de su hijo (Lc 2:19), sino también en

su propio papel clave en la historia de la obra de Dios: «desde ahora me dirán bienaventurada todas las generaciones. Porque me ha hecho grandes cosas el Poderoso» (Lc 1:48–49). Al combinar la participación personal y activa de colaboración con la obra de Dios y meditar en la importancia de los actos revolucionarios de Dios, María «empieza a convertirse en un agente teológico por derecho propio» (Ruether, 32–34). Si bien la lectura e interpretación que hace Jesús de Isaías en Lucas 4:16–30 se suele reconocer como un hecho programático para todo el Evangelio, el Magnificat de María anticipa sus temas de buenas nuevas para los pobres y justicia social (Lc 1:51b-53). La colocación del Magnificat y su contexto más general de Lucas 1:24–58 al comienzo de la obra de Lucas en dos volúmenes lo convierte en una «clave» para leer toda la obra de un modo que haga justicia a las mujeres y los pobres (Kahl, 87–88).

Lo que dice Lucas sobre Ana es breve pero significativo (Lc 2:36–38). Su avanzada edad implica una autoridad matriarcal, su matrimonio de siete años puede que la presente como la esposa ideal (considerando el siete como el número de la perfección), y es un modelo de persistencia profética, puesto que durante muchas décadas nunca «se apartaba del templo, sirviendo de noche y de día con ayunos y oraciones» (Lc 2:37). El papel de Ana como profetisa implica una actividad religiosa y política, y es importante que desempeñara este rol en el *templo, el centro judío no solo de la vida social, política y religiosa, sino también de las expectativas escatológicas. Es a la luz de todo esto que debemos leer que «daba gracias a Dios, y hablaba del niño a todos los que esperaban la redención en Jerusalén» (Lc 2:38). Como única persona a la que se identifica explícitamente como profeta en el relato del nacimiento (Lc 2:36), Ana representa un modelo de actividad profética en el resto de la narración Lucas en dos partes (Reid, 43–44; Janssen y Lamb, 653–54).

2.2.5. La fidelidad de Dios. El hecho de que Dios cumpla sus promesas es un tema importante en Lucas 1–2, que se puede apreciar por la forma en que Lucas ha colocado himnos de alabanza dentro de su relato. Aunque algunos estudios influyentes han planteado que los himnos no encajan bien dentro de su contexto (e. g., Brown 1993, 347), S. Farris ha demostrado que sí encajan a la perfección en la narración como tres historias interrelacionadas que van pasando de la promesa a la evidencia de su cumplimiento y, finalmente, a una respuesta de alabanza (Farris

1985, 101; cf. Dillon) (véase tabla 4).

Tabla 4. Himnos como respuestas de alabanza en Lucas 1—2

	Promesa	**Evidencia del cumplimiento**	**Respuesta de alabanza**
Zacarías	Su esposa tendrá un hijo	Nacimiento de Juan	Benedictus
María	Concebirá un hijo especial	Juan todavía no nacido da testimonio de Jesús y Elisabet bendice a María	Magnificat
Simeón	Verá al Mesías	Ve a Jesús	Nunc Dimittis

Tomados conjuntamente, estos himnos alaban a Dios por la evidencia de su decisiva intervención a favor de su pueblo en cumplimiento de sus promesas. Más aún, los himnos como expresiones de «alabanza escatológica» son en sí mismos parte del cumplimiento de las promesas de Dios (De Long, 152–78).

El Magnificat (Lc 1:46–55) habla de los actos de Dios utilizando una serie de diez verbos en aoristo: «ha mirado… a su sierva» (Lc 1:48); «me ha hecho grandes cosas el Poderoso» (Lc 1:49); «ha hecho proezas con su brazo» (Lc 1:51); «ha esparcido a los soberbios» (Lc 1:51); «ha quitado a los poderosos de sus tronos y ha exaltado a los humildes» (Lc 1:52); «a los hambrientos ha colmado de bienes y ha despedido a los ricos con las manos vacías» (Lc 1:53); y «ha ayudado a Israel, su siervo, para recuerdo de su misericordia» (Lc 1:54). Es posible interpretar estas afirmaciones como un reflejo de confianza profética en lo que Dios hará en el futuro escatológico (Talbert, 27–28), pero lo mejor es ver a María alabando a Dios por cosas que ya se han convertido en realidad, dado que han comenzado a suceder con la presencia del Mesías en su vientre (Farris 2001, 102; Muñoz Iglesias 1990a, 161–62). La forma de dirigirse a Dios en primera persona en el Magnificat también invita al lector a reconocer la grandeza de lo que Dios ha hecho y a unirse a las palabras de acción de gracias y alabanza de María (Becker, 70–73).

El hecho de que Dios cumple sus promesas también se plasma en el

relato lucano del nacimiento de otras maneras. Por ejemplo, los detalles del nacimiento e infancia de Juan en Lucas 1:57–80 cumplen las promesas incluidas en la anunciación de Gabriel (Lc 1:5–25) (Muñoz Iglesias 1987, 9). Tal como fue prometido, Elisabet le da a Zacarías un hijo (Lc 1:13, 57); que muchos se alegrarían con su nacimiento se cumple los vecinos y parientes de Elisabet se regocijan con ella (Lc 1:14, 58); el cumplimiento del anuncio de que el nombre del niño sería «Juan» se describe en detalle (Lc 1:13, 59–63); que Zacarías estaría mudo hasta que las cosas que había predicho tuvieran lugar también se cumple, y posteriormente recupera el habla (Lc 1:20, 64); incluso la promesa de que estas cosas «se cumplirán a su tiempo» encuentra eco en la afirmación de que «a Elisabet se le cumplió el tiempo de su alumbramiento» (Lc 1:20, 57); el papel ya anunciado de Juan como precursor se retoma en el cántico de Zacarías sobre el futuro del que va a nacer (Lc 1:17, 76–77), cuando ya hemos asistido en el relato al cumplimiento de la promesa de que Juan sería lleno del Espíritu Santo desde incluso antes de nacer al constatarse la reacción de Juan a la voz de María mientras todavía se encuentra en el vientre de Elisabet (Lc 1:15, 41).

2.2.6. El Espíritu Santo. Sería difícil sobrestimar la importancia del *Espíritu Santo como la fuerza impulsora que está detrás de los eventos del relato lucano del nacimiento. Muchos portavoces fiables hablan en nombre de Dios bajo el poder del Espíritu de profecía (Lc 1:41, 67; 2:25–27; implícito también en Lc 2:36–38 [«una profetisa»] y en Lc 1:46–55 a la luz de Lc 1:35) (Turner, 143–44; Menzies, 44). El Espíritu faculta a *Juan el Bautista para desempeñar su papel profético incluso desde antes de nacer (Lc 1:15, 17, 80; cf. Lc 1:44). La concepción virginal de Jesús es el resultado de que el Espíritu caiga sobre María, de manera que Jesús sería llamado «santo» e «Hijo de Dios» (Lc 1:35). Así pues, el Espíritu está involucrado de muchas formas en la historia del nacimiento de Lucas, facultando la palabra profética sobre lo que Dios está haciendo a través de su Mesías, preparando al precursor del Mesías de un modo singular desde antes de nacer y haciendo posible la concepción misma del Mesías en una virgen, de manera que sea singularmente el Hijo de Dios (y en los textos que siguen, llenándolo para capacitarlo para cumplir con su singular misión [Lc 3:21–22; 4:1, 14, 16–21; véase también Lc 3:16]). Este no es solamente el Espíritu de profecía, sino

también el Espíritu de las obras portentosas de liberación para la redención de Israel (Turner, 147–65, 188–266).

3. Fecha del nacimiento de Jesús: reconciliación entre Lucas 1 y Lucas 2.

Tanto Mateo como Lucas contienen marcadores cronológicos del año del nacimiento de Jesús (*véase* Cronología): Lucas 1 data la anunciación de Juan el Bautista durante «los días de Herodes rey de Judea» (Lc 1:5). Jesús habría nacido quince o dieciséis meses después, ya que el embarazo de María se produjo unos seis meses después del de Elisabet (Lc 1:36). Puesto que Herodes murió en marzo o abril del año 4 a. C., la fecha del nacimiento de Jesús, según Lucas 1, se habría producido no más tarde del 3 a. C. Esta fecha coincide con la información que hallamos en Mateo 2:1, 15–16, donde el nacimiento de Jesús también se sitúa durante el reinado de Herodes, y en Lucas 3:1, 23, según la cual Jesús tenía unos treinta años en el año decimoquinto de Tiberio, 27–28 A. D. Estos marcadores temporales no son problemáticos en sí mismos, pero los problemas empiezan a surgir cuando tomamos en cuenta Lucas 2:1–7, que relaciona el nacimiento de Jesús con la época del edicto de César Augusto de que todo el mundo fuera empadronado y con «el primer censo siendo Cirenio gobernador de Siria» (Lc 2:2). Cirenio se convirtió en gobernador de Siria en el 6 A. D. y llevó a cabo un censo de Judea en el 6–7 A. D., de modo que Lucas 2:1–7 datería la fecha del nacimiento de Jesús en el 6–7 A. D. (Brown 1993, 547–48). De manera que existe una discrepancia de unos diez años entre la información de Lucas 2 y la de Lucas 1; 3 y Mateo 2. Tres son los enfoques básicos que se han seguido para dar con una solución a este problema.

3.1. Reinterpretaciones de Lucas 1. Algunos autores tratan de reinterpretar la información de Lucas 1 para hacerla coincidir con la de Lucas 2 (6–7 A. D.). El final del reinado de Herodes el Grande está demasiado bien atestiguado en la historia en el 4 a. C. como para trasladarlo al 6–7 A. D. Sin embargo, según una teoría, el Herodes de Lucas 1 no sería Herodes el Grande sino más bien Arquelao, al que algunas veces se le llamaba «Herodes» (en sus monedas aparecía inscrito el título «Herodes el etnarca»), que reinó hasta el 5–6 A. D. (*véase* Dinastía herodiana). Esto permitiría datar el nacimiento de Jesús en el 6 A. D. o algo más tarde (Derrett 1975, 82–85). Ahora bien, Arquelao

nunca es llamado «Herodes» ni por *Josefo ni por el NT, y además la descripción que hace Lucas del censo también entraña otras dificultades (Brown 1993, 548–54). Otra teoría dice que Lucas unió los nacimientos de Juan y Jesús en Lucas 1–2 por motivos teológicos, cuando en realidad Juan nació en el 4–3 a. C., durante la época de Herodes el Grande (Lc 1:5), y Jesús en el 6 A. D., en tiempos del censo de Cirenio (Lc 2:2) (Sherwin-White, 167). Estos dos intentos de solucionar el problema dan lugar a otro: si se plantea que Lucas 1 apoya el 6 A. D. como el año del nacimiento de Jesús, entonces Lucas 1 entra en conflicto con Lucas 3 y Mateo 2. Puesto que Mateo y Lucas derivan sus relatos del nacimiento de fuentes distintas, habría que valorar el testimonio independiente de Lucas 1 y Mateo 2 en el sentido de que el nacimiento de Jesús se produjo durante el reinado de Herodes el Grande (Brown 1993, 548n3).

3.2. Reinterpretaciones de Lucas 2. Otra solución al problema consiste en reinterpretar la evidencia de Lucas 2 para que concuerde con la información de Lucas 1; 3 (y Mt 2:1). El mandato de Cirenio como gobernador de Siria en 6–7 A. D. está tan bien atestiguado que cualquier intento por trasladarlo al 3–4 a. C. resulta infructuoso (Fitzmyer 1981, 402–3). No obstante, algunos sostienen que la palabra *prōtē* en Lucas 2:2 no debería leerse en el sentido de «primero» sino de «anterior». Así, Lucas 2 se referiría a un censo que tuvo lugar antes de que Cirenio fuera gobernador de Siria: por ejemplo, tal vez bajo Herodes en el 7 a. C. como parte de su voto de lealtad a Augusto (Muñoz Iglesias 1987, 46–62). Aunque este significado de la palabra *prōtē* está atestiguado en otros lugares, la gramática del griego de Lucas 2:2 no permite semejante interpretación, y también hace que uno se pregunte porqué Lucas se preocuparía siquiera de mencionar a Cirenio (Fitzmyer 1981, 401; Brown 1993, 552).

3.3. Apelaciones a los antiguos cánones historiográficos. Una tercera solución, y la que resulta preferible, toma en consideración el margen de imprecisión con la que se recordarían dos acontecimientos importantes en la historia de los judíos palestinos: la muerte de Herodes en el 4 a. C. y la anexión de Judea por parte de Roma en el 6 A. D. Esta anexión siguió a la destitución de Arquelao y trajo a Cirenio a Judea «con el objeto de evaluar las propiedades de los judíos y de liquidar las propiedades de Arquelao» (Josefo, *Ant.* 18.1.2). En una época que no estaba tan acostumbrada a documentar de forma exacta las cosas como

la nuestra, ambos sucesos servirían para datar de modo aproximado los acontecimientos que se describen en Lucas. Otro ejemplo de esto se encuentra en Hechos 5:37, donde Gamaliel habla de «los días del censo», refiriéndose al bien conocido censo bajo Cirenio (Syme, 600). Esta solución es preferible a las dos anteriores porque no impone las prácticas historiográficas estándar actuales sobre un escritor del siglo I de nuestra era, y porque evita una armonización forzada de la cronología de Lucas (en este sentido Syme es seguido por Fitzmyer 1981, 404–5; Brown 1993, 554–55).

4. La concepción virginal.

La expresión «concepción virginal» representa de forma más precisa el tema de nuestro estudio en relación con los Evangelios canónicos que «nacimiento virginal». La posterior veneración a María llevó a la idea de su perpetua virginidad, tal como reflejan documentos como el *Protoevangelio de Santiago* (después del 150 A. D.), en el que María siguió siendo virgen a través de todo el proceso del nacimiento (i. e., el nacimiento de Jesús no rompió el himen) (Cullmann, 423–25, 433–34). La tríada del siglo IV *virginitas ante partum, in partu, et post partum* («virginidad antes, durante y después del parto») en referencia a la virginidad de María también refleja este desplazamiento de la *cristología a la mariología (Brown 1993, 518). Esta idea de un «nacimiento virginal» no tiene base bíblica, pero sí encontramos en los Evangelios canónicos la idea de la «concepción virginal» de Jesús (Fitzmyer 1998, 41–42). Los relatos del nacimiento de Mateo y Lucas afirman que Jesús fue concebido no a través de la unión sexual entre un hombre y María, sino más bien mediante el poder del Espíritu Santo.

4.1. El Evangelio de Mateo. Mateo prepara al lector mediante la *genealogía de Jesús (Mt 1:2–16) para lo que dirá su relato del nacimiento en relación con la concepción virginal de Jesús (Mt 1:18–2:23). Lo hace rompiendo el patrón de la genealogía de dos maneras distintas en Mateo 1:16: (1) siguiendo el patrón general uno esperaría encontrarse con «y Jacob engendró a José, y José engendró a Jesús»; (2) siguiendo el patrón de la inclusión de otras mujeres en la genealogía (Tamar, Rahab, Rut y la esposa de Urías [Mt 1:3, 5–6]), en la inclusión de María cabría esperar que el texto dijera «José engendró a Jesús de María». Sin embargo, no encontramos ninguna de estas lecturas, sino

más bien: «José el marido de María, de la cual nació Jesús» (Mt 1:16). Esto es, Mateo no presenta a José como el padre biológico de Jesús, sino a María, y a José como su marido. La genealogía de Mateo 1:2–16 pretende establecer que Jesús es el heredero legítimo de David remontando su linaje a través del José davídico, y lo que sigue en Mateo 1:18–25 intenta explicar cómo puede ser esto a pesar de que Jesús no descendió biológicamente de José (Kingsbury, 163–64).

La explicación que ofrece Mateo es como sigue: «Estando desposada María su madre [de Jesús] con José, antes que se juntasen [*mnēsteuomai]*, se halló que había concebido del Espíritu Santo» (Mt 1:18). El compromiso en la Palestina de la época de Mateo entrañaba un período de tiempo en el que la mujer estaba legalmente unida al hombre (se requería una carta de divorcio para anular la relación) y aun así continuaba viviendo en la casa de su padre, sin mantener relaciones sexuales con su futuro marido (Luz, 93). Si bien «antes de que vivieran juntos» es una traducción legítima del griego *prin ē synelthein autous,* teniendo en cuenta el contexto, la traducción igualmente legítima de «antes de que mantuvieran relaciones sexuales» también se da a entender. Lo que el lector ya sabe por Mateo 1:18, José lo sabrá por medio de un ángel en Mateo 1:20: el niño concebido en María es «del Espíritu Santo». En este punto Mateo añade una cita de Isaías 7:14: «Todo esto aconteció para que se cumpliese lo dicho por el Señor por medio del profeta, cuando dijo: He aquí, una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarás su nombre Emanuel, que traducido es: Dios con nosotros» (Mt 1:22–23). Como ya se ha dicho, mientras que el término del TM *ʻalmâ* se entiende mejor como una referencia a una «joven», el *parthenos* de la LXX, de donde cita Mateo, se utiliza más habitualmente en el sentido de «virgen», alguien que nunca ha tenido relaciones sexuales. Mateo ha leído la versión de la LXX de este versículo tipológicamente y ha encontrado su expresión plena en la intervención milagrosa de Dios que hace que Jesús sea concebido en una virgen: esto es, sin la participación de un hombre. La no participación de José en la concepción milagrosa de Jesús se subraya todavía más en la conclusión de Mateo a esta sección: José, obedeciendo al ángel, «recibió a su mujer [María]. Pero no la conoció hasta que dio a luz a su hijo primogénito; y le puso por nombre Jesús» (Mt 1:24–25). Esto sirve para responder a la pregunta que ha dejado en el aire la genealogía en Mateo 1:2–16: ¿cómo

puede ser Jesús el legítimo heredero de David si no es su descendiente biológico? La respuesta es que Jesús, aunque concebido por el poder del Espíritu en una virgen que no descendía de David, es Hijo de David por adopción, dado que el José davídico cumplió lo que la ley demandaba para ello al tomar a la madre de Jesús por esposa y poniéndole nombre a su hijo (Brown 1993, 138–39).

4.2. El Evangelio de Lucas. El relato lucano del nacimiento hace hincapié en la concepción virginal incluso más que el de Mateo, tal como ya puede verse cuando menciona en dos ocasiones que María es una virgen (*parthenos*) antes de dar su nombre (Lc 1:27). Al igual que Mateo, Lucas explica que María estaba comprometida (*mnēsteuomai*) con José (Lc 1:27), lo que implicaba que estaban legalmente unidos el uno al otro, pero que todavía no vivían juntos ni tenían relaciones sexuales. A diferencia de Mateo (Mt 1:18), Lucas no comienza con la concepción de Jesús como un acontecimiento pasado, sino que presenta al ángel Gabriel anunciándola a María como algo que va a suceder en el futuro próximo: «Y ahora, concebirás [*syllēmpsē*] en tu vientre, y darás a luz un hijo» (Lc 1:31). Así pues, para Lucas no hay lugar para la incertidumbre inicial de José sobre el embarazo de María (Mt 1:18–20, que parece indicar que sospechaba que había cometido adulterio). La respuesta de María al ángel vuelve a enfatizar su virginidad: «¿Cómo será esto? pues no conozco varón [*epei andra ou ginōskō]?*» (Lc 1:34). La explicación del ángel es que Dios lo hará posible: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1:35). Jesús será concebido en María sin la participación normal de un hombre (Turner, 153–62).

La historia del nacimiento de Lucas y el contexto que le sigue contienen otras tres probables alusiones a la concepción virginal: (1) Lucas 2:7 se refiere a María diciendo que da a luz a «su hijo primogénito» (*ton huion autēs ton prōtotokon)* en vez de «su» (de ellos) o «su» (de él) hijo primogénito, lo que apunta a la no participación de José en la concepción de Jesús. (El hecho de que aquí Lucas no haga mención a la concepción milagrosa de Jesús no es extraño [pace Freed, 63], dado que el lector acaba de leer sobre ello en el capítulo anterior y se espera que lo recuerde). (2) Al encontrar al niño Jesús en el templo, María explica como ella y su padre han estado buscándolo, a lo que Jesús

responde en parte: «¿No sabíais que en los negocios de mi Padre me es necesario estar?» (Lc 2:48–49). Esto enfatiza que Dios es el padre de Jesús, y que le debe lealtad a él sobre todas las cosas (Green 1997, 156), al tiempo que subraya que carece de padre biológico humano. (3) Tras el relato del nacimiento, la genealogía de Jesús en Lucas 3:23–38 comienza así: «Jesús… hijo (según se creía) de José», y finaliza con «hijo de Adán, hijo de Dios» (Lc 3:23b, 38b). El «según se creía» indica que mientras que los personajes de la historia podrían pensar que la relación de Jesús con Dios era la de un hombre corriente descendiente de Adán a través de José, en realidad era una relación directa en virtud de la concepción milagrosa (Green 1997, 189–90). Por último, a la vista del cuadro general de la narración de Lucas, «la totalidad del énfasis sobre María en el capítulo 1 de Lucas es curioso si José era igualmente el padre de Jesús» (Brown 1993, 301).

4.3. Cuestiones de historia y fe. Los dos Evangelios que contienen un relato del nacimiento presentan a Jesús como alguien concebido por el poder del Espíritu Santo en una virgen. Ninguna narración depende de la otra, así que aparentemente la cristología de la condición divina de hijo ligada a una concepción virginal mediante el Espíritu Santo era un elemento esencial del relato del nacimiento tal como se transmitió en el período primitivo anterior a la escritura de los evangelios (Brown 1993, 308). La historicidad del relato mateano se ve reforzada por la naturaleza indirecta de su testimonio de la concepción virginal: Mateo no se ocupa de la polémica de la concepción virginal (pace Freed, 36), sino que simplemente la da por supuesta; su argumento tiene que ver más bien con el hecho de demostrar que Jesús es el legítimo heredero de David pese a la concepción virginal (Daniélou, 41). En Lucas 1:35 ninguno de los verbos en el anuncio de Gabriel a María, «El Espíritu Santo vendrá [*eperchomai*] sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra [*episkiazō*]», denota relaciones sexuales, como si se tratara de una historia paralela a los mitos sobre encuentros sexuales entre humanos y dioses que llevaron al nacimiento de los antiguos héroes (una idea que ya combatió, por ejemplo, Justino Mártir, *1 Apol.* 33.3–4). Y tampoco (pace Freed, 65) se puede prescindir de la concepción virginal en Lucas y sostener que «la acción del Espíritu Santo podría haberse producido a través de las relaciones sexuales normales entre José y María». Esto haría que careciera de sentido la pregunta de María:

«¿Cómo será esto? pues no conozco varón?» (Lc 1:34). El hecho de que la pregunta de María se encuentre en el centro del pasaje de la anunciación sugiere que el tema de la ausencia de relaciones sexuales debe tomarse en consideración en cualquier explicación sobre el significado de la anunciación.

En último término, la decisión que uno tome sobre la fiabilidad histórica de la concepción virginal tal como la presentan Mateo y Lucas dependerá en gran medida del punto de partida de cada cual. Si uno sostiene que la creencia en la concepción virginal de Jesús es perjudicial porque le niega a las mujeres el derecho a la autodeterminación sexual y cultural, entonces buscará otro camino distinto (e. g., Lüdemann); o si uno se acerca a los Evangelios con una explicación histórica a mano que evita lo milagroso, entonces probablemente encontrará apoyo para esa explicación (e. g., Schaberg). Sin embargo, para la persona que se aproxima a los Evangelios con fe en un Dios que puede obrar sobrenaturalmente, y que de hecho lo hace, para que se cumplan sus propósitos salvíficos para toda la humanidad (¡incluidas las mujeres!), el Evangelio ofrece pruebas de sobra para la confesión de que Jesús fue concebido por obra del Espíritu Santo en una virgen (que al aceptar su papel ejerció su autodeterminación) (*véase* Milagros y relatos de milagros). La persona de fe puede apelar con confianza al testimonio de los Evangelios al afirmar la declaración del Credo Apostólico de que Jesús «fue concebido por el Espíritu Santo, nacido de la Virgen María».

Véase también CRISTOLOGÍA; CRONOLOGÍA; GENEALOGÍA; DINASTÍA HERODIANA; ENCARNACIÓN; JUAN EL BAUTISTA; MARÍA, MADRE DE JESÚS; MILAGROS Y RELATOS DE MILAGROS; HIJO DE DAVID.

BIBLIOGRAFÍA. **S. Agourides,** «The Birth of Jesus and the Herodian Dynasty: An Understanding of Matthew, Chapter 2», *GOTR* 37 (1992) 135–46; **D. C. Allison Jr.,** *The New Moses: A Matthean Typology* (Mineápolis: Fortress, 1993); ídem, «The Magi's Angel (Matt. 2:2, 9–10)», en *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005) 17–41; **E. Autero,** «Social Status in Luke's Infancy Narrative: Zechariah the Priest», *BTB* 41 (2011) 36–45; **D. R. Bauer,** «The Kingship of Jesus in the Matthean Infancy Narrative: A Literary Analysis», *CBQ* 57 (1995) 306–23; **S. Becker,** «The Magnificat Among the Biblical Narrative-Set Psalms», en *Early Christian Literature*

and Intertextuality, 2: *Exegetical Studies,* ed. C. A. Evans y H. D. Zacharias (LNTS 392; Londres: T & T Clark, 2009) 60–73; **G. J. Brooke,** ed., *The Birth of Jesus: Biblical and Theological Reflections* (Edimburgo: T & T Clark, 2000); **R. E. Brown,** *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (Nueva York: Paulist, 1973); ídem, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (2ª ed.; ABRL; Nueva York: Doubleday, 1993) - existe edición castellana: El nacimiento del Mesías (Madrid: Cristiandad, 1982); **Y. S. Chae,** *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew* (WUNT 2/216; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **C. Clivaz et al.,** eds. *Infancy Gospels: Stories and Identities* (WUNT 281; Tubinga: Mohr Siebeck, 2011); **M. Coleridge,** *The Birth of the Lukan Narrative: Narrative as Christology in Luke 1–2* (JSNTSup 88; Sheffield: JSOT Press, 1993); **H. Conzelmann,** *The Theology of St. Luke,* trad. G. Buswell (Nueva York: Harper & Row, 1960); **J. Corley,** ed., *New Perspectives on the Nativity* (Londres: T & T Clark, 2009); **C. E. B. Cranfield,** «Some Reflections on the Subject of the Virgin Birth», en *On Romans and Other New Testament Essays* (Edimburgo: T & T Clark, 1998) 151–65; **P. J. Cullen,** «Euphoria, Praise and Thanksgiving: Rejoicing in the Spirit in Luke-Acts», *JPT* 6 (1995) 13–24; **O. Cullmann,** «Infancy Gospels», en *New Testament Apocrypha,* 1: *Gospels and Related Writings,* ed. W. Schneemelcher y R. McL. Wilson (ed. rev.; Cambridge: James Clarke; Louisville: Westminster John Knox, 1991) 414–69; **J. Daniélou,** *The Infancy Narratives,* trad. R. Sheed (Nueva York: Herder & Herder, 1968); **K. P. De Long,** *Surprised by God: Praise Responses in the Narrative of Luke-Acts* (BZNW 166; Berlín: de Gruyter, 2009); **J. D. M. Derrett,** «Further Light on the Narratives of the Nativity», *NovT* 17 (1975) 81–108; ídem, «Shared Themes: The Virgin Birth (Matthew 1:18–2:12)», *JHC* 4.2 (1997) 57–67; **A. Destro y M. Pesce,** «The Cultural Structure of the Infancy Narrative in the Gospel of Matthew», en *Infancy Gospels: Stories and Identities,* ed. C. Clivaz et al. (WUNT 281; Tubinga: Mohr Siebeck, 2011) 94–115; **L. Devillers,** «The Infancy of Jesus and the Infancy of the Church: From the Canticles (Luke 1–2) to the Summaries (Acts 1–7)», en *Infancy Gospels: Stories and Identities,* ed. C. Clivaz et al. (WUNT 281; Tubinga: Mohr Siebeck, 2011) 351–73; **R. J. Dillon,** «The Benedictus in Micro- and Macrocontext», *CBQ* 68 (2006) 457–80; **J. K. Elliott,** ed., *The Apocryphal New Testament:*

A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation (Oxford: Clarendon, 1993); ídem, *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives* (NTTS 34; Leiden: E. J. Brill, 2006); **R. J. Erickson,** «Divine Injustice? Matthew's Narrative Strategy and the Slaughter of the Innocents (Matthew 2:13–23)», *JSNT* 64 (1996) 5–27; **C. Escudero Freire,** *Devolver el evangelio a los pobres: A propósito de Lc 1–2* (BEB 19; Salamanca: Sígueme, 1977); **S. Farris,** *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance* (JSNTSup 9; Sheffield: JSOT Press, 1985); ídem, «The Canticles of Luke's Infancy Narrative: The Appropriation of a Biblical Tradition», en *Into God's Presence: Prayer in the New Testament,* ed. R. N. Longenecker (MNTS; Grand Rapids: Eerdmans, 2001) 91–112; **J. A. Fitzmyer,** *The Gospel According to Luke I-IX: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 28; Nueva York: Doubleday, 1981) - existe edición castellana: El Evangelio según San Lucas, 4 vols. (Madrid: Cristiandad, 1986); ídem, «Problems in the Lukan Infancy Narrative», en *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching* (Nueva York: Paulist, 1989) 27–56; ídem, «The Virginal Conception of Jesus in the New Testament», en *To Advance the Gospel: New Testament Studies* (2ª ed.; BRS; Grand Rapids: Eerdmans; Livonia, MI: Dove, 1998) 41–78; **R. T. France,** «The Formula-Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication», *NTS* 27 (1981) 233–51; **E. D. Freed,** *The Stories of Jesus' Birth: A Critical Introduction* (BibSem 72; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); **C. Fuller,** «The Magi Story Through the Eyes of Pasolini: A Bakhtian Reading», en *New Perspectives on the Nativity,* ed. J. Corley (Londres: T & T Clark, 2009) 132–47; **S. J. Gathercole,** «The Heavenly ἀνατολή (Luke 1:78–9)», *JTS* 56 (2005) 471–88; **J. B. Green,** «The Social Status of Mary in Luke 1:5–2, 52: A Plea for Methodological Integration», *Bib* 73 (1992) 457–72; ídem, «The Problem of a Beginning: Israel's Scriptures in Luke 1–2», *BBR* 4 (1994) 61–86; ídem, *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); ídem, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **J. M. Hamilton Jr.,** «"The Virgin Will Conceive": Typological Fulfillment in Matthew 1:18–23», en *Built upon the Rock: Studies in the Gospel of Matthew,* ed. D. M. Gurtner y J. Nolland (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 228–47; **R. B. Hays,** «The Liberation of Israel in Luke-Acts: Intertextual Narration as Countercultural Practice», en *Reading the Bible Intertextually,* ed. R. B.

Hays, S. Alkier y L. A. Huizenga (Waco, TX: Baylor University Press, 2009) 101–17; **H. Hendrickx,** *The Infancy Narratives* (ed. rev.; SSG; Londres: Geoffrey Chapman, 1984); **M. D. Hooker,** *Beginnings: Keys that Open the Gospels* (Londres: SCM, 1997); **R. A. Horsley,** *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context* (Nueva York: Crossroad, 1989); **C. Janssen y R. Lamb,** «Gospel of Luke: The Humbled Will Be Lifted Up», en *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature,* ed. L. Schottroff y M.-T. Wacker (Grand Rapids: Eerdmans, 2012) 644–61; **R. H. Jarrell,** «The Birth Narrative as Female Counterpoint to Covenant», *JSOT* 97 (2002) 3–18; **C.-W. Jung,** *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative* (JSNTSup 267; Londres: T & T Clark International, 2004); **B. Kahl,** «Reading Luke Against Luke: Non-Uniformity of Text, Hermeneutics of Conspiracy and the "Scriptural Principle" in Luke 1», en *A Feminist Companion to Luke,* ed. A.-J. Levine y M. Blickenstaff (FCNTECW 3; Londres: Sheffield Academic Press, 2002) 70–88; **H. C. Kim,** «The Worship of Jesus in the Gospel of Matthew», *Bib* 93 (2012) 227–41; **J. D. Kingsbury,** «The Birth Narrative of Matthew», en *The Gospel of Matthew in Current Study: Studies in Memory of William G. Thompson, S.J.,* ed. D. E. Aune (Grand Rapids: Eerdmans, 2001) 154–65; **B. J. Koet,** «Isaiah in Luke-Acts», en *Isaiah in the New Testament,* ed. S. Moyise y M. J. J. Menken (NTSI; Londres: T & T Clark International, 2005) 79–100; **K. A. Kuhn,** «The Point of the Step-Parallelism in Luke 1–2», *NTS* 47 (2001) 38–49; **J. R. Levison,** «The Spirit, Simeon, and the Songs of the Servant», en *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology: Essays in Honor of Max Turner,* ed. I. H. Marshall, V. Rabens y C. Bennema (Grand Rapids: Eerdmans, 2012) 18–34; **A. T. Lincoln,** «Contested Paternity and Contested Readings: Jesus' Conception in Matthew 1:18–25», *JSNT* 34 (2012) 211–31; **G. Lüdemann,** *Virgin Birth? The Real Story of Mary and Her Son Jesus* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998); **U. Luz,** *Matthew 1–7: A Commentary,* trad. J. E. Crouch, ed. H. Koester (Hermeneia; Mineápolis: Fortress, 2007) - existe edición castellana: El Evangelio según San Mateo, Mt 1–7 (Vol I) (Salamanca: Sígueme, 1996); **P. Mallen,** *The Reading and Transformation of Isaiah in Luke-Acts* (LNTS 367; Londres: T & T Clark, 2008); **I. H. Marshall,** «The Interpretation of the Magnificat: Luke 1:46–55», en *Der Treue Gottes trauen: Beiträge zum Werk*

des Lukas; Für Gerhard Schneider, ed. C. Bussmann y W. Radl (Friburgo: Herder, 1991) 181–96; **M. Mayordomo,** «Matthew 1–2 and the Problem of Intertextuality», en *Infancy Gospels: Stories and Identities,* ed. C. Clivaz et al. (WUNT 281; Tubinga: Mohr Siebeck, 2011) 257–79; **P. M. McDonald,** «Resemblances between Matthew 1–2 and Luke 1–2», en *New Perspectives on the Nativity,* ed. J. Corley (Londres: T & T Clark, 2009) 200–201; **R. P. Menzies,** *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts* (JPTSup 6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994); **N. Míguez,** «Lucas 1–2: Una mirada económica, política y social», *RIBLA* 53 (2006) 44–51; **U. Mittmann-Richert,** *Der Sühnetod des Gottesknechts: Jesaja 53 im Lukasevangelium* (WUNT 2/220; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **S. Muñoz Iglesias,** *Los Evangelios de la Infancia,* 2: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (BAC 488; Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986); ídem, *Los Evangelios de la Infancia,* 3: *Nacimiento e Infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1–2* (BAC 508; Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987); *Los Evangelios de la Infancia,* 1: *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (2ª ed.; BAC 479; Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990a); ídem, *Los Evangelios de la Infancia,* 4: *Nacimiento e Infancia de Jesús en San Mateo* (BAC 509; Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990b); **G. Mussies,** «The Date of Jesus' Birth in Jewish and Samaritan Sources», *JSJ* 29 (1998) 416–37; **F. Ó Fearghail,** *The Introduction to Luke-Acts: A Study of the Role of Lk 1:1–4, 44 in the Composition of Luke's Two-Volume Work* (AnBib 126; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991); **M. A. Powell,** *Chasing the Eastern Star: Adventures in Biblical Reader-Response Criticism* (Louisville: Westminster John Knox, 2001); **B. E. Reid,** «Prophetic Voices of Elizabeth, Mary, and Anna in Luke 1–2», en *New Perspectives on the Nativity,* ed. J. Corley (Londres: T & T Clark, 2009) 37–46; **I. Richter Reimer,** «Lucas 1–2 bajo una perspectiva feminista: …y la salvación se hace cuerpo», *RIBLA* 44 (2003) 32–52; **J. M. Rist,** «Luke 2:2: Making Sense of the Date of Jesus' Birth», *JTS* 56 (2005) 489–91; **R. R. Ruether,** *Mary, the Feminine Face of the Church* (Filadelfia: Westminster, 1977); **J. Schaberg,** *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco: Harper & Row, 1987); **J. D. Schaberg y S. H. Ringe,** «Gospel of Luke», en *Women's Bible Commentary,* ed. C. A. Newsom, S. H. Ringe y J. E. Lapsley (3ª ed.; Louisville: Westminster John Knox, 2012) 493–511; **T. K. Seim,** *The*

Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts (Nashville: Abingdon, 1994); ídem, «Feminist Criticism», en *Methods for Luke,* ed. J. B. Green (MBI; Cambridge: Cambridge University Press, 2010) 42–73; **A. N. Sherwin-White,** *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1963); **G. M. Soares Prabhu,** *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew: An Enquiry into the Tradition History of Mt 1–2* (AnBib 63; Roma: Biblical Institute Press, 1976); **K. Stendahl,** «Quis Et Unde? An Analysis of Mt 1–2», en *Judentum, Urchristentum, Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias,* ed. W. Eltester (BZNW 26; Berlín: Töpelmann, 1964) 94–105; **R. Syme,** «The Titulus Tiberinus», en *Akten des VI. Internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik, München 1972* (Vestigia 17; Múnich: Beck, 1973) 585–601; **C. H. Talbert,** *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (ed. rev.; RNT; Macon, GA: Smyth & Helwys, 2002); **R. C. Tannehill,** *The Shape of Luke's Story: Essays on Luke-Acts* (Eugene, OR: Cascade, 2005); **M. Turner,** *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (JPTSup 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); **J. B. Tyson,** «The Birth Narratives and the Beginning of Luke's Gospel», *Semeia* 52 (1990) 103–20; **J. Verheyden,** «Creating Difference through Parallelism: Luke's Handling of the Traditions on John the Baptist and Jesus in the Infancy Narrative», en *Infancy Gospels: Stories and Identities,* ed. C. Clivaz et al. (WUNT 281; Tubinga: Mohr Siebeck, 2011) 137–60; **B. T. Viviano,** «God as Father in the Infancy Gospels (Matt 1 and 2, Luke 1 and 2)», en *Infancy Gospels: Stories and Identities,* ed. C. Clivaz et al. (WUNT 281; Tubinga: Mohr Siebeck, 2011a) 390–98; ídem, «A Woman's Quest for Wisdom and the Adoration of the Magi as Part of Matthew's Program of Solomonic Sapiential Messianism», en *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity,* ed. D. Senior (BETL 243; Leuven: Peeters, 2011b) 683–700; **D. J. Weaver,** «Rewriting the Messianic Script: Matthew's Account of the Birth of Jesus», *Int* 54 (2000) 376–85; **C. H. Zorrilla,** «The Magnificat: Song of Justice», en *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas,* ed. M. L. Branson y C. R. Padilla (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) 220–37.

S. Young

NACIMIENTO Y LA INFANCIA, EVANGELIOS DEL. *Véase* EVANGELIOS APÓCRIFOS.

NAÍN. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

NAZARENO

El término castellano *nazareno* se utiliza para traducir las formas *nazōraios* y *nazarēnos*, que se refieren a alguien de Nazaret. Sin embargo, en el afamado texto de Mateo 2:23 está claro que significa algo más. La interpretación de ese versículo se hace difícil porque no está claro por qué el hecho de que Jesús viva en un pueblo que no se nombra en el AT es un cumplimiento profético.

1. Significado básico de *nazōraios* y *nazarēnos*
2. Significado de *nazōraios* en Mateo 2:23

1. Significado básico de *nazōraios* y *nazarēnos*.

En la época en que se escribieron los Evangelios, *nazōraios* y *nazarēnos* ya se empleaban para designar simplemente a alguien de Nazaret. Dado que «Jesús» era un nombre corriente en la Palestina del primer siglo, «el nazareno/de Nazaret» se utiliza en los Evangelios (y Hechos) para identificar específicamente a este Jesús, generalmente en deferencia a aquellos que todavía no lo conocen (véase esp. Mt 26:69–73 // Mc 14:66–70; Lc 18:36–37; Jn 18:4–8; 19:19; Hch 22:8). Además, en Hechos 24:5 *nazōraion* se refiere a los seguidores de Jesús: «la secta de los nazarenos». Sin embargo, es en Mateo 2:23 donde el evangelista usa *nazōraios* de una forma teológicamente más desarrollada, ya que ahí el evangelista cuenta que la familia de Jesús se había trasladado a Nazaret, cumpliendo así una oscura profecía: «será llamado nazareno».

2. Significado de *nazōraios* en Mateo 2:23.

Hay varios factores que hacen que Mateo 2:23 resulte difícil de interpretar. En primer lugar, no existe ningún texto prematean o que diga «será llamado nazareno». Segundo, Mateo se refiere en plural a los «profetas», pero no señala qué corpus profético concreto tiene en mente. Tercero, si Mateo 2:23 es una referencia a la enseñanza general de todos «los profetas», la cuestión es cuál puede ser esa enseñanza profética. Por lo tanto, no está claro de qué forma el hecho de que Jesús viva en Nazaret es un cumplimiento de «los profetas». Solo dos teorías han concitado el apoyo mayoritario de los expertos (para las posturas minoritarias, véase Menken 456–60); ambas remiten Mateo 2:23 al AT.

Al leer Jueces 13:5, 7; 16:17, donde a Sansón se le llama «nazareo» (TM: *nāzîr*; LXX [A]: *naziraios*), algunos especialistas creen ver una

tipología Sansón-Jesús en Mateo 2:23. Existen otras similitudes entre Jueces 13 y Mateo 1–2 que apoyan esta interpretación: la intervención divina en la concepción (Jue 13:2–3; Mt 1:18, 20, 23); la aparición del ángel del Señor (Jue 13:3, 9; Mt 1:20; 2:13, 19); el llamamiento del niño a salvar a Israel (Jue 13:5; Mt 1:21). Por otro lado, en el texto occidental de la LXX, Jueces 13:7; 16:17 dice «santo de Dios» en lugar de «nazareo de Dios», lo que sugiere un cierto grado de sinonimia entre ambos títulos, el primero de los cuales se le aplica a Jesús (cf. Mc 1:24). En este caso, la referencia a los profetas sería a los libros históricos del AT. La cuestión es si estas coincidencias son suficientes para que pesen más que un aspecto elemental: Jesús no era un nazareo (cf. Nm 6:2–3; Mt 11:19).

Puede que la segunda opción sea ligeramente mejor. En el texto masorético de Isaías 11:1 al mesías se le llama el *neṣer* («vástago, rama») que saldrá de la familia de David. En este caso, Mateo hace un juego de palabras un tanto rebuscado, pero aún así comprensible y plausible, con *neṣer*. Esta lectura se ve apoyada por el evidente interés de Mateo en la descendencia davídica de Jesús (Mt 1:1, 17, 20; 2:6), el repetido interés en el relato de Isaías 7–12 (Mt 1:22–23; 4:13–16), y una referencia al Espíritu en Mateo 3:11, 16 que recuerda a Isaías 11:2. Con tantas semejanzas contextuales, no es difícil imaginarse por qué Mateo emplearía esta profecía del retoño/vástago de David. El retoño/vástago davídico también era una imagen mesiánica corriente para otros cristianos primitivos (Rom 15:12; Ap 5:5; 22:16; Justino, *1 Apol.* 32; *Dial.* 86–87, 126; Ireneo, *Haer.* 3.9.3; véase también *b. Sanh.* 43). Según esta teoría, la referencia de Mateo a «los profetas» es al conjunto de profecías similares que utilizan sinónimos de *neṣer* (Jr 23:5; 33:15; Zac 3:8; 6:12; véase también *TestJud* 24; 4Q161 III, 11–24; 4Q174 III, 10–13; 4Q285 5, 2–4; 11Q14 1 I, 7–13) en alusión al esperado heredero de David que se levanta de las cenizas del exilio. Así pues, la relevancia de Nazaret sería doble: por la similitud lingüística y, más importante todavía, por la conexión entre la oscuridad e ignominia de ese pueblo (cf. Jn 1:46) y el estado ruinoso de la casa de David, de donde surge el Mesías (véase HIJO DE DAVID).

Esta teoría, sin embargo, no está exenta de problemas. El juego de palabras con Isaías 11:1 funciona en hebreo, pero no en griego. Pero este obstáculo tal vez pueda vencerse a la luz de otras indicaciones de que Mateo dio por sentado un conocimiento del hebreo de parte de sus

lectores (e.g., el significado del nombre de Jesús en Mt 1:21 y la posible gematría basada en el nombre de David en Mt 1:17).

Algunos expertos consideran legítimas ambas opciones, aunque le dan prioridad a una sobre la otra. Si Jueces 13:5, 7; 16:17 es el trasfondo fundamental, entonces Mateo 2:23 crea una inclusión en la que Mateo 1:21–23 sirve para resaltar la misión salvífica de Jesús hacia Israel. Si, en caso contrario, el antecedente es Isaías 11:1, entonces esto pone el énfasis en los humildes comienzos de Jesús y la promesa de Dios de levantar la casa de David. El cumplimiento, al menos en este texto, no significa que la residencia de Jesús en Nazaret *per se* cumpla las palabras de los profetas, sino que su relación con el pueblo es característica de su condición humilde como Mesías. En cualquier caso, el término trae al primer plano la misión de Jesús a *Israel. Teniendo en cuenta el modo en que se popularizó el nombre (cf. Hch 24:5), la comunidad de creyentes parece haber enfatizado la distinción de Jesús como nazareno y encontrado el término teológicamente útil para definir su propia identidad.

Véase también HIJO DE DAVID.

BIBLIOGRAFÍA. **W. F. Albright,** «The Names "Nazareth" and "Nazorean,"» *JBL* (1946) 397–401; **W. D. Davies y D. C. Allison Jr.,** *Matthew 1–7* (ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1988) 274–81; **R. T. France,** «The Formula-Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication», *NTS* (1981) 233–51; **R. H. Gundry,** *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope* (NovTSup 19; Leiden: E. J. Brill, 1967) 97–104; **M. J. J. Menken,** «The Sources of the Old Testament Quotation in Matthew 2:23», *JBL* (2001) 451–68; **J. Miler,** *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu: Quand Dieu se rend présent en toute humanité* (AnBib 140; Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1999) 67–76; **R. Pesch,** «"He Will Be Called a Nazorean": Messianic Exegesis in Matthew 1–2», en *The Gospels and the Scriptures of Israel*, ed. C. A. Evans y W. R. Stegner (JSNTSup 104; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 129–78; **J. A. Sanders,** «Ναζωραῖος in Matthew 2:23», en *The Gospels and the Scriptures of Israel*, ed. C. A. Evans y W. R. Stegner (JSNTSup 104; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 116–28; **H. H. Schaeder,** «Ναζαρηνός, Ναζωραῖος», *TDNT* 4:874–79; **E. Schweizer,** «Er wird Nazoräer heissen», en

Judentum, Urchristentum, Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias, ed. W. Eltester (BZNW 26; Berlín: Töpelmann, 1960) 90–93.

N. G. Piotrowski

NAZARET. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

NIÑO, NIÑOS

En los Evangelios los niños son sanados por Jesús, dejados atrás por los discípulos, y Jesús predice que se volverán contra los discípulos. Los niños son utilizados como ejemplo en las enseñanzas de Jesús, y a los seguidores de Jesús también se les llama sistemáticamente «niños». Cuando uno se acerca a estos textos es erróneo caer en una concepción sentimental e idealizada de la infancia. La niñez en la antigüedad era difícil y peligrosa. Se estima que solamente el cincuenta por ciento de los niños vivían pasados los diez años (Bakke 2005, 23), un hecho de la vida representado en las historias de niños enfermos y moribundos en los Evangelios. Entre las experiencias habituales de la niñez estaba el trabajo duro y el abuso, junto con el juego y la educación. Aunque los niños podían ser valorados y amados por sus padres, en general eran vistos como adultos sin terminar, presas de vicios que no podían controlar y sujetos de una estricta disciplina. La comprensión de la niñez y de las expectativas de los niños en la época grecolatina y judía resulta clave a la hora de interpretar los textos relacionados con niños en los Evangelios.

1. La vida de un niño
2. Explotación infantil
3. El valor de un niño
4. Jesús y los niños en los Evangelios

1. La vida de un niño.

En todo el mundo antiguo se esperaba que los padres cuidaran a los niños (libres), proveyeran para ellos y los criaran para llegar a ser miembros contribuyentes de la sociedad (una previsión truncada por la llamada al discipulado [Mc 10:28–30]). Por su parte, se esperaba que los niños respetaran, obedecieran y honraran a sus padres (e. g., Seneca, *Ben.* 3.11; 4.27; Josefo, *Ag. Ap.* 2.204; Filón, *Spec.* 2.224–231; cf. Mt 7:9–11; Mc 7:10; Lc 2:51). Un niño era considerado el vivo retrato del padre, alguien que reflejaba el carácter de sus progenitores (más exactamente, del padre) (cf. Sir 30:4–6; Jn 8:39–47), y por tanto el comportamiento de

un niño podía influir positiva o negativamente en la posición social del padre. Más allá de estas expectativas básicas, la experiencia diaria de los niños en la antigüedad estaba determinada en gran medida por su sexo, riqueza, estatus social (libre o esclavo), etapa de vida y sus correspondientes capacidades.

La disparidad basada en la riqueza y el estatus social estaba presente en el caso de los niños incluso durante la infancia. Los bebés que nacían de padres *esclavos evidentemente eran esclavos y, por consiguiente, los derechos de los padres sobre ellos eran inexistentes; los amos podían disponer del pequeño como consideraran más oportuno. Las madres esclavas continuaban trabajando a pesar de las necesidades del bebé, igual que ocurría con las madres de familias pobres. Debido a sus responsabilidades en la familia y la sociedad, las madres pudientes tenían poco contacto con sus hijos, que estaban bajo el cuidado de esclavos o nodrizas profesionales (es interesantes que los bebés de esclavos también podían ser criados por amas de leche, lo que permitía que sus madres pudieran trabajar sin distracciones). Los bebés romanos libres que sobrevivían a los ocho o nueve días de vida eran objeto de una celebración que incluía sacrificios animales y donde se le ponían nombre al niño. En el caso de los niños judíos, la ceremonia equivalente se centraba en la circuncisión (cf. Lc 2:21; Flp 3:5).

La primera etapa de la niñez (lat. *infans* [«uno que no habla»], gr. *paidion* [«niño pequeño»]) duraba desde el nacimiento hasta la edad de siete años. Para los niños libres, esta etapa de la vida tenía que ver con el desarrollo físico, el aprendizaje de las tradiciones sociales y el juego; los únicos niños a los que se representa jugando en los Evangelios canónicos es a los niños pequeños (Mt 11:16–17; Lc 7:32). Los niños ricos tenían como juguetes sonajeros, muñecas, pelotas e incluso carros en miniatura. Todos los niños jugaban con dados, juegos de mesa y juegos físicos, como el escondite y el balón. También jugaban a ser adultos, haciéndose pasar por jueces, sacerdotes, soldados, oradores y otros profesionales.

Los niños libres de clase acomodada podían disfrutar de sus privilegios. Sus esclavos les daban de comer, los bañaban y los entretenían y jugaban con ellos. Los libres pobres y los esclavos no tenían tales lujos. La mayoría de los niños esclavos comenzaba a trabajar en la casa o en el campo y a formarse para sus responsabilidades futuras

a una edad muy temprana. Los niños pequeños de familias pobres también comenzaban a ayudar a mantener la familia económicamente tan pronto como eran capaces.

La segunda etapa de la niñez (lat. *impuberes*, gr. *pais* [«niño»]) abarcaba desde los siete años hasta la pubertad. Los niños y niñas romanos pudientes empezaban su educación con sus padres o tutores privados en casa o en una escuela dirigida por un maestro profesional. Tenían un *paedagogus*, generalmente un esclavo, que los acompañaba, llevaba su material escolar y se aseguraba de que prestaban atención a sus estudios. La educación en el mundo romano, que se basaba fundamentalmente en la memorización, tenía como objeto principal aprender a leer y escribir y la aritmética y, hacia el final de la educación, la gramática y la retórica. La educación iba acompañada de la disciplina; los estudiantes romanos aprendían a base de palos (véase Plutarco, *Cat. Maj.* 20.4; Marcial, *Epig.* 9.68; Suetonio, *Gramm.* 9). La educación de los niños judíos comenzaba en casa con la ley y las historias de Israel (Josefo, *Ag. Ap.* 2.204). Es posible que hubiera escuelas fuera del hogar, posiblemente en sinagogas, en la Palestina romana, pero este es un asunto discutido. En cualquier caso, solo los niños podrían haber asistido a estas escuelas, lo que habría proporcionado una educación más formal en la Torá, los profetas y sus interpretación (cf. Lc 2:46–47).

En las familias más pobres del mundo romano la escuela seguía siendo una opción, pero los niños también trabajaban en casa o en el negocio familiar. Los niños esclavos comenzaban a trabajar durante períodos más extensos y en tareas más avanzadas, pero tanto los niños esclavos como libres podían ser admitidos como aprendices para aprender un oficio como el de tejedor (véase P.Oxy. 1647). Igual que sus equivalentes romanos, los niños judíos trabajaban con la familia para sostener el hogar (como queda reflejado en Mt 21:28–31; Mc 1:19–20; Lc 15:25–29).

La niñez acababa con la pubertad. Las hijas romanas y judías eran dadas en matrimonio por sus padres, normalmente a la edad de entre doce y catorce años. Los jóvenes romanos pasaban por una ceremonia en la que recibían la toga, y por tanto la condición de adulto, cuando tenían entre quince y diecisiete años. Los jóvenes judíos, varones y mujeres por separado, se convertían en responsables de guardar la Torá (e. g., *m. Nid.* 5:6; *m. ʾAbot* 5:21).

2. Explotación infantil.

Los niños de la época grecorromana se enfrentaban a la posibilidad de la violencia y los abusos sexuales. La infancia era un período de la vida especialmente peligroso debido a la amenaza del abandono en el Imperio Romano (aunque ese no era el caso, según numerosas fuentes, de los niños judíos [véase, e. g., Josefo, *Ag. Ap.* 2.202]). El padre del niño o, si no estaba casada, la madre, tenía el derecho legal de decidir entre criar al niño o abandonarlo en un espacio público (un templo, un vertedero, un portal, etc. [cf. P.Oxy. 744]). La posibilidad de ser expuesto aumentaba si la criatura era una mujer, tenían alguna malformación o sus padres eran pobres. Un niño expósito moría o potencialmente estaba destinado a ser criado como un esclavo en otro hogar (el estatus de los niños que sobrevivían y llegaban a la edad adulta era un tema legal sobre el que se solía debatir).

Los niños esclavos, como los esclavos adultos, podían esperar sufrir un abuso físico indiscriminado. Los informes sobre la educación de los niños libres también incluyen menciones a castigos físicos por parte de los maestros. El grado de disciplina física en el hogar es menos seguro (aunque véase Séneca, *Const. sap.* 12.2; Filón, *Spec.* 2.232). La tradicional *patria potestas*, el poder del varón cabeza de familia sobre esta, le otorgaba a los padres el derecho a matar a sus hijos con causa, si bien las historias en las que esta potestad se ejerce tienen que ver con chicas jóvenes descubiertas en alguna inmoralidad sexual o chicos envueltos en alguna rebelión de carácter político (e. g., Livio, *Hist.* 3.48.5–8; Dionisio de Halicarnaso, *Ant. rom.* 2.26–27; Valerio Máximo, *Fact. dict.* 5.8.1). No hay historias de padres que abusaran gravemente o mataran a sus hijos pequeños.

Los niños en las sociedades grecolatinas también eran objeto de abusos sexuales. Las niñas libres de clase acomodada estaban protegidas hasta cierto punto porque se esperaba que llegaran vírgenes al matrimonio, pero los niños se enfrentaban al potencial abuso sexual de por parte de los varones mayores, tanto dentro como fuera del entorno familiar (Marcial, *Epig.* 3.73; Catulo, *Carm.* 15; Suetonio, *Gramm.* 23). El abuso sexual era prácticamente seguro en el caso de niños y niñas esclavos que, al igual que los esclavos adultos, estaban sexualmente a disposición de cualquier varón de la casa (Marcial, *Epig.* 1.58; Petronio,

Sat. 24–25; 75). *Delicia* («mascotas») eran aquellos esclavos jóvenes o (rara vez) niños libres que mantenían una relación especial, a menudo cariñosa, con el amo. Además de entretener a los adultos y hacerle compañía a los niños libres de la familia, los *delicia* también podían ser objeto de abusos sexuales. Los niños esclavos a veces se dedicaban a la prostitución, y hay informes de un comercio sexual en el que participaban niños libres y esclavos muy jóvenes en el mundo romano (Suetonio, *Cal.* 41; también Justiniano, *Nov.* 14 [siglo V A.D.]).

La medida en que estos abusos sexuales estaban presentes en la sociedad judía es objeto de debate. Un ejemplo del potencial abuso sexual que podían sufrir los niños en los Evangelios es la historia de la fiesta de cumpleaños de Herodes en Marcos 6:21–22 (// Mt 14:6), donde una joven (gr. *korasion*) baila para el rey y sus invitados varones. Este tipo de entretenimiento tradicionalmente tenía un componente erótico. Un ejemplo menos seguro tal vez lo podamos encontrar en Marcos 9:42–48 (// Mt 18:6–9). Las manos, pies y ojos en este texto podrían ser eufemismos con tintes sexuales (cf. Mt 5:27–30), y un texto rabínico posterior (*b. Nid.* 13b) que guarda un gran parecido con Marcos 9:42–48 trata directamente del abuso sexual de los niños. W. Deming sugiere que lo mismo ocurre en Marcos 9:42–48: si los «pequeños que creen» son niños, el texto habla en contra del abuso sexual infantil. Sin embargo, es posible que los pequeños sean discípulos, lo que hace que esta interpretación sea más incierta.

3. El valor de un niño.

Para Filón, los niños pequeños son inocentes (cf. Dt 1:39; Is 7:15–16; 1 Cor 14:20), pero después de los siete años los niños aprenden el mal y se ven conquistados por las pasiones (Filón, *Her.* 294). Asimismo, en el pensamiento grecorromano un niño era considerado como un adulto inacabado o imperfecto, que carecía de autocontrol y razón (e. g., Séneca, *Const. sap.* 12.2; cf. 1 Cor 13:11; Heb 5:11–14). Así pues, el valor de un niño no residía en el hecho de ser un niño sino más bien en la contribución práctica que hacía a la familia. Los niños pobres y los esclavos eran valiosos por su trabajo y, en el caso de los niños libres, por su potencial para cuidar a los padres ancianos; los niños pudientes tenían valor por las conexiones políticas derivadas del matrimonio de una hija o de la posición de un hijo como heredero y futuro cabeza de familia. Esta

valoración de los niños se aprecia incluso en el judaísmo (véase, e. g., Sir 30:4–6; Filón, *Spec.* 2.129).

No obstante, la visión estrictamente utilitarista de los niños no es el fin de la historia. El judaísmo del Segundo Templo heredó la idea de los hijos como un don de Dios a partir de textos como Deuteronomio 28:4; Salmo 127:3–5; 128:3–4. El lenguaje que se emplea en referencia a los niños en textos e inscripciones funerarias grecolatinos también es indicativo del afecto de los padres hacia ellos (e. g., *ILS* 8473; *CIL* 6.22972; Plinio el Joven, *Ep.* 5.16). Este afecto está representado en los Evangelios en el lamento por los niños de Belén (Mt 2:16–18) y en historias de padres que ruegan por la *curación de sus hijos (Mc 5:22–23; 7:25–26; 9:17–18; Jn 4:47).

4. Jesús y los niños en los Evangelios.

Las vidas de los niños y la comprensión que se tenía de la niñez en la antigüedad grecorromana forman un trasfondo importante a la hora de interpretar los textos relacionados con niños en los Evangelios canónicos. Hay varias cuestiones que requieren de una consideración adicional: (1) el reconocimiento de Jesús por parte de los niños; (2) el uso que hace Jesús de los niños pequeños como lección práctica de discipulado; (3) la metáfora de los seguidores de Jesús como hijos de Dios.

4.1. Reconocimiento de Jesús en Mateo. En Mateo 11:16–17 Jesús compara a «esta generación» con niños pequeños (*paidion*) en un mercado, llamándose unos a otros porque nadie quiere jugar con ellos. Aquí se puede identificar a los niños como Jesús y *Juan el Bautista, que no reciben ninguna respuesta a sus mensajes de los demás niños (su audiencia). En su defecto, los «niños pequeños» pueden ser la audiencia de Jesús, que rechaza tanto a Jesús como a Juan el Bautista por rehusar hacer y decir lo que ellos quieren (véase Davies y Allison, 261–62). Leída en el contexto de las antiguas expectativas e ideas sobre los niños, la poco favorecedora analogía de Mateo 11:16–17 condena a los adultos por su falta de respuesta a Jesús y Juan (cf. Lc 7:31–32).

«Esta generación» en Mateo 11:16–17 contrasta con los niños que aceptan a Jesús en Mateo 11:25–27; 21:15–16. En Mateo 11:25–27, la audiencia de Jesús, los sabios e inteligentes para quienes están escondidos Jesús y su mensaje, son comparados de forma negativa con los niños a quienes el Padre revela al Hijo. Los niños vuelven a aparecer

por segunda vez en Mateo 21:15–16. Cuando los niños (*pais*) que están en el *templo aclaman a Jesús como el *Hijo de David, son criticados por los *principales sacerdotes y los *escribas. Jesús defiende a estos niños como los bebés para quienes Dios prepara la alabanza (cf. Sal 8:3, LXX). Los niños y los bebés en estos textos actúan como contrapunto literario. Aunque ellos, en el contexto cultural, son los ignorantes y los que no tienen educación (cf. 1 Cor 3:1–2), son los niños quienes reconocen y aceptan a Jesús, no los educados y sabios adultos. Como en el caso de los recaudadores de impuestos que entran en el *reino antes que los principales sacerdotes y los *ancianos (Mt 21:31–32), las expectativas sociales se ven trastornadas por estos precoces niños. Jesús promueve este mensaje mediante el uso que hace de los niños pequeños como modelos de *discipulado.

4.2. Los niños y el reino de Dios. En Marcos 9:33–37 Jesús enseña a sus discípulos que para ser los primeros deben ser los últimos y los siervos de todos (*véase* Esclavo, siervo). Estando juntos en una casa, Jesús coloca a un niño (*paidion*) en medio de los discípulos, abraza al niño y les dice a sus discípulos que cualquiera que recibe a un niño como este en su nombre, recibe a Jesús y, por tanto, aquel a quien Jesús ha enviado (cf. recibimiento a los discípulos en Mt 10:14; Mc 6:11; Lc 10:8–11). Aquí se compara a los niños con los esclavos y, por ende, con el propio Jesús (Mc 10:45; Lc 22:24–27). Estos niños sirven como modelo de discipulado por su vulnerabilidad y su bajo estatus en la sociedad (cf. Lc 9:47–48). La historia paralela en Mateo 18:1–4 aclara el mensaje: para entrar en el reino, los discípulos deben ser como niños, y para ser el más grande en el reino, uno debe ser humilde como un niño.

En Marcos, a esta escena le sigue rápidamente una segunda aparición de «pequeños». La gente, presumiblemente padres, está trayendo a los niños pequeños a Jesús para que los bendiga, una escena que refleja una preocupación por las necesidades de los niños, debido a su vulnerabilidad física y social (cf. Lc 2:28). Cuando los discípulos los detienen, posiblemente a causa de la marginalidad social de los niños, Jesús enfurece. Les dice a los discípulos que dejen que los niños vengan a él porque el reino de Dios pertenece a niños como estos (Mc 10:14). Además, es imposible entrar en el reino a menos que se reciba como lo haría «un niño» (Mc 10:15; cf. *b. Sanh.* 110b); esta afirmación refleja la necesidad de los niños pequeños, aquellos a quienes hay que cuidar pero

que pueden contribuir poco a la familia o a la sociedad. Lucas 18:15 enfatiza esta indefensión identificando a los niños como bebés. En Marcos 10:16 Jesús vuelve a abrazar a los niños pequeños, y también pone sus manos sobre ellos y los bendice (aspecto este que aparece abreviado en Mt 19:15 y se omite en Lc 18:15–17).

Estas dos historias han sido utilizadas para presentar a Jesús como alguien que ama y acepta a los niños, y que incluso potencialmente adopta niños en su familia (así lo cree Gundry, 154–58). Pero aunque estas historias se pueden emplear para animar a los adultos a amar y aceptar a los niños, este mensaje no es su propósito principal. La elevación de los niños en estas tradiciones es, más bien, parte de la inversión que hacen los Evangelios de las jerarquías sociales tradicionales. Al igual que a los pobres, los publicanos u otros grupos marginados, a los niños se les da preferencia, de un modo absolutamente sorprendente, respecto a sus superiores en la escala social. Además, la identificación de los niños como modelos para los discípulos apoya los temas generales de los Evangelios del servicio y la humildad como la senda del discipulado. De hecho, existe una gran omisión entre los niños en sí y los discípulos como «pequeños» e hijos de Dios (véase Mt 18:10–14; Mc 9:42).

4.2. Los hijos de Dios. En Marcos, inmediatamente después de bendecir a los niños, Jesús se dirige a los discípulos como niños (*tekna* [Mc 10:24]). Esta metáfora, inspirada en la identificación veterotestamentaria de *Israel como hijo de Dios, aparece más frecuentemente en Mateo y Juan. «Hijos» como metáfora para los seguidores de Jesús en estos Evangelios es una señal de identidad y relación.

4.2.1. Mateo. En Mateo, a Dios se le identifica sistemáticamente como el Padre que está en los cielos (e. g., Mt 23:9), y por consiguiente los seguidores de Jesús son hijos de Dios. La metáfora aplica las antiguas expectativas hacia los padres y los hijos a la relación de Dios con los seguidores de Jesús. Los padres deberían cuidar y proveer para sus hijos, y es así como Dios provee de alimento, vestido y protección a sus hijos; los niños pueden confiar en estas expectativas (Mt 6:25–32; 7:9–11; 10:28–31). Los hijos deben obedecer a sus padres, y como hijos de Dios, los discípulos deben obedecer a Dios (Mt 6:10; 12:50; 21:31). Además, como buenos hijos, deberían imitar a su Padre celestial en *amor,

*perdón y perfección (e. g., Mt 5:44–45, 48; 6:14–15). Así pues, la identificación metafórica de los seguidores de Jesús como hijos de Dios en Mateo es formativa para su carácter como discípulos: deben ser la viva estampa de su Padre.

4.2.2. Juan. En Juan, la metáfora de ser hijos de Dios se centra en la identidad, tal como deja bien claro la extensa analogía de Juan 8:39–47. Jesús es el modelo por excelencia del buen hijo. Como Hijo, Jesús está unido a su Padre (Jn 10:30; 17:21) (*véase* Hijo de Dios). De acuerdo con las antiguas expectativas sobre la relación entre un padre y su hijo, Jesús es amado por Dios, enviado por Dios, empoderado por Dios y obediente a Dios (Jn 3:34–35; 5:19–23; 10:36–38): el Hijo es la imagen y el representante del Padre (cf. Jn 1:18; 14:7–11). Reflejando el centro principal de atención de Juan sobre el propio Jesús, los discípulos son «niños» (*tekna*) más que hijos, y su relación con el Padre depende del Hijo (cf. Jn 1:12–13; 14:18–21). A través de su relación con el Hijo, los seguidores como hijos también harán la obra de Dios (Jn 13:33–35; 14:10–14; 20:21–23).

Jesús no es completamente revolucionario en su relación con los niños, que, después de todo, se produce raras veces en los Evangelios. Sin embargo, la curación de niños, el uso de estos como modelos para el discipulado y la identificación de los seguidores de Jesús como «niños» los sitúa claramente dentro del ministerio de Jesús y les brinda un lugar en el reino que viene a traer.

Véase también DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; FAMILIA; ESCLAVO, SIERVO.

BIBLIOGRAFÍA. **O. M. Bakke,** *When Children Became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*, trad. B. McNeil (Mineápolis: Fortress, 2005); **D. L. Balch y C. Osiek,** eds., *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); **P. Balla,** *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment* (WUNT 2/155; Tubinga: Mohr Siebeck, 2003); **M. J. Bunge,** ed., *The Child in the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **W. B. Davies y D. C. Allison,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 2: *Commentary on Matthew VIIIXVIII* (ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1991); **W. Deming,** «Mark 9:42–10:12, Matthew 5:27–32, and *B. Nid.* 13b: A First-Century Discussion of Male Sexuality», *NTS* 36 (1990) 130–41; **S. Dixon,** *The Roman Family* (Baltimore: Johns Hopkins

University Press, 1992); **J. K. Evans,** *War, Women and Children in Ancient Rome* (Nueva York: Routledge, 1991); **J. Francis,** «Child and Childhood in the New Testament», en *The Family in Theological Perspective*, ed. S. C. Barton (Edimburgo: T & T Clark, 1996) 65–85; **J. M. Gundry,** «Children in the Gospel of Mark, with Special Attention to Jesus' Blessing of the Children (Mark 10:13–16) and the Purpose of Mark», en *The Child in the Bible*, ed. M. J. Bunge (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 143–76; **C. B. Horn y J. W. Martens,** *«Let the Little Children Come to Me»: Childhood and Children in Early Christianity* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2009); **B. Rawson,** *Child and Childhood in Roman Italy* (Oxford: Oxford University Press, 2003); **T. Wiedemann,** *Adults and Children in the Roman Empire* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989).

C. Reeder

NUEVO NACIMIENTO

El concepto de un nuevo nacimiento forma parte del tema neotestamentario general de una «nueva creación» (*kainē ktisis* [2 Cor 5:17; Gal 6:15]). La terminología sobre el «nuevo nacimiento» en los Evangelios incluye tanto una dimensión personal espiritual (en Juan 3:3, 7 *gennēthēnai anōthen* [«nacer de nuevo, de lo alto»]) como una dimensión cósmica escatológica (en Mt 19:28 *palingenesia* [«regeneración, recreación»], que se traduce de diversas maneras: «la renovación de todas las cosas» [NVI], «el nuevo mundo» [ESV], «la era mesiánica» [HCSB]). La idea de un nuevo nacimiento personal y espiritual consistente en un nuevo comienzo y la decisiva transformación interior de la vida de una persona, que implica la purificación y una nueva ley escrita en el corazón, se encuentra en varios pasajes proféticos del AT (e.g., Jr 31:31–34; Ez 11:19–20; 36:25–27). En los Evangelios, donde se menciona el nuevo nacimiento de manera más destacada es en Juan. «Nuevo nacimiento» en los demás Evangelios entraña una dimensión cósmica y escatológica porque toda la creación, y no solo los individuos redimidos en Cristo, serán renovados (*palingenesia*) al final de los tiempos (Mt 19:28; cf. Lc 22:30). Este nuevo nacimiento cósmico y escatológico de la creación se basa, igualmente, en antecedentes veterotestamentarios (Is 65:17–20; 66:22).

1. Nuevo nacimiento en la literatura extrabíblica antigua

2. Nuevo nacimiento en el Antiguo Testamento
3. Nuevo nacimiento en el Evangelio de Juan
4. Nuevo nacimiento cósmico en los Evangelios sinópticos
5. Conclusión

1. Nuevo nacimiento en la literatura extrabíblica antigua.

Filón utilizó el lenguaje de la regeneración para referirse a la restauración del mundo después del diluvio (*De Vita Mos.* 2.65) así como a la restauración de la vida a los individuos (*Cher.* 114; *Poster.* 124). *Josefo habló de «renacimiento» en referencia al retorno de un remanente israelita tras el exilio (*Ant.* 11.66). La esperanza de una creación restaurada está muy viva en la literatura apocalíptica judía (e.g., *1 En.* 45:4–5; 72:1; 91:16; *2 Bar.* 32:6; 44:12; 57:2; *4 Esd* 7:31), la literatura sectaria del *mar Muerto (e.g., 1QHa XIII, 11–12; 1QS IV, 25) y en los targumim y resto de la literatura judía (e.g., *Tg. Onq.* Dt 32:12; *b. Sanh.* 92b; 97b). Los estoicos empleaban *palingenesia* para describir la restauración del universos, incluidas las almas humanas, tras una conflagración cósmica final (e.g., Crisipo, *SVF* 2.191 citando a Crisipo, *De mundo* §10.627). Tanto en la apocalíptica judía como en el pensamiento estoico, esta regeneración del cosmos es un acontecimiento futuro. El estoicismo, sin embargo, creía en un infinito ciclo de destrucción y recreación del cosmos, mientras que el judaísmo mantenía firmemente la creencia en una catástrofe cósmica definitiva y única precipitada por la venida de Yahvé en el Día del Señor para traer el juicio final y la salvación (cf. Is 34:4, 8–10; Joel 2:31; 3:14; Sof 1:14–2:3). Podemos presumir por su uso general en el mundo ilustrado que *palingenesia* tenía su papel en las religiones mistéricas, pero en el caso del siglo I A. D. carecemos de pruebas concretas (véase Büchsel).

2. Nuevo nacimiento en el Antiguo Testamento.

El nuevo nacimiento en el AT gira en torno a Yahvé dando a luz a Israel, el rechazo de Yahvé como padre por parte de Israel y la promesa de un nuevo nacimiento para Israel. Esta metáfora presenta vívidamente a Yahvé trayendo a Israel a una relación de alianza consigo mismo (nacimiento), Israel rompiendo ese pacto y dando lugar así al *exilio (rechazo de Yahvé como padre) y la restauración de Israel por Yahvé (nuevo nacimiento). La primera vez que el AT aplica la metáfora del nacimiento a la relación de Yahvé con Israel es en Deuteronomio 32:18–

20: «De la Roca que te creó te olvidaste; te has olvidado de Dios tu creador. Y lo vio Jehová, y se encendió en ira por el menosprecio de sus hijos y de sus hijas. Y dijo: Esconderé de ellos mi rostro, veré cuál será su fin; porque son una generación perversa, hijos infieles». Deuteronomio concibe la formación de la nación de Israel como Yahvé alumbrando a su pueblo.

Los profetas retoman esta idea, y Ezequiel, Jeremías e Isaías utilizan un lenguaje muy gráfico de «nuevo nacimiento» para hablar de la fidelidad de Yahvé, la infidelidad de Israel y la necesidad de que Israel experimente un segundo nacimiento como nación. Isaías muy claramente emplea esta imaginería de Deuteronomio 32:18 en Isaías 40–55 (véase esp. Is 45:9–11; cf. Is 17:10; 26:4; 30:29). Aludiendo al contexto general de Deuteronomio 32, Isaías habla de Yahvé como la «Roca» de Israel en contraposición con los ídolos de las naciones: «No tiemblen ni se asusten. ¿Acaso no lo anuncié y profeticé hace tiempo? Ustedes son mis testigos. ¿Hay algún Dios fuera de mí? No, no hay otra Roca; no conozco ninguna» (Is 44:8 NVI [cf. Is 44:9–20]). De acuerdo con el contexto general de Deuteronomio 32, Isaías procede a denunciar a los dioses de las naciones, que son meros ídolos hechos por la mano del hombre (Is 44:9–20). Aquello que Yahvé predijo en Deuteronomio ahora ha sucedido: Israel, el primogénito de Yahvé, ha abandonado a su padre y ha ido tras otros dioses. Por tanto, Israel necesita de una nueva creación, un nuevo éxodo, un nuevo nacimiento.

Al contar el pasado idólatra de Israel, Isaías invoca la misericordia y la paciencia de Yahvé. Ahora Yahvé hará algo nuevo: limpiará a Israel de su idolatría dándole oídos para oír y ojos para ver (Is 42:9). Se habla de esta purificación y restauración como de un nuevo nacimiento: «Por mucho tiempo he guardado silencio, he estado callado y me he contenido. Pero ahora voy a gritar como parturienta, voy a resollar y jadear al mismo tiempo» (Is 42:14 NVI). Lo que sigue es una descripción del retorno de Israel del exilio, un nuevo éxodo (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN). En contraste con sus predecesores, Israel nacerá de nuevo como el pueblo fiel de Dios que mostrará la gloria de Yahvé a las naciones (Is 46:13; 49:3; 52:1; 55:5; cf. Is 60:9; 60:21; 61:3). Tras el nuevo nacimiento de Israel se producirá la restauración de la creación (véase Is 56–66).

En Jeremías, la purificación y restauración de Israel de la idolatría al

regreso del exilio adopta la forma de la prometida nueva alianza (Jr 31:31–34). El nuevo pacto no será como el antiguo que Yahvé hizo con Israel cuando lo sacó de Egipto: la alianza que Israel rompió por culpa de su idolatría. En este nuevo pacto Yahvé escribirá la ley en el corazón de Israel en lugar de sobre tablas de piedra. El resultado será el perdón de los pecados y un pueblo que tendrá a Yahvé como su Dios. Así, Israel será un pueblo hecho de nuevo a imagen de su Dios.

Las imágenes de Ezequiel sobre la restauración del exilio son muy gráficas y diversas. Este profeta emplea la imaginería de un niño rebelde que, a pesar de la amorosa fidelidad de Yahvé, se rebeló como una ramera y será restaurado nuevamente por Yahvé (Ez 16). Ezequiel 37 presenta a Israel como un valle de huesos que necesitan ser levantados por el Espíritu de Yahvé. En Ezequiel 36, de manera similar a Jeremías, Ezequiel concibe el retorno del exilio como Yahvé estableciendo una nueva alianza con Israel. Yahvé purificará a Israel con agua limpia, sustituirá el corazón de piedra de Israel con un corazón de carne, y pondrá su Espíritu en el pueblo para que puedan obedecer sus mandamientos (Ez 36:16–27). Tras la institución de este nuevo pacto, la tierra también será restaurada (Ez 36:28–38). las ideas conjuntas del nuevo nacimiento de Israel, el retorno del exilio y la nueva alianza forman el trasfondo del concepto del nuevo nacimiento en el NT, especialmente en el Evangelio de Juan.

3. Nuevo nacimiento en el Evangelio de Juan.

3.1. Nuevo nacimiento «de lo alto». Según el Evangelio de Juan, Jesús le habla de la necesidad de un nuevo nacimiento «de lo alto» (*anōthen*) a Nicodemo (Jn 3:3–5). El término *anōthen* puede significar o bien «de lo alto», sea figurada (Jn 3:7, 31; 19:11; Sant 1:17; 3:15, 17) o literalmente («de arriba abajo» [Mt 27:15 par.; Jn 19:23]), o «desde el principio» (Lc 1:3; Hch 26:5; Gal 4:9). Esta ambigüedad potencial abre la posibilidad de una mala interpretación. Nicodemo pensó que la frase significaba literalmente «de nuevo», pero tal como aclara Juan, Nicodemo entendió mal el sentido de las palabras de Jesús. Según Jesús, Nicodemo debe nacer «de lo alto»: esto es, volver a nacer espiritualmente. En Juan 3:5 se explica algo más lo de «nacer de nuevo/de lo alto» como «nacer del agua y del espíritu». En lugar de referirse al bautismo en agua y al bautismo del espíritu, dos tipos de

nacimiento, o de otras posibilidades más, la expresión probablemente denota un nacimiento espiritual. Esto lo sugiere el hecho de que «nacer del agua y del espíritu» explica el significado de la frase «nacer de nuevo/de lo alto» en Juan 3:3, así como el uso de una preposición (*ek*) que rige las dos frases en Juan 3:5 y el antecedente de la teología profética veterotestamentaria.

Tal vez el paralelo más cercano del AT sea Ezequiel 36:25–27, que imagina la purificación divina de los corazones humanos con agua y su transformación interior mediante el Espíritu (cf. Is 44:3–5; *Jub.* 1:23–25). Puede que la terminología también recuerde al bautismo de prosélitos del siglo I, en el que se comparaba al gentil convertido al judaísmo con un niño recién nacido (*b. Yebam.* 22a; 48b; 62a; 97b; *b. Bek.* 47a). En Juan 3 Jesús pretende que Nicodemo abandone una interpretación excesivamente literal de lo que significa «nacer de nuevo/de lo alto» y la cambie por una interpretación espiritual. En respuesta a la pregunta de Nicodemo, Jesús mantiene que incluso aunque fuera posible que una persona literalmente naciera por segunda vez, este «segundo nacimiento» no lograría nada porque seguiría siendo un nacimiento físico. En lugar de eso, lo que hace falta es un nacimiento espiritual (cf. Gal 4:29; 1 Jn 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18). Juan 1:12–13 vincula explícitamente el ser nacido de Dios y llegar a ser un *hijo de Dios con recibir a Jesús, algo que explica con más detalle como creer en su nombre. La importancia de «creer» en el Evangelio de Juan difícilmente se puede exagerar (véase Jn 20:31, y obsérvense los noventa y ocho casos de *pisteuō* a lo largo del Evangelio). Recibir a Jesús por *fe trae como consecuencia que uno experimente un «nuevo nacimiento» de Dios (Jn 1:12–13).

La progresión del relato en Juan 2:13–3:21, desde la purificación del templo (véase SEÑAL DEL TEMPLO) a la perícopa de Nicodemo, presenta el énfasis de Jesús en la necesidad de la regeneración espiritual para entrar en el *reino de Dios (Jn 3:3, 5) como explicación del antagonismo de los líderes judíos (Jn 2:18–20) y la fe superficial del pueblo (Jn 2:23–25). Con esto, Juan indica que la entrada en el reino de Dios no depende de la etnicidad sino más bien de un nuevo nacimiento (Jn 3:3, 5–7; cf. Jn 3:16). Junto con Tito 3:5 y 1 Pedro 1:3, 23, Juan 3:3, 7 indica un uso extendido del lenguaje del «nuevo nacimiento» entre los cristianos primitivos para describir lo que ocurre en la conversión. Juan

3:5–8 relaciona este nuevo nacimiento con la actividad del Espíritu.

3.2. Nuevo nacimiento como parte del tema de la «nueva creación» en Juan. La enseñanza de Juan sobre el nuevo nacimiento forma parte de un tema más general sobre la «nueva creación» que aparece en su Evangelio. Desde el inicio mismo, Juan vincula la venida de Jesús con la creación de Dios «en el principio» (Jn 1:1; cf. Gn 1:1). Pasa a desarrollar la importancia de la venida de Jesús hablando de *«vida» y *«luz» (Jn 1:3–5, 7–9), ambas parte de la terminología veterotestamentaria sobre la creación (véase esp. Gn 1:3–5, 14–18). En lugar de la enseñanza sinóptica sobre el reino de Dios, Juan se centra en el hecho de que Jesús trae «vida eterna» a quienes creen en él (e.g., Jn 3:16; 20:31). En este contexto Juan también habla de la necesidad de un nuevo nacimiento espiritual para los creyentes (Jn 1:12–13; cf. Jn 3:3, 5). Incluso la primera semana del ministerio de Jesús se presenta de un modo análogo a la semana de la creación (Jn 1:19–2:11). Durante la controversia sobre el sábado en Juan 5 Jesús afirma que su actividad es una continuación de la obra creadora de Dios (Jn 5:17; cf. Gn 2:2–3). Abundan los posibles casos del motivo de la «nueva creación» en el relato joánico de la *pasión. Tiene lugar en un huerto (Jn 18:1, 26; 19:41) (véase GETSEMANÍ), y a Jesús se le identifica (aunque por error) como «el hortelano» (Jn 20:15); la *resurrección de Jesús se puede presentar como el principio de una nueva creación (Jn 20:1; cf. Jn 1:3); Jesús se levanta de entre los muertos y se les aparece a sus seguidores de acuerdo con varias predicciones anteriores (Jn 20; cf. Jn 2:20–21; 10:17–19); *Pilato llama a Jesús «el hombre» (Jn 19:5), un posible doble sentido joánico que presenta a Jesús como el «nuevo Adán»; y Jesús sopla sobre sus discípulos y les da el Espíritu en la escena final de encomendación (Jn 20:22), invocando la creación de Adán (Gn 2:7; cf. Ez 37:9).

4. Nuevo nacimiento cósmico en los Evangelios sinópticos.

Mientras que Juan centra la atención en el «ya», el aspecto completado de la obra de Dios en Cristo consistente en producir una nueva creación, la declaración de Jesús en Mateo 19:28 llama la atención sobre la consumación futura de la nueva creación de Dios: «De cierto os digo que en la regeneración [*palingenesia*], cuando el Hijo del Hombre se siente en el trono de su gloria, vosotros que me habéis seguido también os sentaréis sobre doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel». Este

uso de *palingenesia* para describir el escatón es único en el NT, aunque presenta algunas similitudes con la literatura estoica citada anteriormente. Sin embargo, el carácter cíclico del infinito ciclo cósmico de conflagración y renacimiento en los relatos estoicos, contrasta con la naturaleza lineal y definitiva de la escatología del NT.

El paralelo en Marcos 10:30 se refiere al «siglo venidero», mientras que el paralelo en Lucas 22:30 habla de la futura venida del reino de Dios. Mateo 24:3 describe la curiosidad de los discípulos sobre el momento de este «nuevo nacimiento» cósmico al consignar su pregunta: «¿Cuándo serán estas cosas, y qué señal habrá de tu venida, y del fin del siglo?» La parábola de la cizaña en Mateo 13 describe este acontecimiento futuro (Mt 13:24–30, 36–43): «Enviará el Hijo del Hombre a sus ángeles, y recogerán de su reino a todos los que sirven de tropiezo, y a los que hacen iniquidad, y los echarán en el horno de fuego… Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre» (Mt 13:41–43).

La referencia a la escatológica regeneración de la creación en Mateo 19:28 puede que no indique más que la creencia en una progresión temporal de la historia que culmina con la era venidera. Sin embargo, además de un simple referente temporal, es posible que apunte a la extendida creencia en una destrucción y renovación cósmica en el futuro (véase *1 En*. 45:4–5; 72:1; 91:16; *2 Bar*. 32:6; 44:12; 57:2; *4 Esd* 7:31; *Sib. Or*. 4:160–161, 175–182; 1QHa III, 28–33; 1QS IV, 25; Is 65:17; 66:22; 1 Cor 7:31; 1 Jn 2:17; Heb 12:26–27; 2 Pet 3:10–13; Ap 21:1). Esta interpretación cobra fuerza por el modo en que Mateo 5:18 (// Lc 16:17 [nótese la diferencia entre el uso temporal que hace Mateo de *heōs* y el uso lucano del comparativo *eukopōteron*]) y Mateo 24:35 (cf. Mc 13:31) hablan de que en un futuro los cielos y la tierra pasarán (Sim).

5. Conclusión.

En los Evangelios, el nuevo nacimiento, dentro del marco general del tema de la «nueva creación», tiene una dimensión tanto personal/espiritual como cósmica/escatológica. La primera puede verse en pasajes como Juan 3:3–8 y se remonta a pasajes proféticos del AT como Jeremías 31:31–34, Ezequiel 36:25–27; la última es evidente en los relatos de la enseñanza de Jesús sobre la «renovación de todas las cosas» al final de los tiempos en los sinópticos (véase esp. Mt 19:28) y se basa,

asimismo, en antecedentes teológicos veterotestamentarios como Isaías 65:17–20; 66:22. Así pues, el nuevo nacimiento del creyente individual se sitúa dentro del contexto general (inaugurado, pero todavía no consumado) de la renovación de todas las cosas al final de los tiempos.

Véase también ESCATOLOGÍA; EXILIO Y RESTAURACIÓN; FE; VIDA, VIDA ETERNA.

BIBLIOGRAFÍA. **M. L. Appold,** *The Oneness Motif in the Fourth Gospel: Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John* (WUNT 2/1; Tubinga: Mohr Siebeck, 1976); **L. L. Belleville,** «"Born of Water and Spirit": John 3:5», *TJ* 1 (1980) 125–41; **R. Borig,** *Der wahre Weinstock: Untersuchungen zu Jo 15, 1–10* (SANT 16; Múnich: Kösel, 1967); **J. K. Brown,** «Creation's Renewal in the Gospel of John», *CBQ* 72 (2010) 272–90; **F. Büchsel,** «παλιγγενεσία», *TDNT* 1:686–88; **G. Goldsworthy,** «Regeneration», *NDBT* 720–23; **A. J. Köstenberger,** *John* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2004); ídem, *A Theology of John's Gospel and Letters: The Word, the Christ, the Son of God* (BTNT; Grand Rapids: Zondervan, 2009); **D. C. Sim,** «The Meaning of παλιγγενεσία in Matthew 19:28», *JSNT* 50 (1993) 3–12; **P. Toon,** *Born Again: A Biblical and Theological Study of Regeneration* (Grand Rapids: Baker, 1987).

A. J. Köstenberger

NUEVA BÚSQUEDA. *Véase* BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO.

NUEVO ÉXODO. *Véase* MONTAÑAS Y DESIERTOS; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; ENTRADA TRIUNFAL.

NUNC DIMITTIS. *Véase* CÁNTICOS E HIMNOS.

O

ORACIÓN

La teología cristiana a menudo se ha visto perjudicada por la desafortunada tendencia a caricaturizar el judaísmo del siglo I retrotrayendo descripciones forzadas de la enseñanza *rabínica posterior a la época de Jesús. Tal tergiversación ha infectado la percepción cristiana de la oración judía al resaltar el supuesto legalismo, formalismo y predictibilidad de oraciones recitadas de memoria y establecidas que dejan poco o ningún lugar a la espontaneidad o la expresión individual hacia un Dios distante con el que había poca esperanza de disfrutar de una intimidad personal. Nada más lejos de la verdad. El *judaísmo del Segundo Templo era cualquier cosa menos encorsetado o monolítico. Dejando aparte posibles evidencias de un creciente formalismo en textos rabínicos posteriores, cuyos ejemplos más tempranos son de más de un siglo después de Jesús, podemos decir con seguridad que la oración judía en el siglo I A. D. era una práctica sumamente diversa y animada que se caracterizaba por todos los admirables y lamentables rasgos característicos de cualquier otra actividad religiosa humana. Además, los cuatro Evangelios representan a Jesús como un hombre de su tiempo que también era un innovador religioso cuya singular autocomprensión y afirmaciones autoritativas inauguraron una visión de la oración como comunicación íntima con el Padre celestial a través del único Hijo.

1. Prácticas de oración judías en tiempos de Jesús
2. Hábitos de oración de Jesús
3. El «Padrenuestro»
4. La oración en los Evangelios

1. Prácticas de oración judías en tiempos de Jesús.

Desde tiempos antiguos (1 Cr 23:30; Sal 5:3; 55:17; 88:13; Esd 9:5; Dn 9:21; Jdt 9:1; *SalSl* 6:4) la mañana y la noche eran ocasiones para la oración y la recitación del Shemá (originalmente Dt 6:4, pero finalmente ampliada con la adición de Dt 6:5–9; 11:13–21; Nm 15:37–41). Josefo consideraba esta práctica como una ordenanza mosaica (*Ant.* 4.212–213) que solía observarse en la privacidad del hogar. Técnicamente, el Shemá es una declaración de fe más que una oración, pero se convirtió en una oración mediante la adición de palabras de bendición en la introducción

y la conclusión. Partes de ella han sido descubiertas en pequeños rollos en Qumrán, proporcionando pruebas materiales del uso palestino de filacterias y de la recitación del Shemá en el judaísmo del Segundo Templo. Muchos relacionaban estas oraciones con los sacrificios matinal y vespertino en el *templo de Jerusalén, al que se podía llamar una «casa de oración» (Is 56:7; Mc 11:17 par.). Así, el momento del sacrificio era «la hora de la oración» (Hch 3:1; 10:9, 30), aunque no haya evidencias de una oración comunitaria coordinada dentro del recinto del templo, y la zona que rodeaba directamente el altar era una zona de silencio. Para la comunidad de Qumrán, que consideraba que el templo de Jerusalén era apóstata, las oraciones matutinas y vespertinas se relacionaban con la salida y la puesta de sol, más que con el sacrificio (1QS X, 1–3, 11; 1QHa XX, 4–7; 1QM XIV, 12–14 [véase Josefo, Bell. 2.128–129]). Filón da fe de vínculos solares parecidos entre los terapeutas egipcios (Contempl. 27–28).

La oración del mediodía también cuenta con un largo pedigrí (Sal 55:17; Dn 6:10; 2 En. 51:4; Hch 10:9; Did. 8:3) y se la relaciona con la recitación de las Dieciocho Bendiciones tres veces al día (*Shemoneh Esreh*; también conocida como Tefilá [oración] y la Amidá [de pie]), que en última instancia se convirtió en la oración por antonomasia del judaísmo rabínico (*m. Ber.* 4:1–5:5). La Tefilá está compuesta por tres bendiciones iniciales de alabanza; trece peticiones de bendición espiritual (tres peticiones), material (cuatro peticiones) y social (seis peticiones); y tres bendiciones finales de acción de gracias. Sin embargo, no hay pruebas de que la Tefilá existiera, más allá de en una forma rudimentaria, antes de la destrucción del templo (70 A. D.), en cuyo caso habría reflejado hábitos de oración característicamente farisaicos, aunque hay testimonios generales de bendiciones similares, con palabras y orden distintos (2 Mac 1:24–29; Eclo 36).

La sinagoga era conocida como un «lugar de oración» (Josefo, *Vit.* 277; *Apion.* 2.10; véase Mc 1:21; Hch 13:15) donde se animaba a la participación congregacional. Cada adulto varón podía participar dirigiendo la asamblea, y todos podían ofrecer peticiones en sus propias palabras. No hay pruebas de que las oraciones se recitaran al unísono basadas en un texto fijo durante las asambleas sabáticas. De hecho, los datos sugieren que, al menos entre determinados grupos, estaba prohibido recitar oraciones de memoria (*m. Ber.* 4:4). Junto con la

advertencia rabínica de no poner nunca por escrito las oraciones («Aquellos que escriben bendiciones es como si quemaran la Torá» [*b. Šabb.* 115b]), tales normas reflejan la antigua preocupación porque todas las oraciones se ofrecieran con *kawwanah*: una devoción concentrada, de corazón.

También se practicaba mucho la recitación de una bendición antes de cada comida (Dt 8:10; Josefo, *Bell.* 2.131; 1QS VI, 4–5; *m. Ber.* 6–8), y esta costumbre fue heredada por la iglesia primitiva a partir de la propia práctica de Jesús (Mc 6:41; 8:6–7; 14:22–23; Rom 14:6; 1 Cor 10:30; 1 Tim 4:4).

La diversidad que encontramos en cuanto a contenido y hábitos de oración en la literatura del Segundo Templo demuestra que la oración judía del siglo I A. D. era cualquier cosa menos formal. La oración era democrática e igualitaria; se animaba a los individuos a acercarse a Yahvé como un Dios relacional que participaba en la interacción personal con los fieles.

2. Hábitos de oración de Jesús.

Para investigar los hábitos de oración de Jesús hay que presuponer ciertas conclusiones acerca de su contexto religioso y cultural (véase el apartado 1), así como del contenido de los Evangelios canónicos (véase los apartados 3, 4). El estudio inevitablemente tiene una dimensión circular, pero la interacción entre el análisis histórico y el literario puede producir un retrato verosímil de la vida de oración de Jesús.

Jesús se crió en una casa judía piadosa (Mt 1:19, 24–25; Lc 1:38; 2:21–24, 39, 41–42, 51–52) donde sin duda aprendió a orar a una edad temprana. Esta instrucción habría incluido lecciones sobre cómo ofrecer *bendiciones sobre los alimentos, oraciones matutinas y vespertinas con el Shemá, tal vez la oración de la tarde, y el estímulo de cultivar su propia relación con Yahvé a través de la alabanza, confesión y petición ofrecidas espontáneamente según la necesidad. Los Evangelios reflejan esta educación cuando representan a Jesús, más adelante, orando a primera hora de la mañana, (Mc 1:35), al atardecer (Mc 6:46 par.), antes de las decisiones importantes (Lc 6:12) y alabando al Padre por una misión exitosa (Lc 10:21–22 par.). Jesús, a su vez, transmite su enfoque personal sobre la oración enseñando y siendo ejemplo de oración diaria a sus discípulos (Lc 11:1–4 par.), pidiéndole al Padre en tiempo de crisis

(Mc 14:32–42 par.) y recurriendo a Yahvé al enfrentarse a la muerte (Mc 15:33–37; Lc 23:46).

Jesús asistía habitualmente a los servicios de la sinagoga cada *sábado, y allí habría participado en la oración comunitaria (Lc 4:16), aunque los Evangelios solamente describen aquellos momentos en que predicó a la congregación (Mc 1:21–29, 39; 3:1; 6:2; Mt 9:35; Lc 4:15–21; 13:10). Compartió la idea del templo como una casa de oración, al menos idealmente (Mc 11:17 par.); su acto de purificación del templo da fe de su pasión por ese ideal (Mc 11:12–16 par.; cf. Is 56:7; Jr 7:11). Sin embargo, como sucede con sus apariciones en la sinagoga, los Evangelios prefieren centrarse en la enseñanza de Jesús en el recinto del templo (Mt 21:23; 24:1; Mc 11:27; 12:35; 13:1; Lc 2:41–50; 19:47–48; 20:1; 21:37–38; Jn 7:14, 28, 32, 45; 8:2, 20, 59; 10:22–39; 18:20).

Desde la obra de J. Jeremias, los biblistas han prestado una considerable atención al uso por parte de Jesús de la palabra aramea ʾ*abbā*ʾ (que significa o bien «Padre mío» o «el Padre») en oración. En opinión de Jeremias, que Jesús se dirigiera a *Dios como «Padre mío» era la declaración central de su identidad y misión, ya que así expresaba una relación singular con Dios que solamente podía haberse producido como «una palabra de revelación». El argumento de Jeremias consistía en varios puntos relacionados entre sí: dirigirse a Dios personalmente como «Padre mío» era algo desconocido en el judaísmo palestino antes del período del NT; las palabras hebreas ʾ*ab* («Padre») y ʾ*ābî* («Padre mío») habían sido completamente reemplazadas por ʾ*abbā*ʾ tanto en arameo como en hebreo; ʾ*abbā*ʾ era la palabra estándar que usaban los niños para dirigirse a su padre; siempre que Jesús oraba, se dirigía a Dios como ʾ*abbā*ʾ; la práctica de Jesús en este sentido no tenía precedente. No obstante, los argumentos de Jeremias no han superado el paso del tiempo.

Primero, tal como admitió incluso Jeremias, referirse a Dios como «Padre» no era algo sin precedentes en el judaísmo del Segundo Templo (Tob 13:4; 3 Mac 2:21; 5:7; 7:6; Sab 2:16; 11:10; Jub. 1:25, 28; 1QHa IX, 35; Josefo, Ant. 2.152). Además, a Dios se le podía dirigir directamente en oración como «Padre/Padre mío» (Eclo 23:1, 4; 51:10; 3 Mac 6:3, 8; Sab 14:3; Jos. Asen. 12:8, 14–15; ApEz frag. 2; 4Q372 I, 16).

En segundo lugar, ahora sabemos que la afirmación de Jeremias de que ʾabbāʾ era el único término disponible para expresar «Padre mío» en

el arameo y hebreo del siglo I A. D. es incorrecta. Las palabras hebreas ʾab y ʾābî son términos estándar en textos tanto arameos como hebreos de la época (4Q372 I, 16; 1QHa XVII, 35; 1QapGen ar II, 19, 24; III, 3; 4Q213a 1, II, 12; 4Q539 2, 3).

Tercero, los Evangelios describen a Jesús orando a ʾabbāʾ una sola vez, en la versión marcana del incidente de *Getsemaní (Mc 14:36), el cual difícilmente se puede calificar de situación típica. En los demás lugares, «Padre» siempre se traduce con el griego *patēr*, que es una traducción tan probable de ʾab o ʾābî como de ʾabbāʾ. Tenemos mejores evidencias sobre el uso de ʾ*abbā*ʾ por parte de Jesús en las referencias que hace Pablo a la palabra en Romanos 8:16–17 y Gálatas 4:6–7, cartas escritas a comunidades helenísticas que no habrían tenido ninguna otra razón para saber arameo. Pero esta es una base endeble para asegurar que Jesús siempre y únicamente se dirigió a Dios en oración como ʾ*abbā*ʾ.

Cuarto, no hay razón para suponer que la intimidad de la relación de Jesús con Yahvé iba ligada o dependía del uso de una palabra concreta, fuera ʾ*abbā*ʾ, ʾ*ab* o ʾ*ābî*. Tampoco existen pruebas para decir que la intimidad con Dios el Padre era *el* rasgo distintivo de las oraciones de Jesús. La paternidad divina sin duda era una cuestión de intimidad en la relación, pero también tenía que ver con el señorío divino (Sal 2:7; Mal 1:6; *Jub.* 1:24–25; *SalSl* 17:26–27; Mt 5:16, 45; 6:9–10 par., 32–33 par.; 7:21; 10:29; 11:25–27 par.; 15:13; 16:27; 20:23; 26:53; Mc 13:32 par.; 14:36; Lc 22:29), así como con la obra de Dios como redentor (Ex 4:22; Is 63:16; Jr 31:20; 4Q372 I, 16; Mt 6:12–13 par.; 16:17; 18:10–14; 26:29; Mc 11:25 par.; Lc 23:34, 46; 24:49).

Efectivamente, las oraciones de Jesús eran únicas, pero no porque orara a Dios como ʾ*abbā*ʾ, ʾ*ab* o ʾ*ābî*. Eran únicas porque Jesús, al orar a su Padre, lo hacía como el Hijo único y singular, una autocomprensión enraizada en su propia experiencia religiosa (Jeremias estaba en lo cierto en cuanto a este punto) (véase HIJO DE DIOS). Fue la reivindicación de Jesús de una identidad singular lo que distinguía sus oraciones de todas las demás, no un vocabulario idiosincrásico. Un ejemplo por excelencia aparece en Lucas 10:21–22 (// Mt 11:25–27). Aunque con frecuencia se la ha denominado «un rayo procedente del cielo joánico», es más acertado describir la oración de Jesús como un anticipo de la visión joánica (algo que Jeremias también observó). Jesús empleó el lenguaje

convencional para desvelar una nueva realidad: «nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; ni quién es el Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar». La intimidad filial con el Dios de Abraham, una intimidad históricamente disponible para los miembros del antiguo pacto, ahora se experimenta en exclusiva a través de Jesús, el único Hijo del Padre.

3. El «Padrenuestro».

La oración icónica de la devoción cristiana, tradicionalmente conocida como el «Padrenuestro» aparece en Mateo 6:9–13 y Lucas 11:2–4. *Didajé* 8 muestra que algunos en la iglesia del siglo I recitaban esta oración tres veces al día como una sustitución del Shemá y la Tefilá. Cada uno de estos dos Evangelios presenta una versión distinta de las palabras de Jesús (véase la tabla 1).

Mateo demuestra su familiaridad con la práctica judía al presentar la oración como modelo más que como una fórmula fija (recuérdese la aversión judía a memorizar oraciones escritas). El Jesús de Mateo dice: «Orad así/de este modo» (*houtōs proseuchesthe*). Jesús instruye a sus seguidores sobre los intereses y prioridades que espera que animen sus vidas, un formato típico de las oraciones prescritas. Profundizar en alguna o cada una de las peticiones era la práctica habitual. Quizás esto explique la presencia de dos versiones canónicas distintas de la oración. O puede que refleje la evolución de dos tradiciones litúrgicas, aunque es igualmente posible que manifiesten los intereses editoriales de los autores evangélicos, especialmente Mateo (véase el apartado 4).

Tabla 1. El Padrenuestro en Mateo y Lucas

Mateo 6:9–13	**Lucas 11:2–4**
Padre nuestro que estás en los cielos,	Padre
santificado sea tu nombre.	santificado sea tu nombre.
Venga tu reino.	Venga tu reino.
Hágase tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra.	El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy.
El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy.	Y perdónanos nuestros pecados,

Y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos metas en tentación, mas líbranos del mal.	porque también nosotros perdonamos a todos los que nos deben. Y no nos metas en tentación.

La versión de Mateo se divide en dos secciones de tres peticiones cada una unidas por construcciones gramaticales paralelas (véase la tabla 2). La introducción de Lucas describe a un discípulo pidiéndole a Jesús que le enseñe a orar. Las diversas sectas del judaísmo del Segundo Templo se distinguían por los énfasis religiosos, sociales y políticos que naturalmente daban forma a enfoques sobre la oración específicos de cada grupo. Al acercarse a Jesús de esa forma, este discípulo hace la observación de que *Juan el Bautista enseñó a sus discípulos cómo orar correctamente. El Maestro de Justicia desempeñó un papel similar en Qumrán. Según Lucas, al menos algunos de los discípulos de Jesús esperaban una enseñanza comparable de él. Su petición, junto con la respuesta positiva de Jesús, indica que este y sus discípulos se consideraron a sí mismos como un grupo diferenciado animado por intereses particulares. Además, puesto que el discípulo hace su petición después de observar a Jesús orando, el relato insinúa que Jesús enseñó aquello de lo que daba ejemplo, y que daba ejemplo de aquello que enseñaba, un principio crucial para la teológica y práctica cristianas. Esta oración es, simultáneamente, la oración del Señor, en cuanto que transmite sus prioridades, y la oración de los discípulos, ya que les enseña (a ellos y a todos los cristianos) cómo sus oraciones llegan a ser como la suya. Se espera que los discípulos se apropien de las prioridades de Jesús, conformando sus vidas a sus pasiones. Habida cuenta que la versión completa de Lucas está incluida en la de Mateo, aquí analizaremos la tradición más larga.

3.1. El tratamiento: «Padre nuestro». Si bien el tratamiento en la versión de Mateo («Padre nuestro que estás en los cielos») es más elaborado que en la de Lucas («Padre»), no existe ninguna diferencia básica entre ellas. Relacionarse con Dios como Padre connota una intimidad personal, pero también reconoce a Dios como Creador (Dt 32:6; Hch 17:28), Rey (Sal 2:7; Mal 1:6; *Jub.* 1:24–25; *SalSl* 17:26–27) y Redentor (Ex 4:22; Is 63:16; Jr 31:20), dimensiones de la paternidad

divina a las que se apela en las tres primeras peticiones. El tratamiento colectivo de Mateo («Padre nuestro») no es menos íntimo que el de Lucas, ya que quien ora comprende que la relación con Dios es el resultado de la pertenencia de un individuo a la comunidad de la alianza. El hecho de que el Padre «está en el cielo» no distancia a Dios, sino que recoge más bien su soberanía divina sobre toda la tierra, ya que el cielo es la sala del trono del Padre (Mt 5:34). La frase también es coherente con la preferencia de Mateo de referirse al «reino de los cielos» en vez del «reino de Dios». Jesús está invitando a sus discípulos a seguirle y entrar en su propia relación singular con Dios como Padre.

Tabla 2. Las dos peticiones paralelas de Mateo

Primera serie	**Segunda serie**
1. Santificado sea tu nombre	4. El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy
2. Venga tu reino	5. Perdónanos nuestras deudas/pecados
3. Hágase tu voluntad	6. Líbranos del mal

3.2. La primera petición: «Santificado sea tu nombre». «El nombre» es un circunloquio para referirse a la persona de Dios. Conocer a otra persona o una divinidad por nombre es tener una relación con esa persona o divinidad. Actuar en nombre de alguien es actuar basándose en la autoridad de esa persona en su lugar. «Santificar el nombre» era una forma tradicional hebrea de instar a que se manifestara públicamente la santidad de Dios (Lv 22:32; Is 29:23; Ez 36:23; *1 En.* 61:12). Por lo tanto, la primera petición enseña a los discípulos a pedir que Dios revele su santidad al mundo, algo que solamente Dios puede hacer. Es casi seguro que Jesús tenía en mente las palabras dichas a través del profeta Ezequiel en las que Yahvé declara: «Y santificaré mi grande nombre» librando a Judá de la cautividad babilónica (Ez 36:21–23; 38:16, 23; 39:7, 25–27). La relación que establece Ezequiel entre el compromiso de Yahvé de liberar a Judá y la promesa de derramar el Espíritu sobre todo el pueblo, transformando así «el corazón de piedra por un corazón de carne» [en referencia a Judá] (Ez 36:26–27; 39:29 [cf. Jr 31:31–34]), ayuda a centrar el modo en que Dios «santifica el nombre»: sucede cuando el don escatológico del Espíritu viene para transformar al pueblo redimido de Dios, y se pone de manifiesto que

Yahvé es el único y verdadero Dios. Jesús, el Hijo mesiánico, cumple la visión de Ezequiel mediante la inauguración del reino. Ahora se revela la santidad de Dios en el plan cósmico de redención que se lleva a cabo a través de Jesús. Los discípulos deben formar parte de esta empresa, orando por el éxito definitivo del Padre.

3.3. La segunda petición: «Venga tu reino». Jesús no fue el primero en vincular la santificación del nombre de Dios con la oración por el *reino venidero. Una antigua oración conocida como el Kadish dice: «Magnificado y santificado sea su gran nombre según su voluntad en el mundo que él creó. Establecido sea su reino durante nuestra vida, en nuestros días». Yahvé santifica su nombre estableciendo el largamente esperado reino sobre la tierra (*SalSl* 17; 1QM XII, 7–8). La consumación del reino es el establecimiento del gobierno real de Dios sobre la creación, demostrado en el *juicio de todos los rebeldes y la *bendición eterna de todos los justos. La especial formulación de Jesús del «reino venidero» sigue sin tener parangón en la literatura judía, donde normalmente es Dios quien viene a la nación (1 Cr 16:33; Sal 96:13; 98:9; Is 26:21; 35:4; 40:9–10; *1 En.* 1:3–9; 25:3; *Jub.* 1:22–28; *As. Mos.* 10:1–12). Ahora Jesús y el reino vienen juntos, ya que él inaugura la victoria del Padre en la tierra (poniendo los cimientos de la escatología del «ya pero todavía no» tan característica del NT). Los discípulos de Jesús deben vivir como ciudadanos obedientes dentro del reino, sometiéndose a la autoridad del rey, demostrando el poder transformador del Espíritu de vida del Padre. Sin embargo, no hay que confundir la obediencia al reino con la venida del reino; esta no es una petición de que la gente se comporte de un modo suficiente para el establecimiento del reino de Dios, o que la transformación humana pueda inaugurar el reino. Solo el Padre trae el reino a través de la proclamación del evangelio de su Hijo. Por consiguiente, la oración pidiendo la venida del reino es pluridimensional. El suplicante (1) se rinde diariamente a las demandas globales y existenciales del señorío de Jesús; (2) personifica las abnegadas expectativas éticas que comporta ser ciudadano del reino; (3) anticipa ansiosamente la victoria final del Padre en la parusía de Jesús.

Algunos manuscritos tardíos del Evangelio de Lucas sustituyen la oración que habla del reino con «Venga tu Espíritu Santo sobre nosotros y límpienos». Este cambio se corresponde con el interés especial de Lucas

en la actividad del Espíritu (diecisiete referencias, frente a las seis de Marcos y las doce de Mateo). Puesto que la llegada del Espíritu es una prueba de la presencia del reino, la petición solicita el poder espiritual necesario para llevar una vida de obediencia al reino.

3.4. La tercera petición: «Hágase tu voluntad». Las tres primeras peticiones ofrecen variaciones sobre un tema, repitiendo la misma petición de diferentes maneras; así pues, no se pierde nada sustancial por la ausencia de esta petición en la versión lucana de la oración. Además, la tercera petición de Mateo es idéntica a la una frase única que también aparece en la versión mateana de la oración de Jesús en Getsemaní (¿una evidencia de redacción mateana?). En esa ocasión, el Jesús de Mateo dice: «Padre mío [*pater mou*], si no puede pasar de mí esta copa sin que yo la beba, *hágase tu voluntad*» (Mt 26:42). Jesús no enseña a sus discípulos que hagan nada que él mismo no ponga en práctica. En un momento de enorme crisis Jesús personifica la lección principal de la primera mitad del Padrenuestro: el *discipulado siempre es teocéntrico, nunca egocéntrico; lo anima la venida del reino; por lo tanto la oración, aunque sea una petición, no es tanto un medio de obtener lo que uno desea cuanto una (nueva) sumisión a los propósitos del Padre.

La oración «como en el cielo, así también en la tierra» probablemente tiene por objeto modificar las tres peticiones precedentes, tal como sugirió por primera vez Orígenes (*Or.* 26.2). La oración judía solía tener un alcance cósmico, anticipando lo que en última instancia sería la coordinación obediente de cada dimensión de la creación de Dios. Puesto que el cielo es la ubicación última del trono de Dios (Mt 5:34), orar diciendo «en la tierra como en el cielo» anticipa la venida del *Hijo del Hombre sobre las nubes del cielo, cuando el señorío del Padre se convierta en una realidad cósmicamente incontestable.

3.5. La cuarta petición: «El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy». Hace tiempo que la transición de la primera serie de peticiones a la segunda es objeto de debate. Existen dos posturas básicas: la primera dice que no se puede hablar de transición porque la segunda mitad de la oración tiene una orientación tan *apocalíptica hacia el cumplimiento futuro como la primera; la segunda sostiene que existe un cambio nítido hacia la mitad de la oración, donde las peticiones cuatro y seis abandonan las esperanzas apocalípticas para centrarse en las necesidades del mundo real del bienestar temporal. Quizás sea más prudente

rechazar la necesidad de tener que escoger entre ambas y dejar que toda la oración siga teniendo una orientación apocalíptica al tiempo que leemos las peticiones cuatro a seis como ejemplos de cómo someter las preocupaciones temporales a la primacía del reino apocalíptico de Dios (cf. Mt 6:33–34).

El único adjetivo en toda la oración, *epiousios*, que modifica a «pan», no aparece en ningún otro lugar dentro de la literatura griega (aparte de las referencias cristianas posteriores). Se han propuesto tres etimologías diferentes: (1) de la preposición *epi* más el sustantivo *ousia* («ser, existencia»), lo que querría decir o bien «el pan *necesario para la existencia física*» o «el pan *espiritual del cielo*»; (2) de la frase temporal *epi tēn ousan* [*hēmeran*] («para el [día] presente»), lo que significaría «*suficiente* pan *para hoy*»; (3) del participio femenino de *epeimi* («encontrarse, llegar»), que se traduciría como «danos hoy nuestro pan *para el día siguiente*». Esta última opción también se puede leer en un sentido material (pan físico para hoy) o espiritual (pan espiritual que nos prepara para la parusía). Si bien la etimología sigue siendo incierta, la libertad con la que las oraciones judías le pedían a Dios por necesidades físicas inmediatas debería hacernos optar prioritariamente por una interpretación material.

Se invita a los discípulos a orar por sus necesidades materiales, pero no deberían olvidar el énfasis en (1) las necesidades, no los deseos, (2) lo esencial, no el lujo o la abundancia, (3) las necesidades diarias, no la acumulación o el exceso, y (4) las necesidades para una fiel ciudadanía en el reino de Dios, no la sociedad temporal. Orar de verdad por las tres primeras peticiones remodela la perspectiva de un discípulo sobre lo que constituye una necesidad genuina.

3.6. La quinta petición: «Perdónanos». La variación que se observa en Mateo con el uso de «deuda» en lugar de *«pecado», como sucede en Lucas, es una prueba del origen palestino de la oración, ya que en Palestina se solía hablar en arameo. La palabra aramea *hôbā*ʾ significa «deuda, dinero que se debe», pero puede designar metafóricamente «pecado, culpa» (como deuda contraída con otro). Mateo y Lucas ofrecen dos traducciones distintas de una fuente aramea compartida (¿oral o escrita?). El carácter aparentemente condicional de esta petición («perdónanos como también nosotros perdonamos a otros») debe interpretarse dentro de todo el contexto de la enseñanza de Jesús (Mt

5:23–26, 43–48; 6:14–15; 18:21–35; Lc 6:35; 7:36–50; 17:4). El *perdón del Padre siempre es un don para quienes no lo merecen (Sal 19:12; 25:11, 18; Is 40:2; 55:6–7; Jr 31:34; 33:8; 36:3, 7; Ez 36:25–32; 11Q5 XIX, 9–11, 13–14; Bendiciones de la Tefilá 5, 6), pero Jesús frecuentemente les recuerda a los discípulos que a un árbol se le identifica por sus frutos (Mt 3:10; 7:17–19; 12:33; Lc 8:43–45.). La gracia recibida sobreabunda en forma de gracia dispensada a otros. Una disposición a no perdonar es síntoma de alienación de la *misericordia de Dios. Puesto que la quinta petición presupone un autoexamen, una confesión y un *arrepentimiento diarios, la continua experiencia de la misericordia de Dios debería crear una humildad que voluntariamente perdona a los demás.

3.7. La sexta petición: «No nos dejes caer en la tentación». La última petición, que contiene la única solicitud negativa de la oración, pidiéndole a Dios que no haga algo, presenta varias ambigüedades. En primer lugar, la palabra griega *peirasmos* puede significar tanto «tentación a hacer el mal» como «prueba para ser aprobado». La carta de Santiago, por ejemplo, usa *peirasmos* en ambos sentidos al hablar de las luchas de la vida (Sant 1:2 [prueba]; Sant 1:12–14 [tentación]). Segundo, los comentaristas debaten sobre si la frase adicional «mas líbranos del mal» se refiere al «mal» (i.e., actos de perversidad personal) o al «maligno» (i.e., Satanás). Tercero, los intérpretes discrepan sobre si la persona que ora lo hace pidiendo ser preservada de las tempestades de la vida o de la tribulación final al final de la historia (Ap 3:10). El tenor de la segunda mitad del Padrenuestro, que vuelve la mirada a las necesidades materiales temporales, junto con paralelos como Eclesiástico 2:1; 33:1; 11Q5 XXIV, 1 —textos que describen la responsabilidad de Dios tanto al enviar como al librar de la prueba— indica que el sentido más probable es «No nos dejes caer en pruebas mundanas, mas rescátanos de la maldad».

La tensión en la petición se puede palpar. Al discípulo se le está enseñando a orar diciendo: «Padre, no nos dejes caer en las pruebas que tú pones para nuestro crecimiento». Una vez más, la experiencia de Jesús es la clave. Tanto los cuarenta días que Jesús pasó en el desierto (Mc 1:13 par.) como su agonía en Getsemaní (Mc 14:32–42 par.) ilustran la forma en que Jesús luchó contra esta misma tensión al seguir al Padre obedientemente a una situación de crisis mientras también oraba al

Padre para que lo librara de ella (compárese Eclo 2:1; 33:1). Este tipo de conducta aparentemente contradictoria realmente es un fiel reconocimiento de que no hay necesidad de ir buscando pruebas, ya que el discipulado obediente ya se encargará de traerlas; y si bien el origen de las luchas de la vida a menudo sigue siendo inescrutable, los recursos del Padre siempre están disponibles. Tanto si una dificultad es meramente circunstancial como si ha sido deliberadamente enviada por Dios para probarnos o por Satanás para tentarnos, el mejor modo de evaluarla es retrospectivamente. En todo caso, el origen de la tribulación es irrelevante para el resultado final, ya que el Padre nunca manda una prueba imposible (1 Cor 10:13), y la tentación demoníaca nunca tiene por qué ser irresistible (Jn 16:33; Heb 2:18; Sant 1:14; 1 Jn 4:4; 5:4–9). Getsemaní es paradigmático. El comportamiento de los discípulos contrasta con las acciones de Jesús, del mismo modo que su incapacidad para orar presagia su fracaso en el momento de la prueba/tentación (Mc 14:38 par.). Para Jesús, Getsemaní (y su ayuno en el desierto) fue una prueba que soportó pese a que en ambos casos hubo una tentación satánica. Para los discípulos, una oportunidad para crecer en Getsemaní se convirtió en una tentación que no pudieron afrontar pese a que fue Jesús quien les condujo a ella. La fiel resistencia de Jesús también demuestra la forma en que la sexta petición está conectada con la tercera, atando el final de la primera mitad de la oración con el final de la segunda mitad: «Padre, no me dejes caer en la prueba, pero sea hecha tu voluntad y sea yo siempre obediente». Esta clase de oración diaria, de introspección y de conciencia de la situación resultan fundamentales para un discipulado duradero.

4. La oración en los Evangelios.

Valorar cada Evangelio como un logro literario único es una dimensión importante de la interpretación neotestamentaria. Tanto si reflejan diversas tradiciones orales o escritas (e.g., Q), actividad editorial o una combinación de ambas, cada uno de los cuatro Evangelios presenta el tema de la oración de un modo algo distinto. Una adecuada comprensión de la enseñanza del NT exige tanto saber apreciar las dimensiones literarias de cada Evangelio (en vez de armonizarlos en una única narración) y valorar las diferentes maneras en que cada libro presenta al Jesús histórico. Estos dos enfoques no tienen por qué estar en conflicto;

antes bien, pueden arrojarse luz mutuamente.

4.1. Marcos. El Evangelio de Marcos comienza con el *Espíritu Santo descendiendo sobre Jesús mientras una voz celestial declara que es el Hijo único de Dios, que ahora adopta los roles de rey davídico y *siervo isaiano (leyendo Mc 1:11 como una combinación de Gn 22:2; Sal 2:7; Is 42:1 [LXX]). Como Hijo de Dios, Jesús experimenta la dirección del Espíritu (Mc 1:12–13) y el poder para anunciar el reino (Mc 1:14–15, 21–22, 39), llevar a cabo exorcismos (Mc 1:23–28, 32–34, 39) y *sanar a los enfermos (Mc 1:29–31, 40–42). La primera referencia a la oración nos presenta a Jesús levantándose temprano por la mañana para orar (Mc 1:35) y posteriormente indicándoles a sus discípulos cuál es el siguiente paso de su itinerario (Mc 1:38–39). La implicación es que el Hijo de Dios, facultado por el Espíritu, recibe la dirección divina a través de la oración. La segunda referencia de Marcos a la oración (Mc 6:46), inmediatamente después del martirio de Juan (Mc 6:14–29) (y referencias anteriores a la hostilidad [Mc 3:6, 21–22; 6:2–6, 11, 14–29]), reitera que Jesús obedece al Padre a pesar de la oposición. Así, Marcos comienza a desarrollar una cristología compleja: Jesús cumple su misión mediante una combinación de su identidad personal, el poder recibido del Espíritu Santo y la fidelidad en la oración.

Marcos 9:29, el tercer texto sobre la oración, amplía el valor de la oración de Jesús a los discípulos. Aunque ellos también han tenido un gran éxito predicando, echando fuera demonios y sanando (Mc 6:7–13), cuando se enfrentan a un niño poseído por un demonio, sus intentos de sacarlo fracasan porque no han sido capaces de orar (Mc 9:17–29). Aparentemente, se habían olvidado de que el servicio al reino exige una continua dependencia del Padre en oración (Mc 9:29). En otras palabras, todavía no habían hecho suyo el ejemplo personificado en Jesús. Aquí Marcos indica las conexiones entre su *cristología (Jesús como el Hijo que ora) y el buen discipulado (y la categoría teológica de la santificación).

El cuarto texto sobre la oración (Mc 11:17, 24–25) amplía todavía más el papel de los discípulos en el reino. Jesús acusa a los líderes del templo de subvertir las intenciones de Dios de que el santuario fuera una casa de oración para todos (Mc 11:17). En cambio, Jesús designa a sus seguidores como la nueva casa de oración que sustituye al liderazgo apóstata (Mc 11:18) que pronto va a ser destruido por Dios (Mc 11:12–

17, 20–25). La montaña que será movida por las oraciones de los discípulos (Mc 11:23) es el Monte Sion, que ahora representa cualquier obstáculo que se interpone en el camino del reino venidero de Dios. La comunidad de los seguidores orantes de Jesús se convierte en la nueva ubicación de la presencia sagrada del Padre en la tierra, así como en el nuevo centro neurálgico para la expansión de su reino.

Por último, Marcos incluye dos referencias secundarias a la oración, una ética (Mc 12:40) y la otra sobre la oración clamando por la liberación durante el sitio romano contra Jerusalén (Mc 13:18), antes de alcanzar el clímax de su tema de la oración en Getsemaní (Mc 14:32–39). Se yuxtapone a Jesús y los discípulos. Jesús se mantiene obediente en medio de su mayor prueba/tentación por la oración, mientras que sus discípulos se duermen, descuidando su preparación espiritual para la prueba que les espera. De este modo, el tema marcano de la oración presenta a Jesús como el hombre de oración paradigmático que debe emular todo discípulo y, al mismo tiempo, como el agente singular del reino de Dios cuya propia vida de oración era fundamental para su exitosa misión.

4.2. Mateo. Mateo reproduce básicamente los temas de la oración de Marcos al presentar a Jesús como ejemplar y único en su vida de oración. En primer lugar, Jesús ora cuando el martirio de Juan prefigura su propio destino (Mt 14:1–12, 23), dando a entender nuevamente que su persistente fidelidad al Calvario se debe en alguna medida a su comunión con el Padre a través de la oración. Segundo, la comunidad de los discípulos se convertirá en la nueva casa (templo) de oración (Mt 21:12–13, 18–22; cf. Mt 18:15–20). Tercero, Getsemaní sigue siendo paradigmático para el papel de la oración en la perseverancia espiritual (Mt 26:36–46). Mateo también añade textos didácticos que complementan su retrato especial de Jesús como el definitivo profeta como Moisés. Así, Jesús ora con autoridad por los *niños y los bendice (Mt 19:13), e introduce el Padrenuestro (Mt 6:9–13) con mandatos éticos apodícticos: los discípulos oran por sus perseguidores (Mt 5:44); no orarán calculando el reconocimiento público que puedan conseguir (Mt 6:5–6); y oran no para forzar la voluntad de Dios sino más bien para depositar su confianza en la bondad de Dios (Mt 6:7–8).

Y lo más importante es que, como el definitivo profeta como Moisés, Jesús agradece al Padre que responda a sus oraciones (Mt 11:25–27),

revelando así el contenido de las peticiones de Jesús. Este Hijo tiene una relación filial exclusiva con el Padre, en virtud de la cual «todas las cosas le han sido encomendadas a él», incluido su papel como el único revelador del Padre a otros, otra afirmación cristológica crucial. Es por medio de las oraciones de Jesús que a los discípulos les es dado encontrar fe.

4.3. Lucas. El Evangelio de Lucas dice más sobre la oración que ningún otro, compartiendo las perspectivas de Marcos pero con alguna alteración significativa. En primer lugar, los capítulos introductorios de Lucas sirven como una especie de Pentecostés previo, vinculando la obra del Espíritu Santo a las oraciones de los fieles (Lc 1:10, 13; 2:37; cf. Hch 1:8, 14; 2:1–4, 42).

Segundo, Jesús continúa recibiendo la dirección divina a través de la oración (Lc 5:16, reemplazando Mc 1:35 // Lc 4:42); también sigue siendo ejemplar en su obediente devoción en el Monte de los Olivos, a diferencia de los infieles y somnolientos discípulos (Lc 22:39–46). Aquí la edición de Lucas resalta el papel paradigmático de Jesús como el «orador» por excelencia (Crump 1992). Sin embargo, Lucas omite los materiales de Marcos que conectan la oración con el discipulado y en los que Jesús exhorta a los discípulos acerca de la oración y el exorcismo (Mc 9:29; cf. Lc 9:43–44) y maldice la higuera (Mc 11:24–25), y sustituye este símbolo de juicio con el lamento profético de Jesús sobre Jerusalén (Lc 19:41–44). En ambos casos, Lucas reserva las lecciones de Marcos sobre la importancia de la oración para el ministerio en el reino y el estatus de los discípulos como la nueva «casa de oración» de Dios para tratarlos más ampliamente en Hechos.

En tercer lugar, el Jesús lucano enseña ampliamente sobre la ética y la naturaleza de la oración. Las tradiciones de Q sobre orar por los enemigos (Lc 6:28), recitar el Padrenuestro (Lc 11:2–4) y usar la oración como una exhibición pública (Lc 20:47) no necesitan comentario alguno. El material especial de Lucas incluye tres promesas: el Padre (1) siempre está ansioso de recibir las oraciones de su pueblo y nunca considera a ningún suplicante como un «descarado», cualesquiera que sean la petición o las circunstancias (Lc 11:5–10 [en Lc 11:8 la palabra *anaideia*, tradicionalmente traducida como «persistencia», se traduce mejor como «descaro»]); (2) responderá a la oración solamente con cosas buenas (Lc 11:11–13), comenzando con el mejor don de todos, el Espíritu Santo (Lc

11:13; cf. Mt 7:11); (3) escucha la oración la primera vez que se hace, a diferencia del juez injusto que solamente responde ante la repetición (Lc 18:1–5). No obstante, el Padre responde a su tiempo, esperando que los fieles persistan en sus oraciones (incluso cuando aparentemente no son contestadas) hasta el fin de los tiempos (Lc 18:6–8; 21:36). La perseverancia en la oración, que no hay que confundir con la oración repetitiva, aun cuando se sufre, es el signo de la fe que el Hijo del Hombre buscará cuando vuelva (Lc 18:8).

Por último, Lucas desarrolla el tema cristológico de Jesús el intercesor, el piadoso agente de revelación divina del Padre. Así, Jesús ora mientras recibe su comisión bautismal (Lc 3:21), antes de escoger a los Doce (Lc 6:12), antes de la confesión cristológica de Pedro (Lc 9:18), antes de su *transfiguración (Lc 9:28–29) y antes de que los discípulos le pregunten cómo orar (Lc 11:1). La lección de Lucas es que la iluminación espiritual, especialmente la percepción de la verdad de la identidad de Jesús, se hace posible a través de sus oraciones. Los discípulos ejercen la fe como resultado directo de las intercesiones de Jesús (Lc 10:21–22); los discípulos perseveran y superan la acusación satánica solo porque Jesús ora por ellos (Lc 22:31–32). Mientras que otros autores del NT describen a Cristo asumiendo la causa de la intercesión celestial después de su *ascensión y glorificación (Rom 8:34; Heb 7:25; 1 Jn 2:1; cf. Hch 7:54–60), Lucas insiste en que Jesús ya había comenzado su obra como intercesor (celestial) durante su ministerio de humillación aquí en la tierra.

4.4. Juan. El material de Juan sobre la oración amplía el tema cristológico de Jesús el intercesor. Como la Palabra (**logos*) preexistente que se hizo carne (Jn 1:1–18), Jesús viene «en nombre del Padre» (Jn 5:43; 10:25), lo que significa que vive para glorificar a Dios haciendo solamente aquellas cosas que el Padre desea que haga (Jn 5:19–30; cf. Jn 8:49–50; 11:4; 13:31–32; 14:13; 15:8; 17:4; véase también Dt 18:19–20). La resurrección de *Lázaro (Jn 11:1–44) sirve para demostrar que las peticiones de Jesús siempre son respondidas positivamente (Jn 11:21–22, 41–44) porque solo pide de acuerdo con la voluntad de Dios, lo que quiere decir que siempre ora «en el nombre del Padre». La denominada Oración Sacerdotal (Jn 17) presenta a Jesús el intercesor orando por el cumplimiento de la voluntad del Padre en su vida (Jn 17:1–5), las vidas de sus discípulos (Jn 11:6–19) y de todos los futuros creyentes (Jn

11:20–26). Esta obediencia absoluta al Padre es el principio fundamental del discipulado y el centro de atención de la oración de Jesús porque el Padre desea el mismo tipo de relación con cada discípulo que el que el que tiene con el Hijo: ser uno (Jn 17:11, 20–23, 26). Por lo tanto, Jesús «los envía [a los discípulos] al mundo» como el Padre lo ha enviado a él (Jn 17:18; 20:21). Dicho de otro modo, los discípulos son enviados «en el nombre de Jesús» igual que Jesús fue enviado «en el nombre del Padre». Sobre esta base, Jesús garantiza a sus seguidores: «Todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré» (Jn 14:13–14; 15:7–8, 16; 16:23, 26). En otras palabras, Jesús promete una respuesta positiva del Padre a la oración cuando esta se aviene a su voluntad, algo que se dice explícitamente en 1 Juan 5:14: «Y esta es la confianza que tenemos en él, que si pedimos alguna cosa conforme a su voluntad, él nos oye». A su manera, Juan coincide con los sinópticos. El Jesús orante es paradigmático y, a la vez, único. Las intercesiones de Jesús el intercesor hacen posible y ejemplifican las milagrosas posibilidades que tiene a su disposición todo discípulo que intercede «en el nombre de Jesús», en unidad con el Padre y el Hijo.

Véase también DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; FE; AYUNO; ADORACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **S. E. Balentine,** *Prayer in the Hebrew Bible: The Drama of Divine-Human Dialogue* (Mineápolis: Fortress, 1993); **J. H. Charlesworth, M. Harding y M. Kiley,** eds., *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994); **D. Crump,** *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts* (WUNT 2/49; Tubinga: Mohr Siebeck, 1992); ídem, *Knocking on Heaven's Door: A New Testament Theology of Petitionary Prayer* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006); **O. Cullmann,** *Prayer in the New Testament*, trad. J. Bowden (Mineápolis: Fortress, 1995); **S. E. Dowd,** *Prayer, Power, and the Problem of Suffering: Mark 11:22–25 in the Context of Markan Theology* (SBLDS 105; Atlanta: Scholars Press, 1988); ídem, «Toward a Johannine Theology of Prayer», en *Perspectives on John: Method and Interpretation in the Fourth Gospel*, ed. R. B. Sloan y M. C. Parsons (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1993) 317–35; **D. K. Falk,** *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 27; Leiden: E. J. Brill, 1998); **M. Greenberg,** *Biblical Prose Prayer: As a Window to the Popular Religion of Ancient Israel* (Berkeley: University of California Press,

1983); **R. Hammer,** *Entering Jewish Prayer: A Guide to Personal Devotion and the Worship Service* (Nueva York: Schocken, 1994); **F. Heiler,** *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* (Londres: Oxford University Press, 1932); **J. Heinemann,** *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns* (SJ 9; Berlín: de Gruyter, 1977); **D. Instone-Brewer,** *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament*, 1: *Prayer and Agriculture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004); **J. Jeremias,** *The Prayers of Jesus* (Londres: SCM, 1976); **M. Kiley et al.,** eds., *Prayer from Alexander to Constantine: A Critical Anthology* (Londres: Routledge, 1997); **R. N. Longenecker,** ed., *Into God's Presence: Prayer in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); **P. D. Miller,** *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer* (Mineápolis: Fortress, 1994); **S. Pulleyn,** *Prayer in Greek Religion* (OCM; Nueva York: Oxford University Press, 1997); **S. C. Reif,** *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); **E. P. Sanders,** *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity Press International, 1992); **E. Schuller,** «The Psalm of 4Q372 1 within the Context of Second Temple Prayer», *CBQ* 52 (1992) 67–79; **K. Snodgrass,** «*Anaideia* and the Friend at Midnight», *JBL* 116 (1997) 505–13; **A. Steinsaltz,** *A Guide to Jewish Prayer* (Nueva York: Schocken, 2000); **M. M. Thompson,** «Intercession in the Johannine Community:1 John 5:16 in the Context of the Gospel and the Epistles of John», en *Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in Honor of Ralph P. Martin*, ed. M. J. Wilkins y T. Paige (JSNTSup 87; Sheffield: JSOT Press, 1992) 225–245; **R. A. Werline,** *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution* (SBLEJL 13; Atlanta: Scholars Press, 1998).

D. M. Crump

ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL

Un campo cada vez más amplio de la investigación contemporánea sobre los Evangelios se ocupa de la aplicación de estudios interdisciplinarios sobre oralidad a la tradición primitiva sobre Jesús y la tradición evangélica, tanto oral como escrita. Este nuevo campo de estudio de los Evangelios tiene implicaciones potenciales para asuntos importantes, tales como la fiabilidad histórica de la antigua tradición evangélica, la correcta interpretación de los propios Evangelios y el infame *problema

sinóptico. El grueso de este artículo se divide en tres secciones principales. Primero se ofrece una panorámica de la historia de la investigación de la transmisión de la antigua tradición oral sobre Jesús. Seguidamente se consideran dos áreas del debate contemporáneo que guardan relación con la tradición oral sobre Jesús. Por último, se analiza la naturaleza «oral» de los Evangelios escritos. Aquí, tras el repaso a algunos de los rasgos más o menos orales de los propios Evangelios, se consideran las implicaciones para unos cuantos métodos estándar de investigación de los Evangelios. Antes conviene decir alguna cosa sobre una cuestión importante que surge durante el estudio de la oralidad.

Uno de los problemas persistentes para los estudios sobre oralidad tiene que ver con el hecho de que el término *oral* ha llegado a poseer un campo semántico amplio. Debemos tener claro y mantener separados dos usos distintos del término *oral*. En primer lugar, *oral* se puede utilizar para identificar el medio o modo oral: esto es, actos de comunicación hablados. En segundo lugar, *oral* se puede emplear para identificar un registro o concepción oral: esto es, un estilo de comunicación que suele estar muy pegado al contexto y que habitualmente se caracteriza por cosas como el tono informal, los recursos mnemotécnicos y unos parámetros de precisión relativamente flexibles. En cambio, el registro literario depende relativamente poco del contexto y normalmente se relaciona con un tono más formal y unos estándares de mayor precisión, etcétera (Tannen; Eddy y Boyd, 351–54).

Aquí hay que hacer notar dos cosas importantes. Primero, en relación con el medio y el registro, lo oral y lo escrito/literario pueden influir el uno sobre el otro e interactuar entre sí en diversas maneras y grados (en contra de la teoría de la «Gran División», sobre la que se trata en el apartado 1.3.1). Por ejemplo, con respecto al registro lingüístico, un acto de comunicación puede tener un carácter más o menos oral o literario. Segundo, el medio y el registro (o la concepción) son fenómenos independientes. Esto quiere decir que un acto de comunicación oral (i.e., medio oral) puede ser predominantemente oral o literario en relación con el registro. De igual modo, un texto escrito se puede componer con un registro más o menos oral. De hecho, como tendremos ocasión de ver, esta es precisamente la situación con la que nos encontramos en el caso de los Evangelios escritos, sobre todo en Marcos. Baste decir que si bien está justificado el uso continuado de los términos *oral* y *oralidad*, ello no

quiere decir que estén exentos de complejidades y problemas y que deban utilizarse con claridad y matizándolos (Finnegan, 212–13; Rodriguez).

1. Transmisión oral de la primitiva tradición sobre Jesús: historia de la investigación
2. Dos debates actuales
3. Oralidad y Evangelios

1. Transmisión oral de la primitiva tradición sobre Jesús: historia de la investigación.

La importancia de la transmisión oral para la primitiva tradición evangélica radica en un hecho sobre el propio Jesús: en lugar de textos escritos, él dejó a sus seguidores enseñanzas habladas que posteriormente fueron puestas por escrito por otros. Los Evangelios presentan sistemáticamente a Jesús como un maestro itinerante que anuncia el *reino de Dios de palabra y hecho. Para la mayor parte del movimiento cristiano primitivo, tal como queda reflejado tanto dentro como fuera del NT, la transmisión oral de las tradiciones sobre Jesús jugaron un papel importante (véase, e.g., 1 Cor 15:3–7; la famosa afirmación de Papías en Eusebio, *Hist. eccl.* 3.39.3–4). En los Evangelios se pueden detectar restos del estilo de enseñanza oral de Jesús en sus aforismos (e.g., Mc 8:35; 10:31) y *parábolas (e.g., Mc 4:1–9, 26–32; Mt 13:24–30, 44–46). Las múltiples versiones de enseñanzas similares que aparecen en los Evangelios (e.g., Mt 12:28; Lc 11:20) reflejan la realidad de un maestro itinerante en un entorno dominado por la oralidad. Dicho de manera sencilla, Jesús habría pronunciado las mismas enseñanzas básicas en una serie de contextos, lo que de forma natural habría producido toda una serie de representaciones distintas del mismo material en función de la audiencia.

Desde los comienzos de los estudios bíblicos modernos, los expertos eran conscientes de que la tradición oral había desempeñado algún papel (e.g., Richard Simon [1638–1712]). Uno de los primeros en llamar seriamente la atención sobre la importancia de la primitiva tradición oral sobre Jesús fue J. G. von Herder a finales del siglo XVIII. A pesar de ese conocimiento general, los biblistas a lo largo del siglo XIX continuaron centrando prácticamente toda su atención en lo que tenía a mano: textos escritos.

1.1. La crítica de las formas y el modelo bultmanniano. Fue con el surgimiento de la *crítica de las formas a principios del siglo XX cuando finalmente se le prestó una atención significativa a la cuestión de la transmisión oral de la primitiva tradición evangélica. Siguiendo la estela de la obra crítico-formal de H. Gunkel sobre Génesis, una serie de especialistas en NT (e.g., K. Schmidt, M. Dibelius, R. Bultmann, M. Albertz, V. Taylor) comenzaron a identificar e investigar las diversas formas literarias en los Evangelios. Además, los críticos de las formas solían tratar de determinar la «situación vital» (*Sitz im Leben*) dentro de la cual se había desarrollado cada una de las formas. Con el tiempo, la obra de Bultmann se convirtió en el enfoque crítico-formal dominante sobre los Evangelios. Este autor sacó sus conclusiones sobre la dinámica del desarrollo de la primitiva tradición oral sobre Jesús fundamentalmente estableciendo analogías basadas en la dinámica de la teoría de las dos fuentes (i.e., el modo en que Mateo y Lucas presumiblemente había utilizado y desarrollado Marcos y *Q) y de lo que, en aquella época, se creía que eran las tendencias transculturales habituales («leyes» orales) derivadas a partir del análisis de tradiciones folclóricas (la mayoría de ellas europeas). Aquí se dio por sentado que el primitivo movimiento de Jesús (1) prácticamente no contaba con textos escritos anteriores a los Evangelios y Q; (2) no mostró un verdadero interés en los detalles biográficos e históricos concretos de la vida de Jesús, y por consiguiente ningún interés en preservar la información de los testigos oculares; (3) no tenía conocimiento de un marco narrativo coherente y más general de la vida de Jesús hasta su creación *de novo* por parte de Marcos; y (4) estaba abierto a inventarse dichos de Jesús e historias sobre su vida que a menudo derivaban de pronunciamientos del Cristo resucitado inspirados proféticamente cuando las necesidades de la comunidad así lo demandaban. Naturalmente, estas conclusiones llevaron a una visión muy escéptica de la fiabilidad histórica de la tradición oral sobre Jesús y de los Evangelios mismos. Lamentablemente, tanto los métodos como las suposiciones previas del enfoque bultmanniano sobre la transmisión oral se apoyaban muchísimo en textos escritos, suposiciones muy literarias y datos limitados (e.g., muy poco trabajo de campo real) sobre la naturaleza de la propia transmisión oral.

1.2. Birger Gerhardsson y la «Escuela escandinava». B.

Gerhardsson, en su obra *Memory and Manuscript* [Memoria y manuscrito] (1961), ofreció un modelo significativamente distinto de la tradición oral sobre Jesús. Precedido por décadas de interés en la tradición oral entre otros especialistas escandinavos, Gerhardsson propuso que el proceso de la transmisión oral ejemplificada por la dinámica de «escuela» del judaísmo *rabínico posterior proporcionaba el mejor modelo comparativo mediante el cual comprender la primitiva tradición oral sobre Jesús. Aquí, la estricta memorización de la tradición dentro del contexto de la relación entre un maestro y su discípulo permitía el posterior uso flexible y dependiente de la situación de esa tradición por parte del discípulo. Gerhardsson cuestionó algunas de las suposiciones predominantes del enfoque bultmanniano. Los discípulos, como testigos oculares que eran, formaban un vínculo natural entre Jesús y la época en que se escribieron los Evangelios a través de la tradición oral memorizada. Con este modelo, uno podía imaginarse fácilmente una tradición oral estable que proporcionaba una base histórica generalmente fiable del material que finalmente se registró en los Evangelios.

Las reacciones al modelo de Gerhardsson fueron rápidas y polarizadas. Muchos biblistas conservadores se sintieron atraídos por este modelo como una forma de demostrar la estabilidad y fiabilidad de la tradición sobre Jesús. Sin embargo, aquellos que estaban influidos por el enfoque bultmanniano rápidamente acusaron a Gerhardsson de «anacronismo», afirmando que estaba retrotrayendo de manera ilegítima un fenómeno rabínico posterior al mundo del primitivo movimiento de Jesús anterior al año 70. Una segunda acusación era que el modelo de Gerhardsson simplemente no encajaba con la evidencia de los propios Evangelios. En concreto, basándose en la suposición de la teoría de las dos fuentes, los críticos sostuvieron que el uso de Marcos y Q por Mateo y Lucas había sido muy flexible y creativo, y que por tanto no reflejaba un modelo de estricta memorización. En publicaciones posteriores Gerhardsson respondió a sus críticos aclarando y matizando su modelo. Otros han adoptado y desarrollado este modelo de la «Escuela escandinava», incluido R. Riesner, que hizo hincapié en la transmisión estable de la tradición dentro de entornos más populares del judaísmo antiguo, como los hogares, las escuelas y las sinagogas (véase también Byrskog).

1.3. Estudios contemporáneos interdisciplinarios sobre la oralidad. Pese a sus diferencias, tanto Bultmann como Gerhardsson compartieron una misma orientación metodológica: ambos dependían fundamentalmente de datos procedentes de textos escritos para teorizar sobre la transmisión oral. Sin embargo, con el auge actual de los estudios interdisciplinarios sobre oralidad, una amplia serie de investigaciones basadas en estudios de campo sobre tradición o historia oral viviente han aportado una base nueva sobre la que reimaginar la primitiva tradición oral sobre Jesús.

1.3.1. La teoría (oral formular) de Parry-Lord. Irónicamente, durante la época en que el modelo de Bultmann de la transmisión oral se estaba afianzando como enfoque predominante entre los investigadores de los Evangelios, el experto en Homero M. Parry, junto con su discípulos más conocido, A. Lord, estaba iniciando una revolución al llevar a cabo un estudio de campo que marcaría el inicio de la disciplina de los estudios sobre oralidad contemporáneos. A mediados de la década de 1930, estos dos autores registraron y analizaron actuaciones en directo de cantantes serbocroatas de tradición oral. Debido a la inesperada muerte de Parry, la publicación de gran parte de su trabajo se retrasó hasta 1960, fecha en que se publicó el famoso libro de Lord *The Singer of Tales* [El cantante de cuentos]. La teoría «oral formular», como así se la llamó, que inicialmente pretendía explicar fenómenos relacionados con las epopeyas de Homero, fue aplicada rápidamente por otros autores a una amplia variedad de tradiciones orales. La teoría se basa en la convicción de que quienes representan la tradición oral en forma de canción no memorizan estrictamente sus composiciones antes de la actuación. Más bien, recrean la composición nuevamente con cada una de las sucesivas representaciones, aunque siempre haciendo uso del amplio abanico de frases hechas («fórmulas») que tienen a su disposición dentro de la tradición representativa compartida por la comunidad.

La importancia del trabajo de Parry y Lord difícilmente se puede exagerar. Por primera vez y de forma sistemática un caso real de tradición oral viva cuidadosamente analizada se convertía en la base de una teoría académica de la transmisión oral. No obstante, se produjeron algunos efectos desafortunados después de su éxito, tres de los cuales llegarían a influir en las evaluaciones de la tradición oral sobre Jesús. En primer lugar, la obra de Lord sirvió para fomentar lo que se ha llegado a

conocer como la teoría de la «Gran División», que considera la oralidad y la escritura como «contradictorias y mutuamente excluyentes» (Lord 1960, 129). Esta suposición, aunque comprensible como reacción a la larga prevalencia de las teorías sobre la tradición oral basadas en la escritura, sirvió para crear una división prácticamente insuperable entre lo «oral» y lo «escrito/literario» que ha venido acosando al campo de los estudios sobre oralidad desde entonces, oscureciendo así las múltiples y variadas maneras en que estos dos medios/registros pueden interactuar de forma creativa. Segundo, muchos de los primeros partidarios de la teoría de Parry-Lord supusieron que sus principios se podían generalizar a todos los casos de tradición oral sin distinción de culturas y géneros. Estudios de campo posteriores han demostrado la importancia de la cultura y el género en relación con la dinámica de la transmisión oral. Por último (como caso concreto del problema de la «generalización»), la teoría de Parry-Lord promovió la idea generalizada de que la tradición oral y la memorización son intrínsecamente incompatibles. Sin embargo, basándonos en toda una serie de estudios de campo posteriores, sabemos que un gran número de culturas en las que predomina el componente oral contienen géneros orales que implican un importante, y en ocasiones estricto, grado de memorización (e.g., Sowayan, 110–22). Tomándose este tipo de críticas muy en serio, varios eruditos inspirados por el enfoque de Parry-Lord han modificado el modelo para evitar estos problemas y abarcar una panoplia más amplia de fenómenos orales. Entre ellos cabe reseñar a J. Foley (Foley 1991; 2002), que se ha convertido en un valioso compañero de conversación para los especialistas en los Evangelios que investigan la tradición oral sobre Jesús (e.g., Foley 2006).

1.3.2. El interdisciplinario «giro a la oralidad». Como consecuencia de la revolución de Parry-Lord, el estudio de la tradición/transmisión oral comenzó a florecer en el seno de varias disciplinas. En los años 60 del siglo pasado, especialistas como E. Havelock, J. Goody, M. McLuhan y W. Ong (representando disciplinas que iban desde los estudios clásicos a la lingüística, pasando por la antropología) hicieron que avanzara la conversación oralidad-alfabetización. De manera intencionada o no, a la hora de distinguir entre los modos de comunicación oral y escrita y sus diversos efectos, la obra de estos autores sirvió para reforzar la ya mencionada mentalidad de la «Gran División». Esta descripción de la

oposición intrínseca entre lo oral y lo escrito, mediante el uso de una serie de binarios mutuamente excluyentes, continúa fascinando a determinados sectores de los estudios sobre oralidad hoy en día (para una elaboración más amplia del tema, véase Foley 2002, 26, 36–40; Finnegan, 187–89, 220–21; Carr, 6–8).

Varias son las disciplinas que han contribuido con análisis significativos al modo en que se produce la transmisión oral. En este sentido, entre las voces más destacadas desde el campo de la historiografía africana se encuentran R. Finnegan y J. Vansina. La obra de este último, *Oral Tradition as History* [Tradición oral como historia] (1985), basada en un importante trabajo de campo, sirvió como guía de referencia sobre el uso de fuentes orales en la reconstrucción histórica. En las áreas de la antropología, la etnografía y los estudios del folclore, el «giro hacia la representación» que se produjo a mediados de siglo hizo que la atención pasara de los textos escritos transcritos al campo de la representación oral creativa en sí. El movimiento de la «historia oral» también ha dejado su marca en la investigación tanto del método como de la práctica del uso de articulaciones orales de memoria autobiográfica en la reconstrucción del pasado. Siguiendo la línea de los famosos estudios de F. Bartlett sobre la memoria humana a principios del siglo XX, la psicología contemporánea ha continuado investigando la naturaleza y fidelidad de la memoria autobiográfica. En un trabajo pionero publicado en 1995, D. Rubin llevó las cosas un paso más allá al aplicar su profunda familiaridad con los estudios sobre la memoria basados en la psicología a la cuestión de cómo opera la memoria en el contexto de la tradición. Por último, a partir del trabajo anterior de M. Halbwachs sobre la memoria colectiva, los teóricos contemporáneos de la memoria social están arrojando luz sobre la dinámica mediante la cual se van conformando las memorias individuales (de las que naturalmente dependen las tradiciones orales) debido a las presiones de la memoria colectiva de una comunidad.

La aparición de las sensibilidades posmodernas dentro del mundo académico occidental ha venido acompañada de un prejuicio ideológico interdisciplinario hacia el flujo y la fluidez. Esto se ha reflejado en el área de los estudios sobre oralidad en el excesivo énfasis en la inestabilidad y maleabilidad intrínsecas de la oralidad, rasgos que se consideran que ofrecen una forma de emanciparse de las opresivas

restricciones e inflexibilidad de lo escrito. No obstante, esta reacción exagerada a lo moderno/literario está comenzando a reequilibrarse en muchos sectores a medida que más eruditos analizan la gama completa de posibilidades de la oralidad, incluida su notable capacidad para conservar la tradición a la vez que la reproduce de forma creativa (Barber, 67–102).

1.4. El descubrimiento de Werner Kelber. A finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 aparecieron importantes objeciones al modelo bultmanniano de la tradición sobre Jesús que se mostraban sensibles al hecho de la oralidad. Pero fue la publicación en 1983 de la obra emblemática de Werner Kelber *The Oral and the Written Gospel* [El Evangelio oral y escrito] la que ofreció el primer análisis extenso de los Evangelios a la luz de los estudios interdisciplinarios sobre oralidad. En este estudio Kelber comienza presentando los dos modelos rivales propuestos por Bultmann y Gerhardsson. Seguidamente explica una tercera opción, que toma en serio el contexto predominantemente oral del mundo del siglo I dentro del cual nació el cristianismo primitivo. Basándose en expertos como Parry y Lord, Havelock, Goody y especialmente Ong, Kelber demuestra las formas en que los modelos anteriores de la tradición oral sobre Jesús habían permanecido involuntariamente atrapados en las suposiciones de textos escritos impresos y una elevada tasa de alfabetización, propia del mundo moderno posterior a Gutenberg. Con este libro Kelber le prestó un asombroso servicio a los estudios académicos sobre los Evangelios, tanto porque lo abrió al campo de los estudios interdisciplinarios sobre oralidad como porque lo llamó a ser consciente de sus propios prejuicios en cuanto a medios.

No obstante, la obra de Kelber naturalmente reflejó algunas de las debilidades del estado que tenía entonces la disciplina. Por ejemplo, Kelber adoptó un enfoque excesivamente estricto de la «Gran División» que le hizo tender a enfrentar lo «oral» a lo «escrito». Siguiendo a Ong, Kelber identificó de manera decisiva lo «oral» con la libertad, la realidad, el potencial creativo y, en última instancia, con la «vida» misma. En cambio, la palabra «escrita» se identificó con la ausencia, lo ilusorio, la supresión e, inevitablemente, la «muerte» (Kelber, 158, 185). Así, desde el punto de vista de Kelber, los Evangelios escritos básicamente representan el intento de domesticar, controlar y suprimir la fluidez de

la tradición oral sobre Jesús. Visto a posteriori, este constructo ideológico de lo «oral» frente a lo «escrito» representa tanto una generalización empíricamente falsa como una inútil idealización de la «oralidad» (Byrskog, 128–29; Floyd). Sin embargo, a pesar de sus defectos, el libro de Kelber dio inicio a una conversación entre los estudios académicos sobre los Evangelios y los estudios sobre oralidad que debería haberse producido mucho antes.

2. Dos debates actuales.

Desde la provocadora invitación de Kelber, un grupo relativamente pequeño pero creciente de especialistas en los Evangelios ha entrado en diálogo con los estudios sobre oralidad. A medida que la conversación continúa desarrollándose han salido a la superficie varias cuestiones y debates. Aquí consideraremos dos de ellos.

2.1. Naturaleza y extensión del alfabetismo en la Antigüedad. Uno de los puntos que se discute es el relacionado con la naturaleza y extensión del alfabetismo en la Palestina del siglo I y su entorno, y por tanto dentro del primitivo movimiento de Jesús. Una suposición habitual de la crítica de las formas clásica es que prácticamente no existía la escritura en los primeros años del movimiento de Jesús. Esta conjetura ha recibido el apoyo en años recientes de varios estudios que sostienen que existía una tasa relativamente baja de alfabetismo en el mundo mediterráneo en general y en la Palestina grecorromana en particular (Harris; Hezser). Por consiguiente, para muchos especialistas contemporáneos de la primitiva tradición oral sobre Jesús, se ha convertido prácticamente en un axioma que había poco o nulo alfabetismo o presencia de la escritura en las primeras décadas del movimiento de Jesús (e.g., Horsley y Draper, 125–27; véase también Keith). Otros, sin embargo, han cuestionado esta línea de argumentación basándose en motivos metodológicos o de evidencias (e.g., Macdonald; Millard; Riesner). Aquí hay que tener en cuenta importantes consideraciones, entre ellas el complejo espectro de «alfabetismos» existente en el mundo antiguo, la impresionante cantidad de escritos hallados en Qumrán, la influencia de una mentalidad de la «Gran División» sobre ciertos argumentos en contra del alfabetismo y el peligro de dejar que los argumentos apriorísticos y deductivos sobre el alfabetismo anulen las pruebas literarias/epigráficas procedentes del

mundo antiguo. No obstante, con independencia de los niveles reales de alfabetismo, la orientación oral/aural tanto de los libros como de la lectura en el mundo antiguo (sobre esto, véase el apartado 3.1) garantizaba un acceso amplio a materiales escritos a lo largo de todo el continuo del alfabetismo.

2.2. El debate sobre la fiabilidad histórica. Una cuestión que siempre rodea al estudio de la primitiva tradición oral sobre Jesús se centra en las implicaciones de la fiabilidad histórica de la tradición sobre Jesús que encontramos en los Evangelios. Para Bultmann y sus seguidores, el período de la transmisión oral se considera como algo intrínsecamente inestable, tan sumamente empapado en la invención de leyendas y mitos que prácticamente se convierte en una cortina impenetrable que separa al Jesús de los Evangelios del Jesús de la historia. Esta distorsión truncada de la dinámica de la transmisión oral todavía siguen manteniéndola ciegamente muchos especialistas en NT, de modo que la dinámica que opera dentro de la primitiva tradición oral sobre Jesús se ha comparado con fenómenos modernos como el «juego del teléfono» o las leyendas sobre ovnis en Roswell. En el otro lado del espectro, el modelo de Gerhardsson sugiere un cuadro relativamente estable de tradición oral y por tanto apunta hacia un grado importante de continuidad histórica entre Jesús y los Evangelios. Sin embargo, depende predominantemente de un único punto de comparación —la tradición rabínica— cuya dinámica conocemos únicamente a través de textos escritos de épocas posteriores. El modelo de Kelber proporciona una importante tercera alternativa. Ahora bien, aunque observa de vez en cuando la capacidad de retención de la transmisión oral, la mayor parte del tiempo Kelber (y en esto no se diferencia mucho de Bultmann) hace hincapié en la naturaleza extremadamente fluida y maleable de la tradición oral sobre Jesús.

En la década de los 90 K. Bailey ofreció un enfoque distinto de las cosas. Basándose en sus experiencias de la transmisión oral dentro de la cultura contemporánea de Oriente Medio, Bailey propone que entre los extremos de los modelos de Bultmann, «informalmente no controlada», y el de Gerhardsson, «formalmente controlada», hay un modelo más: la transmisión oral «informalmente controlada». Aquí, una clave del control informal de la tradición oral es la reunión regular de la comunidad con el objeto de representar y preservar la tradición compartida. Tras haber

sido testigo él mismo de este tipo de reuniones, Bailey observa que la propia comunidad funciona como un custodio informal de la tradición al corregir verbalmente a un orador en medio de la representación siempre que se vulneran las normas de fidelidad a la tradición compartidas por la comunidad. El argumento de Bailey es que el equilibro entre estabilidad y flexibilidad que hallamos en los Evangelios sinópticos refleja este mismo tipo de modelo «informalmente controlado» y por tanto es una prueba de la significativa continuidad histórica que se remonta a Jesús. Como era fácil de prever, las reacciones al modelo de Bailey han sido diversas. Algunos especialistas, como J. D. G. Dunn y N. T. Wright, han aceptado en su mayoría el enfoque de Bailey. Otros, sin embargo, han planteado preguntas críticas sobre el modelo (e.g., Weeden).

Más recientemente, R. Bauckham ha propuesto otro modelo para la primitiva tradición oral sobre Jesús, en el que sugiere un importante grado de continuidad histórica entre Jesús y los Evangelios. A partir del trabajo anterior de S. Byrskog sobre el testimonio de los testigos oculares (o «autopsia») en el contexto de la antigua historia oral, Bauckham propone que los Evangelios están basados en el testimonio de testigos oculares que fue preservado autoritativamente por aquellos que habían andado con Jesús. De manera similar a Gerhardsson, la propuesta de Bauckham insinúa un modelo de tradición oral formalmente controlada, que sin embargo pretende dejar lugar a una mayor flexibilidad. El modelo de Bauckham sirve para resaltar una importante observación en cuanto a la dinámica de la tradición oral: no solo debemos considerar los continuos «formalmente-informalmente» y «controlada-no controlada», sino también el continuo «estabilidad-flexibilidad», que es una tercera variable independiente (Bauckham, 257–60).

Cada uno de estos autores, Gerhardsson, Bailey y Bauckham, ha propuesto un modelo de transmisión oral de la tradición sobre Jesús que cuestiona el escepticismo histórico que reflejan amplios sectores de la investigación sobre los Evangelios que todavía opera bajo la sombra de Bultmann. Hay otra serie de hallazgos dentro de los estudios sobre oralidad contemporáneos que también pueden servir como correctivos en este sentido (para un análisis más detallado, véase Eddy y Boyd, caps. 6–7). Aquí consideraremos cuatro ejemplos.

Primero, la crítica de las formas clásica supuso que los relatos orales eran, por naturaleza, relativamente breves y unidades independientes de

tradición. Así, como el primero en escribir un Evangelio, Marcos también fue considerado como pionero en imaginar y crear un marco narrativo evangélico extenso. Sin embargo, atendiendo a la amplitud de los datos basados en trabajos sobre el terreno, ahora sabemos que relatos orales extensos, muchos de ellos más largos que nuestros Evangelios, se encuentran en diversas culturas donde predomina la oralidad (véase, e.g., Honko). Hay buenas razones para suponer que la extensa narración de Marcos, e incluso el material de Q (véase Hultgren), tienen sus raíces en una anterior matriz narrativa de la vida de Jesús, que habría operado de acuerdo con la dinámica habitual de la transmisión oral (sobre esto, véase el apartado 3.1).

Segundo, avances recientes en nuestra comprensión de la dinámica de la transmisión oral dentro de culturas en las que predomina la oralidad y el aspecto comunitario apuntan a la probabilidad de una primitiva tradición oral sobre Jesús generalmente estable. El fenómeno de la «referencialidad tradicional» en el seno de las culturas predominantemente orales es un buen ejemplo (Foley 1991, 6–13; cf. Foley 2002, 59–65, 130–33). Brevemente, en contextos predominantemente orales surgen ejemplos de transmisión o representación oral que, a través de un registro oral metonímicamente rico perfeccionado para un uso económico del lenguaje, se refieren constantemente al acervo general de la tradición del que ya están impregnados en todo momento los miembros de la comunidad. De esta forma, la representación de las tradiciones orales compartidas por la comunidad no tiene que ver principalmente con la transmisión de nueva información (salvo para los jóvenes o los no iniciados); antes bien, se trata de «activar» —es decir, rememorar conjuntamente y volver a experimentar juntos a través de reelaboraciones nuevas y creativas— el conocimiento comunitario ya compartido (Bakker; véase también el concepto de «texto mental» en Honko, 92–99). Resulta que elementos de los modelos de Bailey y Bauckham se suelen encontrar en las distintas culturas. La propuesta de Bauckham de que transmisores individuales son clave para la preservación de las tradición comunitaria queda reflejada en el reconocimiento general dentro de las culturas predominantemente orales de lo que J. Niles ha denominado «portadores sólidos de tradición»: individuos de confianza que son reconocidos como fieles retenedores y transmisores de la tradición de la comunidad (Niles,

173–93). Tal como propone Bailey, y así han demostrado una amplia variedad de estudios de campo, la propia audiencia comunitaria habitualmente funciona como custodio de la tradición, participando activamente, monitorizando y corrigiendo cualquier representación particular (Foley 2002, 83–84; Honko, 197; Sowayan, 111, 125). Dentro de este tipo de contextos, aunque cada nueva representación va acompañada de una cierta flexibilidad, la estabilidad general de la tradición se mantiene. El equilibro entre estabilidad y flexibilidad que va vigilando la comunidad varía dependiendo del género, lo que nos lleva a la siguiente consideración.

Tercero, el escepticismo histórico hacia la tradición oral sobre Jesús fomentada por Bultmann se basó en gran medida en modelos de transmisión oral de cuentos, incluidos géneros de entretenimiento oral, que fueron aplicados a los Evangelios. Este es un caso clásico de insensibilidad a los géneros que se sabe que influye sobre determinados enfoques de la oralidad. Toda una serie de estudios sobre trabajos de campo ha demostrado que diferentes géneros en distintas culturas reflejan diversos puntos a lo largo del continuo formado por el binomio estabilidad-flexibilidad. Las tradiciones sagradas que contienen valores que dan forma a la identidad o la tradición religiosa se encuentran habitualmente entre las formas de transmisión que se manejan con mayor cuidado y más se vigilan dentro de una comunidad predominantemente oral (e.g., Sowayan, 123–24). En cambio, los géneros narrativos de entretenimiento, tienden a ser transmitidos de forma más flexible. Esto sugiere que la primitiva tradición oral sobre Jesús se habría manejado de modo más cuidadoso y estable de lo que el modelo crítico-formal bultmanniano ha imaginado.

Cuarto, la mayoría de investigadores de los Evangelios que se muestran escépticos ante el valor histórico de la tradición oral sobre Jesús no se ha tomado seriamente el relativamente breve espacio de tiempo transcurrido entre Jesús y la escritura de los Evangelios. Numerosos estudios sobre trabajos de campo han indicado que la transmisión oral de acontecimientos históricos a lo largo de una sola generación, más o menos, es considerablemente más estable, y por tanto más fiable, que aquellas que se han transmitido a lo largo de períodos más largos. De hecho, técnicamente hablando, el lapso de unas pocas décadas entre Jesús y los Evangelios convierte a la primitiva tradición

oral sobre Jesús que los conecta en un fenómeno de «historia oral» más que de «tradición oral» (Vansina, 12–13).

3. Oralidad y Evangelios.

3.1. La naturaleza de los textos escritos con una orientación oral. Como han demostrado una amplia variedad de estudios, los textos escritos con una orientación oral generalmente operan de manera bastante diferente a la de sus equivalentes textos literarios impresos. El mundo mediterráneo anterior a la época de Gutenberg era predominantemente oral, tanto que a las personas alfabetizadas y acostumbradas a los libros les resulta difícil de imaginar. Los textos escritos y las inscripciones públicas estaban presentes, pero factores tales como la tasa de alfabetismo, el coste y la disponibilidad de los libros y las prácticas mismas de la lectura y escritura antiguas servían para promover una orientación cultural oral-auditiva que conformaba profundamente la naturaleza de los textos escritos. Para empezar, la mayoría de los libros (tanto si en realidad fueron escritos por el autor como por un escriba) fueron compuestos mediante dictado; esto es, literalmente comenzaron su vida como palabra hablada. Además, la lectura de libros, fuera de manera individual o, más habitualmente, de forma colectiva en el contexto de un grupo, se hacía normalmente en voz alta, un fenómeno prácticamente obligado por el hecho de que los textos antiguos se escribían mediante el sistema de *scripta continua* (i.e., una escritura fluida —que recuerda al propio discurso oral— sin espacios entre las palabras, puntuación o distinción entre mayúsculas y minúsculas). En un entorno predominantemente oral, lo habitual era que el objetivo de la lectura fuera que el contenido quedara impreso en la mente del lector para que lo internalizara y lo pudiera recordar en un futuro de una manera versátil, independiente del texto escrito en sí (Carr, 177–81; Macdonald, 68–71). Así que la meta habitual de la educación o de la representación de la lectura en el mundo antiguo era la memorización de la proposición o acto ilocutivo del tema esencial y no necesariamente del enunciado literal (Carr; Small). Las lecturas públicas eran habituales. Dado que una lectura espontánea vocalizada del estilo de la *scripta continua* habría resultado muy difícil, normalmente un lector que supiera leer y escribir memorizaría primero lo esencial del texto en preparación para la representación pública (Carr, 4–5).

Posteriormente, el lector leería/representaría el texto escrito a las personas allí reunidas. De este modo, todos los miembros de una comunidad, supieran leer y escribir o no, podían acceder al contenido de los textos escritos. Y así, tanto en su composición como en su recepción, los antiguos textos escritos eran también fenómenos orales (hablados) y auditivos (oídos). No es sorprendente, pues, encontrar que los textos antiguos típicamente se componían en un registro oral y por tanto compartían una serie de rasgos comúnmente asociados con la transmisión oral (e.g., referencialidad tradicional, recursos mnemotécnicos y estructurales, etc.). Sustancialmente, los textos escritos antiguos con una orientación oral servían a modo de referencias inscritas para futuras reoralizaciones de la tradición de la cual habían surgido.

3.2. La naturaleza «más o menos oral» de los Evangelios. Hace ya años que la investigación de los Evangelios ha estado dominada por la suposición errónea de que puesto que los Evangelios son textos escritos, generalmente funcionan de manera parecida a los textos impresos de la época actual. Este ha sido el caso tanto del paradigma de la crítica histórica tradicional como de los enfoques de la crítica literaria más posmoderna. Con el surgimiento de los estudios sobre los Evangelios que muestran una sensibilidad especial por la oralidad, algunos autores (e.g., los primeros trabajos de Kelber) han reaccionado exageradamente a esta suposición adoptando la perspectiva contraria, e igualmente equivocada, de la «Gran División», que afirma que dado que los Evangelios son textos escritos, contrastan con la oralidad y por consiguiente con la tradición oral sobre Jesús. Pero una vez que dejamos atrás estos puntos de vista extremos, se abre un camino para interpretar los Evangelios como textos escritos antiguos con una orientación oral que surgen de un contexto predominantemente oral del que derivan su significado y, a la vez, por su propio diseño original, retornan a él (Eddy y Boyd, 350–60).

En cuanto a la composición, da la sensación de que cada uno de los cuatro Evangelios se encuentra en algún punto del continuo que va desde la transcripción directa de una representación oral concreta a una obra «literaria» con raíces en la tradición oral sobre Jesús. Dónde, exactamente, debería situarse cada uno de ellos a lo largo de este continuo es objeto de debate. Siguiendo el patrón general de los textos antiguos, es bastante probable que los Evangelios se produjeran mediante dictado. También es evidente que fueron escritos para ser

escuchados. El propio NT afirma que tanto los textos sagrados como las cartas se solían leer en voz alta en el marco de las congregaciones (e.g., Lc 4:16; Hch 13:27; 15:21, 30–31; 2 Cor 1:13; 3:14–15; Col 4:16; 1 Tes 5:27; 1 Tim 4:13; Ap 1:3), como dicen otros escritos cristianos primitivos (e.g., *2 Clem.* 19:1; Justino Mártir, *1 Apol.* 67.3). En varios textos neotestamentarios (e.g., Mt 24:15; Mc 13:14; Ap 1:3) se hace referencia al lector que lee en público (sobre eso, véase Shiell).

Hasta la fecha, la mayoría de los estudios sobre la orientación oral de los Evangelios se ha centrado en Marcos y en el material de Q (e.g., Wire; Horsely y Draper). Por lo que respecta a Marcos, el registro o estilo oral se pone de manifiesto en una serie de fenómenos que habrían servido para ayudar a la audiencia a captar y retener el contenido esencial de lo que estaba escuchando. Tales fenómenos incluyen la elección de palabras relativamente sencillas, el estilo directo, el uso frecuente de la conjunción «y» (gr. *kai*), la parataxis, la aliteración (e.g., Mc 14:38), la repetición de ideas o palabras (e.g., Mc 13:12), la agrupación temática (e.g., parábolas en Mc 4:1–34; milagros en Mc 4:35–5:43) y las técnicas de «eco acústico», tanto a gran escala (e.g., patrones concéntricos o quiásticos a lo largo del Evangelio de Marcos) como a pequeña escala, como es el caso del famoso «sándwich marcano» (e.g., Mc 3:20–35; 11:12–21; 14:1–11, 53–72).

3.3. Algunas implicaciones para el estudio de los Evangelios. La información derivada de los estudios interdisciplinarios sobre oralidad tiene importantes consecuencias para varios enfoques metodológicos de los Evangelios bien conocidos. Aquí vamos a considerar cuatro de ellos. En primer lugar, el estudio de los Evangelios que se muestra sensible a la oralidad ha dado a luz un nuevo método: la crítica de la representación de los Evangelios (Rhoads; Shiner). Basándose en una amplia gama de métodos interdisciplinarios orientados a la comunicación (de la crítica narrativa y retórica a los estudios sobre oralidad y teatro), la crítica de la representación se esfuerza por investigar de manera imaginativa el ámbito de la representación oral en el que originalmente se habrían experimentado los Evangelios, tanto a través de la reconstrucción histórica como de las experiencias en directo de representaciones orales de los Evangelios como textos completos. En este sentido, se presta atención a fenómenos de la representación o actuación como la voz, las emociones, la memorización, el subtexto, la velocidad narrativa, los

gestos y el movimiento y la participación y respuesta de la audiencia. La crítica de la representación ayuda en la tarea exegética, haciendo nuevas preguntas a las interpretaciones propuestas, por ejemplo: ¿podría este pasaje bíblico ser leído o representado oralmente de tal modo que un grupo de oyentes de la época pudiera deducir como algo verosímil a partir del evento el supuesto significado de esta interpretación contemporánea concreta?

Segundo, los estudios sobre oralidad tienen consecuencias tanto para la crítica literaria como para la crítica de la redacción de los Evangelios. Algunos autores han señalado que muchas de las suposiciones y prácticas que rigen la crítica literaria contemporánea le deben mucho a los textos impresos modernos y sumamente literarios (Amodio, 11; Byrskog, 265–66). A su vez, estos métodos fomentan un análisis de los Evangelios que no toma en consideración aspectos como el de la poética oral (e.g., referencialidad tradicional) o la dinámica intrínseca y las limitaciones de los textos compuestos en un registro oral (muy probablemente mediante dictado) y dirigidos a una recepción auditiva. Como consecuencia de ello, existe cierta tendencia entre los eruditos contemporáneos a «leer en exceso» los Evangelios, supuestamente encontrando en ellos complejas polémicas, una estética y una novedad que simplemente no reflejan la dinámica natural de los textos escritos con una orientación oral (Eddy y Boyd, 400–406). Lo que se necesita en vez de eso es el desarrollo de un enfoque crítico literario que se rija por un arte poético oral/auditivo, que sea sensible tanto a la dinámica del medio como a las limitaciones intrínsecas de las prácticas de composición del siglo I (véase más adelante) y a la lectura mediante la audición. Aparte de tales consideraciones, los estudios académicos del NT se encontrarán envueltos sin quererlo en lo que T. Boomershine ha identificado con agudeza como «eiségesis del medio» (Boomershine, 65).

Tercero, los estudios sobre oralidad plantean nuevos desafíos y posibilidades para la crítica de fuentes, en especial para la infame problema sinóptico. Desde hace ya muchos años, la inmensa mayoría de investigadores de los Evangelios ha dado por supuesto que las notables similitudes entre los Evangelios sinópticos debían explicarse apelando a las relaciones literarias directas, con la teoría de las dos fuentes como modelo predominante. Sin embargo, el hecho de que expertos en tradiciones orales comparadas como Lord y Foley concluyan que los

fenómenos que vemos reflejados en los Evangelios sinópticos se explican suficientemente como variantes escritas independientes que surgen de un acervo común de material tradicional oral (Lord 1978, 90; Foley 2006) debería, como mínimo, provocar alguna duda entre los investigadores. Visto desde este punto de vista, Q, si es que existió en algún momento, muy probablemente era un «texto vocalizado»: esto es, un «texto derivado oralmente y diseñado para su representación oral» (Foley 2006, 138). Siguiendo este tipo de análisis, algunos expertos en los Evangelios han recurrido a una solución predominantemente oral para dilucidar la problema sinóptico (e.g., Baum). Otros, aun manteniendo alguna forma de teoría de las dos fuentes, sostienen que nuestra concepción de las relaciones literarias sinópticas debe volverse significativamente más compleja si hemos de tomarnos en serio lo que sabemos sobre las antiguas prácticas de composición, incluida la ausencia de escritorios, las limitaciones físicas de los engorrosos pergaminos y por tanto el uso frecuente de la memoria para acceder y citar textos escritos (Small; Derrenbacker; Boomershine, 61–62), así como también la dinámica de la transmisión de materiales tradicionales en entornos predominantemente orales (e.g., Dunn, 210–54; Derrenbacker).

Por último nos ocupamos de algunas implicaciones de los estudios sobre oralidad para la *crítica textual de los Evangelios. En años recientes, una serie de críticos textuales, entre ellos B. Ehrman, E. Epp y D. Parker, han destacado de maneras novedosas la naturaleza y el número de «variantes» y, por tanto, especialmente para Ehrman, las «corrupciones» atribuibles a los escribas que podemos encontrar en la tradición manuscrita de los Evangelios. Un enfoque a la crítica textual de los Evangelios que se mostrara sensible al fenómeno de la oralidad ofrecería al menos dos respuestas. En primer lugar, en términos generales este enfoque anticiparía la existencia de una dinámica significativamente flexible dentro de la cultura manuscrita antigua. Especialmente antes de la canonización, habría sido suficiente en la mayoría de lugares del entorno predominantemente oral de la iglesia primitiva que una determinada copia escrita de un Evangelio estuviera dentro de los parámetros verbales reflejados en las innumerables variantes de ese Evangelio representadas oralmente y controladas por la comunidad: esto es, dentro de los parámetros verbales de lo que se leía en voz alta y se escuchaba de este Evangelio habitualmente. Dentro de

un contexto orientado a lo oral que preserva el acceso a la tradición oral de la que ha surgido un texto escrito, es más preciso pensar en los escribas como «representadores» de esa tradición (con la flexibilidad intrínseca que ello implica) en vez de como meros «copistas» de memoria en el sentido moderno del término (Doane; Person).

Una segunda respuesta a esta reciente tendencia dentro de la crítica textual del NT sirve como correctivo. Si bien Ehrman, Epp y Parker han hecho bien en tomar en serio las variantes de la tradición manuscrita, lamentablemente han interpretado estos datos desde el punto de vista de una mentalidad sumamente literaria y orientada al medio impreso y sus correspondientes estándares de precisión (véase Kirk, 229–34). En un contexto antiguo, predominantemente oral, donde la fidelidad a la tradición representativa general oral/auditiva de un texto habitualmente era el objetivo y donde la «copia» de un texto podía hacerse, en gran medida, de memoria, la variación dentro de unos límites era una realidad omnipresente (Kirk; Person; Small). Y sin embargo, en el contexto de ese medio, la mayor parte de las variaciones textuales muy probablemente representarían adaptaciones del texto (a veces conscientes y otras no) a los recuerdos de otras posibilidades representativas ya disponibles dentro del almacén tradicional general del que el texto en sí había surgido, más que desviaciones intencionadas por motivos ideológicos del texto que servía de modelo (Person; Eddy y Boyd, 384–89). Considerar estas variantes como casos de «corrupción» del «texto (singular)» por parte de un autor individual por motivos ideológicos es imaginar las antiguas prácticas de escritura de los escribas a través de las categorías y los estándares de exactitud con los que están familiarizados los investigadores de la época posterior a Gutenberg, cuyo trabajo está orientado al medio impreso separado de las tradiciones. Pero un contexto así está bastante alejado del mundo con una orientación oral, generado, facultado y dependiente de la tradición en la que los escribas reprodujeron los primitivos textos cristianos (Foley 2002, 91–92, 130–33).

Véase también CRITERIOS DE AUTENTICIDAD; CRÍTICA DE LAS FORMAS; EVANGELIO: GÉNERO; HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA; CRÍTICA DE LA REDACCIÓN; PROBLEMA SINÓPTICO; MAESTRO.

BIBLIOGRAFÍA. **M. C. Amodio,** *Writing the Oral Tradition: Oral Poetics and Literate Culture in Medieval England* (Notre Dame, IN: University of

Notre Dame Press, 2004); **K. E. Bailey,** «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels», *AJT* 5 (1991) 34–54; **E. J. Bakker,** «Activation and Preservation: The Interdependence of Text and Performance in an Oral Tradition», *Oral Tradition* 8 (1993) 5–20; **K. Barber,** *The Anthropology of Texts, Persons and Publics: Oral and Written Culture in Africa and Beyond* (Nueva York: Cambridge University Press, 2007); **R. Bauckham,** *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **A. D. Baum,** *Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage: Analogien aus der antiken Literatur, der Experimentalpsychologie, der Oral Poetry-Forschung und dem rabbinischen Traditionswesen* (TANZ 49; Tubinga: Francke, 2008); **T. E. Boomershine,** «Peter's Denial as Polemic or Confession: The Implications of Media Criticism for Biblical Hermeneutics», *Semeia* 39 (1987) 47–68; **R. Bultmann,** *History of the Synoptic Tradition*, trad. J. Marsh (Nueva York: Harper, 1963 [1921]) - existe edición castellana: Historia de la tradición sinóptica (Salamanca: Sígueme, 2000); **S. Byrskog,** *Story as History-History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (Boston: E. J. Brill, 2002); **D. M. Carr,** *Writing on the Tablets of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Nueva York: Oxford University Press, 2005); **R. A. Derrenbacker Jr.,** *Ancient Compositional Practices and the Synoptic Problem* (BETL 186; Lovaina: Leuven University Press, 2005); **A. N. Doane,** «The Ethnography of Scribal Writing and Anglo-Saxon Poetry: Scribe as Performer», *Oral Tradition* 9 (1994) 420–39; **J. D. G. Dunn,** *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **P. R. Eddy y G. A. Boyd,** *The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); **R. Finnegan,** *The Oral and Beyond: Doing Things with Words in Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 2007); **M. H. Floyd,** «"Write the Revelation!" (Hab 2:2): Re-imagining the Cultural History of Prophecy», en *Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy*, ed. E. Ben Zvi y M. H. Floyd (SBLSymS 10; Atlanta: Scholars Press, 2000) 103–43; **J. M. Foley,** *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic* (Bloomington: Indiana University Press, 1991); ídem, *How to Read an Oral Poem* (Urbana: University of Illinois Press, 2002); ídem, «The Riddle of Q: Oral Ancestor, Textual Precedent, or

Ideological Creation?» en *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, ed. R. A. Horsley (SemSt 60; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006) 123–40; **B. Gerhardsson,** *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, trad. E. J. Sharpe (ASNU 22; Uppsala: Gleerup, 1961); **W. V. Harris,** *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); **C. Hezser,** *Jewish Literacy in Roman Palestine* (TSAJ 81; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001); **L. Honko,** *Textualizing the Siri Epic* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1998); **R. A. Horsley y J. A. Draper,** *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance and Tradition in Q* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999); **S. Hultgren,** *Narrative Elements in the Double Tradition: A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative* (BZNW 113; Nueva York: de Gruyter, 2002); **C. Keith,** *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee* (Nueva York: T & T Clark, 2011); **W. Kelber,** *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Filadelfia: Fortress, 1983); **A. Kirk,** «Manuscript Tradition as a *Tertium Quid*: Orality and Memory in Scribal Practices», en *Jesus, the Voice, and the Text: Beyond the Oral and the Written Gospel*, ed. T. Thatcher (Waco, TX: Baylor University Press, 2008) 215–34; **A. B. Lord,** «The Gospels as Oral Traditional Literature», en *The Relationships Among the Gospels: An Inter-disciplinary Dialogue*, ed. W. O. Walker (San Antonio: Trinity University Press, 1978) 33–91; ídem, *The Singer of Tales* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960); **M. C. A. Macdonald,** «Literacy in an Oral Environment», en *Writing and Ancient Near Eastern Society: Papers in Honour of Alan R. Millard*, ed. P. Bienkowski, C. Mee y E. Slater (LHBOTS 426; Nueva York: T & T Clark, 2005) 49–118; **A. Millard,** *Reading and Writing in the Time of Jesus* (BibSem 69; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); **J. D. Niles,** *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1999); **R. F. Person,** «The Ancient Israelite Scribe as Performer», *JBL* 117 (1998) 601–9; **D. Rhoads,** «Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies», *BTB* 36 (2006) 118–33, 164–84; **R. Riesner,** *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT 2/7; Tubinga: Mohr Siebeck, 1981); **R. Rodriguez,** «Reading and Hearing in Ancient Contexts», *JSNT* 32 (2009) 151–78; **D. C. Rubin,** *Memory in Oral*

Tradition: The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-out Rhymes (Nueva York: Oxford University Press, 1995); **W. D. Shiell,** *Reading Acts: The Lector and the Early Christian Audience* (BIS 70; Boston: E. J. Brill, 2004); **W. Shiner,** *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003); **J. P. Small,** *Wax Tablets of the Mind: Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity* (Nueva York: Routledge, 1997); **S. A. Sowayan,** *Nabati Poetry: The Oral Poetry of Arabia* (Berkeley: University of California Press, 1985); **D. Tannen,** «Relative Focus on Involvement in Oral and Written Discourse», en *Literacy, Language, and Learning: The Nature and Consequences of Reading and Writing*, ed. D. R. Olson, N. Torrance y A. Hildyard (Nueva York: Cambridge University Press, 1985) 124–47; **J. Vansina,** *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985); **T. J. Weeden,** «Kenneth Bailey's Theory of Oral Tradition: A Theory Contested by Its Evidence», *JSHJ* 7 (2009) 3–43; **A. C. Wire,** *The Case for Mark Composed in Performance* (Eugene, OR: Cascade, 2011).

P. R. Eddy

OSARIOS. *Véase* ENTIERRO DE JESÚS.

P

PADRE, DIOS COMO. *Véase* DIOS.

PALABRA. *Véase* LOGOS.

PAN

El «pan» (*artos*) era un alimento cocido a partir de la cebada o de la harina de trigo y al que generalmente se le añadía levadura. Era la comida básica de la dieta mediterránea antigua, y por tanto su producción, preparación y consumo eran aspectos importantes de la vida cotidiana. En los Evangelios *artos* habitualmente se refiere a este alimento básico (Mt 7:9; 14:17; Mc 6:37–38; 6:38; Lc 9:13; Jn 21:9, 13). «Pan» también se utiliza en los Evangelios para referirse a la comida en general. Este modismo se aprecia con especial claridad en la frase «comer pan» (*esthiō arton*), que significa simplemente «tomar una comida» (Mt 15:26; Mc 3:20; 7:2; 7:27; Lc 14:1; 15:17). En estos casos *artos* es sinónimo de *brōsis* y *trophē* («comida» o «alimento»). Esto convierte al «pan» (*artos*) en un término ya preparado para los usos metafórico, simbólico y teológico.

«Pan» (*artos*) se emplea cincuenta y siete veces en los Evangelios sinópticos y veinticuatro en el cuarto Evangelio. El término «levadura» (*zymē*), utilizada en la preparación del pan, aparece en la advertencia de Jesús contra la «levadura [*zymē*] de los fariseos/saduceos/Herodes» (Mt 16:6, 11; Mc 8:15; Lc 12:1). En su forma negativa (i. e., sin levadura), este término se utiliza como adjetivo para referirse al pan que no contiene levadura, el «pan sin levadura» (*azyma*), y casi siempre hace referencia a la «fiesta de los panes sin levadura» (Mt 26:17; Mc 14:1, 12; Lc 22:1, 7).

1. Marcos
2. Mateo
3. Lucas
4. Juan
5. Conclusión

1. Marcos.

La primera aparición de pan en Marcos ocurre en la controversia sobre el día de reposo (Mc 2:23–28). Los fariseos objetan al hecho de que Jesús y sus discípulos coman espigas de grano y lo interpretan como una

transgresión del sábado. Jesús se defiende estableciendo una analogía con la acción de David y sus acompañantes al tomar «los panes de la proposición» (*ho artoi tēs protheseōs*) cuando tuvieron necesidad de comer (cf. 1 Sm 21:1–6). Pero este pan estaba reservado para los sacerdotes (Mc 2:26; cf. Lv 24:5–9), ya que estaba singularmente «puesto delante» (*prothesis*) del Señor (Ex 40:23, LXX). Marcos 2:28 afirma que Jesús tiene autoridad para satisfacer las necesidades en sábado porque es «Señor del día de reposo».

Con ocasión de la alimentación de los cinco mil (Mc 6:32–44) y de los cuatro mil (Mc 8:1–10), Jesús provee milagrosamente de pan a las multitudes. La primera historia se basa claramente en la imaginería del éxodo. En primer lugar, el marco donde transcurre es un lugar «desierto» (Mc 6:32), algo que evoca la travesía por el desierto del éxodo (cf. Ex 3:1, 18; 4:27; 5:3; 8:27). Segundo, Marcos comenta que las multitudes «se recostaron por grupos, de ciento en ciento, y de cincuenta en cincuenta» (Mc 6:40), rememorando el orden de Israel en Éxodo 18:21. Tercero, Marcos describe a la multitud como «ovejas que no tenían pastor» (Mc 6:34), tal vez haciéndose eco de Números 27:17 y Ezequiel 34:5. Jesús, como Mesías de Israel, satisface las necesidades de la gente multiplicando sobrenaturalmente la comida disponible, de modo que esta fuera suficiente para «satisfacer» a todos los presentes (Mc 6:42). El relato de Marcos sobre la alimentación de los cuatro mil (Mc 8:1–10) parece querer destacar lo mismo: los seguidores de Jesús pueden confiar en que «satisfaga» la necesidad humana (Mc 6:42; 8:8). El marco literario de los cuatro mil sugiere un contexto gentil (Mc 7:26, 31), a diferencia de la alimentación de los cinco mil, y esto puede querer decir que la alimentación de los cinco mil representa la provisión de salvación para Israel mientras que la alimentación de los cuatro mil supone la provisión para las naciones (Guelich, 403; Witherington, 235; Hagner, 450; contra Keener, 418–19). Las dos historias de alimentación milagrosa se vuelven a mencionar en Marcos 8:14–21. La frase de Jesús «guardaos de la levadura de los fariseos, y de la levadura de Herodes» (Mc 8:15) sugiere que la levadura se refiere a la oposición general contra él y su ministerio (cf. Mc 3:6). La respuesta de los discípulos a la advertencia de Jesús, «no tenemos pan» (Mc 8:16), muestra que todavía no están siendo un ejemplo de fe en el poder de Jesús para proveer para las necesidades de la gente, y por tanto que no han aprendido de las

anteriores historias de alimentación (Mc 8:17; cf. Mc 6:32–44; 8:1–10).

En Marcos 7:27 Jesús responde a una mujer sirofenicia del siguiente modo: «Deja primero que se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos». Este encuentro se presenta entre las dos alimentaciones (Mc 6:32–44; 8:1–10) y tiene lugar en territorio gentil (Tiro) y con una mujer también gentil. La respuesta de Jesús indica que en la historia de la salvación Israel (los «hijos») tiene prioridad porque es el primero en recibir pan, o sustento espiritual, de Jesús el Mesías. A la luz del contexto, en el que el propio Jesús ofrece liberación y sustento («pan» [Mc 7:4]) en una región *gentil (Mc 7:31–37; 8:1–10), el dicho de Jesús en Marcos 7:27 parece ir dirigido a provocar una respuesta en la mujer. Esta pasa la prueba en Marcos 7:28 y Jesús la recompensa liberando a su hija gentil (Mc 7:29). Así pues, el hecho de que Jesús libere a la niña de la atadura *demoníaca es comparable a su provisión de sustento espiritual («pan»); ambos hechos fluyen del ministerio de Jesús que extiende las bendiciones del reino de Dios a judíos y gentiles.

La comida de la Pascua que Jesús compartió con sus discípulos tuvo lugar «el día de los panes sin levadura», y Marcos aclara que este era el día en que se sacrificaba el cordero pascual (Mc 14:12). La conexión entre la fiesta de los panes sin levadura y la fiesta de la Pascua (*véase* Fiestas) se basa en Éxodo 12. La celebración de la pascua recuerda la liberación del pueblo de Dios de la esclavitud en Egipto (Ex 12:17), y comer el pan sin levadura rememora el carácter apresurado de la salida de Israel de Egipto (Dt 16:3). En las palabras eucarísticas de Jesús (Mc 14:22–25) el pan representa su cuerpo entregado al morir, y la copa (de vino) representa su sangre, que recuerda a la sangre del cordero pascual (Ex 12:13, 22–27).

2. Mateo.

Mateo comparte con Marcos las siguientes referencias al «pan»: la controversia sobre el día de reposo (Mt 12:1–8; Mc 2:23–28), la alimentación de los cinco mil (Mt 14:13–21; Mc 6:32–44), la alimentación de los cuatro mil (Mt 15:32–39; Mc 8:1–10), la «levadura de los fariseos» (Mt 16:5–12; Mc 8:14–21), la preparación de la Pascua «en el día de los panes sin levadura» (Mt 26:17; Mc 14:1, 12) y el dicho sobre el «pan» en la Última Cena (Mt 26:26; Mc 14:22). Pero existen

algunas diferencias importantes en estos pasajes que ambos comparten. En las historias mateanas sobre las alimentaciones milagrosas y la Última Cena se mantienen las marcadas alusiones al éxodo que observamos en Marcos. Sin embargo, el marco gentil que puede verse en la alimentación de los cuatro mil en Marcos («la región de la Decápolis» [Mc 7:31]) está menos claro en la historia de Mateo, ya que este no menciona la Decápolis (Mt 15:29). En Mateo 16:6 Jesús dice: «Mirad, guardaos de la levadura de los fariseos *y de los saduceos*». Aquí, «levadura» no es la «levadura del pan» (*zymē tōn artōn*), sino más bien una metáfora de la corruptora «enseñanza de los fariseos y los saduceos» (Mt 16:12), así como de su oposición conjunta a Jesús (Mt 16:1).

Después de que Jesús haya ayunado durante cuarenta días y cuarenta noches, Satanás se aprovecha de la debilidad de Jesús y trata de «tentarle» o «probarle» (*peirazō*) (Mt 4:1). La primera *tentación (Mt 4:1–11) apela a la condición de Jesús como Hijo de Dios: si Jesús es el Hijo de Dios, sin duda puede proveer sobrenaturalmente de pan (i. e., alimento) para sí mismo en este momento de necesidad (Mt 4:3). Jesús responde citando Deuteronomio 8:3: «No solo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4:4). Las alusiones al éxodo parecen indicar que Jesús, como verdadero Hijo de Dios, confía en Dios para sus necesidades, a diferencia de lo que hicieron los israelitas en el desierto del Sinaí, donde no superaron su tiempo de «prueba» (Dt 8:2, 16).

En el contexto del Padrenuestro (Mt 6:7–15) aparece un ejemplo importante de «pan»: «el pan nuestro de cada día, dánoslo hoy» (Mt 6:11). El sentido del adjetivo *epiousion* («de cada día») es objeto de debate. Existen al menos tres interpretaciones distintas: (1) el pan necesario para subsistir hoy; (2) el pan para el día de hoy; (3) el pan para el día siguiente. La tercera opción a menudo desemboca en una lectura escatológica: «pan para la era venidera» (Jeremias; Brown; Davies y Allison). Sin embargo, J. Nolland (2005; 1993) argumenta en contra de una interpretación escatológica de pan en Mateo 6:11, ya que «el pan de cada día» denota el pan para subsistir en el día a día. Pero una oración en la que se piden alimentos diarios no está reñida con una interpretación escatológica de la frase (Marshall; Davies y Allison), especialmente si se tiene en cuenta el contexto escatológico inmediato de la oración («venga tu reino» [Mt 6:10]) y la promesa de Jesús de una

comida escatológica «en el reino de los cielos» (Mt 8:11).

Finalmente, Mateo contiene una referencia única al pan en Mateo 7:9: «¿Qué hombre hay de vosotros, que si su hijo le pide pan, le dará una piedra?». Mediante una serie de comparaciones, Mateo 7:8–11 le asegura a los discípulos que oran al Padre en el solapamiento de las edades que Dios escuchará y responderá a sus oraciones (Mt 7:7–8).

3. Lucas.

Lucas comparte las siguiente referencias al pan con Mateo y Marcos: la controversia sobre el día de reposo (Lc 8:4–5; Mt 12:1–8; Mc 2:23–28), la alimentación de los cinco mil (Lc 9:10–17; Mt 14:13–21; Mc 6:32–44), la «levadura de los fariseos» (Lc 12:1; Mt 16:5–12; Mc 8:14–21), las fiestas de los panes sin levadura (Lc 22:1; Mt 26:17; Mc 14:1, 12), y el dicho sobre el «pan» en la *Última Cena (Lc 22:19; Mt 26:26; Mc 14:22); y con Mateo Lucas comparte el relato de la tentación (Lc 4:1–13; Mt 4:1–11) y el *Padrenuestro (Lc 11:1–4; Mt 6:7–15), donde en ambos casos se hace referencia al pan.

Cabe mencionar algunas diferencias en el Evangelio de Lucas sobre dos de estos pasajes. (1) Cuando Lucas habla de la «levadura de los fariseos» (Lc 12:1), amplía la frase para definir la «levadura» de los fariseos como «hipocresía» (*hypokrisis*), con lo que resume la descripción de los fariseos en la sección inmediatamente anterior (Lc 11:37–54). (2) En la versión lucana del Padrenuestro leemos: «Danos hoy el pan nuestro de cada día» (Lc 11:3), en lugar de la de Mateo: «Danos hoy nuestro pan cotidiano» (Mt 6:11). Ese «cada día» (*to kath' hēmeran*) de Lucas puede que requiera una interpretación menos escatológica del versículo que Mateo 6:11. Pero, como sucede también en Mateo, la frase «venga tu reino» (Lc 11:2) del versículo anterior y el uso escatológico que hace Lucas del «pan» más adelante (Lc 14:15; 22:19) en el contexto de «comáis y bebáis a mi mesa en mi reino» (Lc 22:29–30) parecen apuntar en la dirección de una orientación escatológica de la oración en Lucas 11:3.

Inmediatamente después del Padrenuestro se encuentra la parábola lucana sobre el amigo que llama a medianoche (Lc 11:5–8). En esta parábola un amigo viene a medianoche a la casa pidiendo tres panes (Lc 11:5). El verdadero amigo, a pesar de la molestia, se levantará para atender la necesidad del otro (Lc 11:8). Por tanto, ¿cuánto más dará el

Padre el espíritu a quienes se lo pidan (Lc 11:13)? En Lucas 14:1–24 predominan el alimento («pan») y las comidas. La sección empieza con Jesús compartiendo una comida (lit., «comer pan», *esthiō arton*) con un jefe de los *fariseos en el *día de reposo (Lc 14:1). A continuación viene la parábola del banquete de bodas (Lc 14:7–14) en la que se trata la cuestión de a quiénes deberían darse los lugares de honor «a la mesa» (Lc 14:10). En Lucas 14:15 Jesús pronuncia una *bendición sobre los que buscan honrar a los demás, revelando así que viven bajo el reino justo de Dios (*véase* Reino de Dios/de los cielos). Estos serán los únicos que «comerán pan en el reino de Dios» (Lc 14:15): esto es, tendrán un lugar en el banquete mesiánico escatológico.

Lucas es el único que narra el encuentro pospascual de Jesús con los dos discípulos en el camino a Emaús. Los discípulos solamente «reconocieron» a Jesús cuando «tomó el pan y lo bendijo, lo partió, y les dio» (Lc 24:30–31 [repetido en Lc 24:35]), una acción que recuerda a la alimentación de los cinco mil (Lc 9:16) y a la Última Cena (Lc 22:19).

4. Juan.

Las referencias al pan se agrupan en el capítulo 6 de Juan. La versión joánica de la alimentación de los cinco mil (Jn 6:10–13) va seguida del discurso sobre el pan de *vida (Jn 6:25–50), donde Juan saca a relucir la relevancia cristológica y soteriológica del relato de la alimentación. Esta importancia cristológica se expresa mediante el simbolismo del éxodo, que hace hincapié en la analogía entre la acción salvífica de Dios en la persona de Jesús al final de los tiempos y la acción salvífica de Dios para con Israel durante el éxodo. Una «gran multitud» sigue a Jesús a medida que se va acercando la Pascua (Jn 6:3–4). Después de que Jesús distribuya el pan y los peces entre la multitud, les ordena a sus discípulos «recoger los pedazos que sobraron, para que no se pierda nada» (Jn 6:12). Entonces «recogieron» los pedazos de pan de cebada (*artōn tōn krithinōn*) en «doce» cestos (Lc 6:13), que podría simbolizar la restauración de las doce tribus de Israel (Dennis; Brunson) (*véase* Restauración de Israel). La gente relaciona con toda razón la señal del *milagro de la alimentación con el escatológico «profeta como Moisés» (Jn 6:14; cf. Dt 18:18). Jesús rechaza el deseo de la multitud de proclamarlo rey (Jn 6:15) o libertador político, ya que la realeza de Jesús no es «de este mundo» (Jn 18:36).

Jesús y los discípulos cruzan el mar (Jn 6:16–21), un hecho que puede sugerir una imaginería relacionada con Moisés y el éxodo (Dennis). Es ahora cuando Jesús insiste en la auténtica relevancia del milagro de la alimentación: la multitud debería buscar no el mero «alimento» (*brōsis*) que perece, sino más bien el «alimento» (*brōsis*) que permanece para vida eterna (Jn 6:27), y que solo Jesús puede ofrecer. El resto del relato desgrana esta verdad central identificando a Jesús como la provisión definitiva de Dios para su pueblo. Dios le había prometido a Israel que haría «llover pan del cielo» (Ex 16:4). Ahora Jesús es, metafóricamente hablando, el «verdadero pan [*artos*] del cielo» que el Padre ha dado (Jn 6:32). El uso metafórico del pan alcanza ahora su punto álgido en las dos declaraciones de Jesús: «Yo soy el pan de vida» (Jn 6:35) y «Yo soy el pan vivo» (Jn 6:51). La metáfora se lleva todavía más lejos cuando Jesús habla de su «carne» (*sarx*) ofrecida en su muerte como el «pan» que da vida (Jn 6:51). Así, no son Moisés ni la Torá quienes dan la vida, sino Jesús; él es el «alimento» (*brōsis*) escatológico o «pan» (*artos*) / «maná» (*manna*) que crea y sustenta la auténtica vida salvífica.

Tras el brevísimo relato joánico de la Última Cena (Jn 13:1–3) Jesús predice la traición de Judas citando el Salmo 41:9: «el que de mi pan comía, alzó contra mí el calcañar» (Jn 13:18). Es así como aquel que ha compartido una comida íntima con Jesús será el que le entregue. Más adelante, después de la resurrección de Jesús, cuando los discípulos llegan a la orilla, Jesús ya ha preparado el desayuno, consistente en pescado y pan (Jn 21:9). Las acciones de Jesús de tomar y dar pan y pescado (Jn 21:13) es posible que sean un eco de lo que hizo con el pan y los peces en la alimentación de los cinco mil (Jn 6:11) y una vez más enfatiza que Jesús es el que da sustento a su pueblo (Jn 21:3–6; cf. Jn 6:7–8).

5. Conclusión.

Como alimento básico de la vida mediterránea, el pan era una sustancia que evidentemente se podía utilizar para comunicar realidades espirituales y vida. En los Evangelios Jesús provee milagrosamente de sustento («pan») para su pueblo, lo que prefigura el «pan» que compartirá con los suyos al final de los tiempos. El hecho de que Jesús entregue su cuerpo en la muerte se identifica con el pan dado para

sustento espiritual de los creyentes. Posteriormente, al Evangelio de Juan le corresponde hacer explícito lo que se insinúa en los sinópticos: Jesús no solo provee pan para su pueblo; él mismo es el pan que crea y sustenta la vida en la era venidera.

Véase también AYUNO; ÚLTIMA CENA; VIDA, VIDA ETERNA; COMUNIÓN DE MESA; AGUA; VINO.

BIBLIOGRAFÍA. **H. Balz,** «ἄρτος», *EDNT* 1:159–60; **R. E. Brown,** *New Testament Essays* (Nueva York: Doubleday, 1965); **A. C. Brunson,** *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John* (WUNT 2/158; Tubinga: Mohr Siebeck, 2003); **W. D. Davies y D. C Allison,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 3: *Commentary on Matthew XIX-XXVIII* (ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1997); **J. Dennis,** *Jesus' Death and the Gathering of True Israel: The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11:47–52* (WUNT 2/257; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **C. A. Evans,** *Mark 8:27–16:20* (WBC 34B; Nashville: Thomas Nelson, 2001); **R. A. Guelich,** *Mark 1–8:26* (WBC 34A; Waco, TX: Word, 1989); **D. A. Hagner,** *Matthew 14–28* (WBC 33B; Dallas: Word, 1995); **J. Jeremias,** *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) - existe edición castellana: Abba (Salamanca: Sígueme, 1993); **C. S. Keener,** *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); **I. H. Marshall,** *The Gospel of Luke* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1978); **J. Nolland,** *Luke 9:21–18:34* (WBC 35B; Dallas: Word, 1993); ídem, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2005); **R. Pesch,** *Das Markusevangelium* (2 vols.; HTKNT 2; Freiberg: Herder, 1977); **B. Witherington III,** *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001).

J. Dennis

PARÁBOLAS

Quizás no haya rasgo más característico de cuantos se atribuyen a la proclamación de Jesús que el hecho de que hablara mediante parábolas, y no hay aspecto de su enseñanza que sea más fácil de recordar e influyente que estos sencillos símiles e historias tan vívidas. No es ninguna sorpresa que las parábolas de Jesús hayan sido objeto de un

análisis muy riguroso, una experimentación hermenéutica y no poca controversia. Al mismo tiempo, la mayoría de los expertos de la era crítica considera las parábolas como esa hebra de tradición que tal vez mejor que ninguna otra arroja luz sobre la historia de Jesús, sus objetivos, su *ética e incluso su autocomprensión.

1. El género de la parábola
2. Parábolas atribuidas a Jesús y su ubicación y uso en los Evangelios
3. Parábolas, autenticidad y el Jesús histórico
4. Historia de la interpretación de las parábolas
5. Interpretación de las parábolas

1. El género de la parábola.

Puede que no sea exagerado decir que la historia de la interpretación de las parábolas, con todos sus altibajos, ha consistido básicamente en una disputa sobre el género. La contienda tiene que ver con la insistencia natural, si bien desafortunada, en que las parábolas de Jesús deberían considerarse en su conjunto como un tipo de discurso y que lo que se aplica a una parábola debería aplicarse, con mínimas variaciones, a todas las demás. Pero la diversidad de formas del discurso parabólico se resiste a una definición que lo englobe todo; ni siquiera está claro qué enseñanzas y dichos hay que incluir en esa colección. Es preferible adoptar un enfoque inductivo en el que se tome nota de la diversidad de formas y rasgos dentro del corpus general de las parábolas de Jesús.

1.1. Terminología. Aunque al principio pueda parecer que la etimología griega de «parábola», *parabolē*, resulta ilustrativa, el término en sí se aplica de una forma muy general. La imagen etimológica, de *para* («al lado») y *bolē* (de *ballō*, «arrojar, echar»), es la de algo que se lanza junto a otra cosa, por tanto una yuxtaposición que funciona como una comparación a modo de ilustración. Este es el sentido que tiene el término ya en su uso ático por autores como Platón y Aristóteles (e.g., Aristóteles, *Pol.* 1254b; *Rhet.* 2:20, donde *parabolē* se clasifica junto con la «fábula» pero se distingue de esta). Sin embargo, en el uso de la LXX la especificidad de la imagen original queda en gran medida oscurecida a medida que el término va teniendo una aplicación más amplia. Especialmente significativo es su uso en la LXX para traducir el hebreo *māšāl*, cosa que sucede en treinta de sus treinta y cuatro apariciones. Como tal, el término comprende un amplio abanico de referencias que

describen toda una serie de declaraciones aforísticas: oráculos (Nm 23:7, 18; 24:3), dichos (1 Sm 10:12), proverbios (1 Sm 24:14; Prov 1:6; Eccl 12:9; Ez 17:2; Eclo 20:20) y burlas o escarnios (Dt 28:37; Jr 24:9; Ez 16:44; Joel 2:17; Miq 2:4; Hab 2:6; Sab 5:4). Si bien en determinados contextos *parabolē* se refiere a un dicho oscuro o misterioso (Dn 12:8; Eclo 39:2–3; 47:17), nunca se usa *māšāl* o *parabolē* en referencia a relatos ilustrativos del tipo que hemos llegado a tildar de parábolas. Incluso en el NT, el ámbito de aplicación es amplio, e incluye no solo parábolas narrativas (e.g., Mt 13:18; 21:33; Mc 4:2; 12:1; Lc 15:3; 19:11) sino también diversos dichos (e.g., Mt 24:32; Lc 4:23) o símiles (e.g., Mt 13:31, 33).

1.2. Clasificaciones. Uno de los intereses surgido especialmente de los análisis crítico-formales de las parábolas es su clasificación en tipos o formas. Las clasificaciones de las parábolas han empleado diversos criterios; a saber: aspectos formales, temática, patrones de estructura narrativa o supuesta autenticidad. En algunos sentidos las propias parábolas no se prestan mucho a una clara clasificación, ya que algunas de ellas están a caballo entre más de un subgénero, pero la mayor parte de los intérpretes cree ver una taxonomía de tres, o tal vez cuatro, categorías formales más o menos adecuadas, que van desde los dichos más breves hasta las narraciones más extensas.

1.2.1. Aforismos. Las declaraciones de Jesús más sencillas que se califican como «parábolas» son meros aforismos (Mt 24:32 // Mc 13:28; Mc 7:15–17; Lc 4:23; 6:39; 21:29–30). Tales ejemplos muestran una continuidad con el uso veterotestamentario del término como traducción de *māšāl*.

1.2.2. Símiles. Distintos de estos pocos aforismos son los más habituales símiles (o similitudes), en los que Jesús generalmente echa mano de una figura concreta para ilustrar una idea más abstracta. Un rasgo que aparece especialmente en el Evangelio de Mateo es el de la descripción del reino que se compara con ciertas figuras y escenarios: «El reino de los cielos es como [o, “se podría comparar a”] (…)» (Mt 13:24, 31, 33, 44, 45, 47, 52; 18:23; 20:1; 22:2; 25:1; cf. Mc 4:26, 30; 13:34; Lc 6:48; 13:18, 20). No todas las similitudes se introducen a modo de semejanza; en ciertos casos se sobreentiende implícitamente un escenario comparativo que sirve a modo de ilustración (e.g., Mc 2:19–20, 21–22). También debería tenerse presente que en la medida en que

estos símiles más extensos ofrecen el relato de una acción, por simple que esta sea, con personajes y resultados, más difícil es establecer una clara distinción con respecto a las parábolas narrativas.

1.2.3. Parábolas narrativas. Finalmente tenemos las parábolas narrativas, historias de diversa longitud y complejidad que resulta más fácil identificar con el género. Es aquí, sin embargo, donde a menudo entra en juego un segundo elemento: el grado en que la historia pretende tener un significado más allá de sí misma a través de los personajes y figuras que aparecen en la historia. Entre las parábolas narrativas están aquellas que se piensa que implican un grado elevado de correspondencia externa y aquellas otras que se resisten completamente a esta clase de interpretación. A las primeras se las ha calificado de manera imprecisa de «alegorías», mientras que a las segundas, todas ellas peculiares del Evangelio de Lucas, se las ha denominado desde A. Jülicher «historias ejemplares» (*Beispielerzählungen*) (Lc 10:25–37; 12:13–21 [16:1–8]; 16:19–31; 18:9–14 [sobre esta cuestión, véase Tucker]). Además, ha sido habitual etiquetar las historias que se encuentran entre estos dos polos como «parábolas» propiamente dichas. Pero el fenómeno en sí de las parábolas desbarata esta nítida taxonomía, ya que las parábolas narrativas representan una especie de continuo fluido más que una serie de categorías. Además, las llamadas historias ejemplares no es que ofrezcan modelos de conducta, positivos o negativos, sino que más bien representan escenarios sorprendentes o quijotescos para provocar, un rasgo que comparten con parábolas que dejan entrever un nivel más claramente metafórico. Por la misma regla de tres, una distinción entre las parábolas propiamente dichas y las alegorías no se sostiene. La diferencia es más de grado que de clase. Tal como se presentan en los Evangelios, dejando aparte la cuestión de la autenticidad, la parábola del sembrador (Mt 13:3–9 // Mc 4:3–10 // Lc 8:5–8) y la del trigo y la cizaña (Mt 13:24–30) —las únicas dos parábolas de los Evangelios sobre las que se ofrece una interpretación explícita (Mc 4:13–20 par.; Mt 13:36–43)— está claro que se tratan como historias que contienen toda una red de correspondencias metafóricas. Aun así, no se trata necesariamente de alegorías cien por cien, ya que numerosos elementos de las historias se dejan sin interpretar. Mientras, quizás con la excepción de las historias ejemplares, las restantes parábolas narrativas al menos permiten establecer, cuando no invitan a ello, ciertas relaciones

metafóricas, especialmente cuando se leen dentro de sus contextos narrativo e intertextual. Podría decirse, por ejemplo, que parábolas como la de los labradores malvados (Mt 21:33–46 // Mc 12:1–12 // Lc 20:9–19; cf. Is 5:1–7), los obreros de la viña (Mt 20:1–16) y el hijo pródigo (Lc 15:11–32) son historias que solamente podemos evitar relacionar con la historia general del Evangelio o incluso de la Biblia si ignoramos el ámbito de la narración.

1.3. Definición. Solamente se puede llegar a una definición de parábola a la luz de esta amplia gama de dichos, símiles e historias diversas. La formulación de D. Stern de «una narración alusiva que se cuenta con una segunda intención» (Stern, 42) resulta útil por su sencillez y ámbito general de aplicación. Con razón, esta definición entiende el carácter referencial de la parábola sin cerrarse innecesariamente a la naturaleza de la alusión, y que las parábolas se cuenten con una «segunda intención» capta muy bien su carácter retórico y performativo. No obstante, como es lógico, no todas las parábolas de Jesús son relatos.

Difícilmente se puede mejorar la descripción clásica de C. H. Dodd, que ha hecho un buen servicio a varias generaciones de intérpretes a pesar de sus múltiples intereses interpretativos opuestos: «En lo esencial, una parábola es una metáfora o símil sacado de la naturaleza o de la vida cotidiana que cautiva a quien la escucha por su fuerza o novedad, y que deja en la mente una duda suficiente acerca de su aplicación exacta como para provocarla a pensar activamente» (Dodd, 5). Hay varios aspectos de esta definición que son dignos de atención, y de hecho observamos en esta descripción de 1936 un anticipo casi profético de futuras líneas de investigación. Formalmente, Dodd deja la puerta abierta a la posibilidad de que tanto el símil como la metáfora pudieran contar como la materia prima del género de la parábola. Mientras que Jülicher había rechazado la «metáfora» como una categoría descriptiva apropiada para las parábolas de Jesús, la definición de Dodd, más integral, ha demostrado ser afortunada, ya que numerosos intérpretes de las parábolas de finales del siglo XX han estudiado el carácter metafórico de las parábolas, si bien partiendo de una definición más amplia, dinámica y literaria. Asimismo, Dodd capta bien un rasgo característico de muchas parábolas: se sitúan dentro del ámbito de lo familiar («sacados de la naturaleza o de la vida cotidiana») y al mismo tiempo

contienen algún aspecto o aspectos que a los oyentes o lectores les parecen atípicos, improbables o incluso absurdos («cautiva a quien la escucha por su fuerza o novedad»). Por último, la capacidad que tiene la parábola, a través de su «novedad» y ambigüedad, de «provocar» existencialmente a su audiencia ha sido el rasgo concreto de las parábolas que ha avivado los estudios académicos sobre las parábolas de la segunda mitad del siglo XX.

1.4. Precedentes y análogos. Aunque la forma de la parábola es un rasgo característico de la proclamación de Jesús, el género no es exclusivo de él. De hecho, uno de los repetidos pasos en falso de las investigaciones sobre las parábolas ha sido atribuir rápidamente la novedad o singularidad a Jesús, dejando de lado colecciones relevantes de materiales que podían aclarar mucho más tanto las tradiciones que influyeron sobre Jesús como aquellas características de su enseñanza mediante parábolas que eran peculiares suyas. Incluso si alguien desea considerar a Jesús como el maestro del oficio, eso no significa que contar parábolas fuera algo exclusivamente propio de él.

Ya en el AT encontramos ejemplos de «parábolas», tanto de parábolas narrativas (Jue 9:7–15; 2 Sm 14:1–20; 2 Re 14:9–10; Is 5:1–7) como de las variedades de *mĕšālîm* apuntadas anteriormente. La más famosa y más parecida a las parábolas de Jesús es la historia de la corderita. Mediante esta parábola, el intrépido profeta Natán confronta a un culpable rey David (2 Sm 12:1–4), un ejemplo instructivo, mostrando rasgos que también serían característicos de las parábolas de Jesús. En primer lugar, la historia cumple con su misión ocultando a sus referentes últimos tras los personajes de un rico, un pobre y una corderita. La historia funciona para hacer que David se identifique mucho y se vea abocado a emitir un juicio: que resulta ser un duro juicio contra sí mismo, el «rico» de la historia. Esto demuestra un segundo aspecto: la historia requiere que sus oyentes-lectores establezcan ciertas sencillas identificaciones entre los personajes de la historia y personas fuera de ella, identificaciones de las que depende la historia para surtir efecto. Al propio tiempo, llamar a la historia una «alegoría» sería exagerar el grado de correspondencia figurativa. Así, por ejemplo, no hay nada en el encuentro amoroso entre David y Betsabé que corresponda con un viajero necesitado de hospitalidad (2 Sm 12:4). Por eso mismo, el tierno trato de la corderita en 2 Samuel 12:3 presumiblemente no intenta

establecer una correspondencia directa con la relación de Urías con Betsabé, aparte de evocar una imagen de profundo afecto. Más allá de esto, la preparación de la corderita como comida es obviamente una representación errónea del trato dispensado por David a Betsabé, pero es una metáfora reveladora del pecado de David en términos de crónica negra. En resumen, la historia sirve para despertar el compromiso del oyente mediante una narración figurada que tiene correspondencia, aunque solo en términos generales, con acontecimientos externos a la historia. Todas estas características se repiten en muchas de las parábolas narrativas de Jesús, y el reconocimiento de estos rasgos idénticos podría ahorrarle a los intérpretes las definiciones preventivas no lo suficientemente flexibles que pretenden dar razón del fenómeno concreto de las parábolas.

Las parábolas o historias de un cariz similar a las parábolas también aparecen en la literatura no canónica o deuterocanónica de la era del Segundo Templo. Sin embargo, pocas de ellas, por no decir ninguna, ofrecen una estrecha similitud con las parábolas de Jesús. Por ejemplo, las similitudes of *1 Enoc* (*1 En* 37–71, a veces llamado «Libro de Parábolas») son historias que tienen forma apocalíptica y son sustancialmente escatológicas, y que además son mucho más extensas y más elaboradas que cualquiera de las parábolas de Jesús. Asimismo, el corpus grecorromano está repleto de cuentos figurados y dichos parabólicos que podría decirse que forman un trasfondo general a las parábolas de Jesús; sin embargo, aquí se encuentra muy poco que pueda considerarse como una sólida analogía de género a las parábolas de Jesús (Snodgrass).

La situación es distinta en el corpus rabínico. Si bien sería excesivo afirmar que las parábolas rabínicas son la analogía exacta o única en cuanto a género de las parábolas de Jesús, evidentemente son las más cercanas tanto en tiempo como en forma (Fiebig; McArthur y Johnston; Flusser; Stern). Ahora bien, tal como suele ser el caso en general, se ha visto que los materiales rabínicos son extremadamente difíciles de datar con seguridad, y por tanto resulta complicado demostrar su influencia sobre las parábolas de Jesús. Sin embargo, modestamente se pueden avanzar las siguientes conclusiones con una razonable certeza: (1) Si bien la mayoría de las parábolas rabínicas son posteriores en el tiempo a las parábolas de Jesús, es probable que al menos algunas sean anteriores.

(2) Aunque no existen líneas claras de dependencia, los materiales rabínicos sí parecen sugerir un entorno de narración de figuras e ilustraciones en los que cabría situar propiamente las parábolas de Jesús. (3) Así las cosas, se demuestra que determinadas tesis modernas muy utilizadas son dudosas, sobre todo que (a) cualquier traza de alegoría se debe a la iglesia primitiva en vez de a Jesús, y (b) cualquier aplicación posnarrativa (*nimšal*) a modo de conclusión de una parábola es siempre secundaria con respecto a la parábola original. (4) No obstante, las parábolas de Jesús evidencian rasgos únicos, y generalmente son menos contenciosas y más provocadoras, hacen más referencia a sí mismas y son más escatológicas que los equivalentes rabínicos.

2. Parábolas atribuidas a Jesús y su ubicación y uso en los Evangelios.

2.1. Inventario de las parábolas de Jesús. Un recuento completo de las parábolas existentes de Jesús depende de alguna manera de la definición: esto es, hasta qué punto se cuenta una serie de dichos figurados o tropos como parábolas. En la tabla 1 se emplea una definición de máximos por querer ser incluyentes, aun reconociendo que los límites del género son objeto de litigio.

2.2. Ubicación y uso de las parábolas en los Evangelios. El inventario da pie a realizar cuatro observaciones.

Primeramente, las parábolas son, sobre todo, un fenómeno de la tradición sinóptica. El Evangelio de Juan queda excluido del inventario, no porque carezca por completo de metáforas extensas (e.g., Jn 10:1–18; 15:1–8), sino porque estas podría decirse que son de un tipo distinto a las parábolas de los Evangelios sinópticos. Los Evangelios sinópticos incluyen tanto breves símiles como narrativas extensas, pero no símiles extensos y no narrativos del tipo que encontramos en Juan. Cabe destacar que el término *parabolē* no aparece en el Evangelio de Juan (aunque cf. *paroimia* en Jn 10:6; 16:25, 29).

En segundo lugar, entre los Evangelios sinópticos Marcos es el que tiene menos parábolas, lo cual no es ninguna sorpresa, dado su menor extensión, y de ellas solamente dos son parábolas narrativas como tales: la parábola del sembrador y la de los labradores malvados. Casi todas las parábolas de Marcos tienen su paralelo en Mateo o Lucas, y la mayoría en ambos (parábolas de la llamada triple tradición), un dato congruente

con la teoría de la prioridad de Marcos.

Tercero, la situación es bastante diferente en Mateo y Lucas, donde abundan las parábolas, especialmente en Lucas. Sin nos basamos en la suposición de la prioridad marcana, ambos han conservado casi todo el material parabólico de Marcos y han añadido cosas de manera significativa. Mateo y Lucas tienen en común nueve parábolas que no aparecen en Marcos, y por ese motivo se suelen atribuir a la fuente Q.

Cuarto, tanto Mateo como Lucas tienen una serie de parábolas que les son propias a cada uno de ello, incluso más en el caso de Lucas que de Mateo. En Mateo se aprecia especialmente que se juntan seis parábolas del reino adicionales en Mateo 13 en torno a la parábola del sembrador: el trigo y la cizaña; la semilla de mostaza; la levadura; el tesoro escondido en el campo; la perla de gran precio y la red. En Lucas se observa una colección de al menos quince parábolas únicas, concentradas especialmente en el denominado relato del viaje (Lc 9:51–19:44).

3. Parábolas, autenticidad y el Jesús histórico.

En el ámbito de la crítica bíblica moderna, las parábolas representan un corpus de especial interés, particularmente en la medida en que sirven como ventanas que permiten asomarse a la cuestión del Jesús histórico (véase BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO). Por diversos motivos, las parábolas de Jesús se considera que constituyen un núcleo históricamente verosímil de la tradición sobre Jesús. El escéptico y controvertido Jesus Seminar (Seminario sobre Jesús) determinó que cinco parábolas estaban más allá de cualquier duda en cuanto a su autenticidad y colocó otras dieciséis parábolas dentro de la categoría de «Jesús probablemente dijo algo así». Por lo tanto, trabajando con métodos y suposiciones conocidos por arrojar unos resultados ciertamente minimalistas, el Jesus Seminar encontró veintiuna de veintitrés parábolas atestiguadas en fuentes canónicas y extracanónicas indudablemente auténticas o muy probablemente auténticas, y veintiuna de las veintisiete que aparecen en los escritos canónicos también, aunque no siempre la forma canónica (Funk et al.). Si tenemos en cuenta que solo el dieciocho por ciento del material didáctico atribuido a Jesús en los Evangelios canónicos fue considerado por el Jesus Seminar como perteneciente a una de estas dos categorías, la disparidad con respecto a

las parábolas resulta notable. Paralelamente, todos los investigadores convencionales del NT se muestran incluso menos escépticos, aun cuando hablen de una considerable reelaboración del material durante el proceso de la tradición.

Tabla 1. Inventario de parábolas en los Evangelios Sinópticos y no canónicos

	Mateo	Marcos	Lucas	Obras no canónicas
Parábolas en Marcos o de la triple tradición				
Los invitados a las bodas	9:15	2:19–20	5:33–39	
El remiendo de paño	9:16	2:21	5:36	
El vino nuevo	9:17	2:22	5:37–39	
El hombre fuerte atado	12:29–30	3:22–27	11:21–23	
El sembrador	13:1–9, 18–23	4:1–9, 13–20	8:4–8, 11–15	*EvTom* 9
Lámpara y medida		4:21–25	8:16–18	
La semilla que crece en secreto		4:26–29		*EvTom* 21:4
La semilla de mostaza	13:31–32	4:30–32	13:18–19	*EvTom* 20:2
Los labradores malvados	21:33–46	12:1–12	20:9–19	*EvTom* 65–66
La higuera que florece	24:32–36	13:28–32	21:29–33	
El siervo vigilante		13:34–36	12:35–38	
Parábolas compartidas por Mateo y Lucas (¿Q?)				
Los dos cimientos	7:24–27		6:47–49	

El padre y las peticiones de los hijos	7:9–11	11:11–13	
Los dos caminos/puertas	7:13–14	13:23–27	
La levadura	13:31–32	13:20–21	*EvTom* 96:1
La oveja perdida	18:12–14	15:1–7	*EvTom* 107
La fiesta	22:1–14	14:15–24	*EvTom* 64:1–2
El ladrón en la noche	24:42–44	12:39–40	
Los mayordomos	24:45–51	12:42–46	
Los talentos y las minas	25:14–30	19:11–27	
Parábolas propias de Mateo			
El árbol bueno y el árbol malo	7:16–20		
La red	13:47–50		*EvTom* 8:1
El trigo y la cizaña	13:24–30, 36–43		*EvTom* 57
El tesoro escondido	13:44		*EvTom* 109
La perla de gran precio	13:45–46		*EvTom* 76:1
Los dos deudores	18:23–35		
Los obreros de la viña	20:1–16		
Los dos hijos	21:28–32		
Las vírgenes prudentes y las insensatas	25:1–13		
Las ovejas y las cabras	25:31–46		
Parábolas propias de Lucas			
Los dos deudores		7:41–	

	50	
El buen samaritano	10:25–37	
El amigo a medianoche	11:5–8	
Las peticiones al Padre	11:9–13	
El rico insensato	12:13–21	*EvTom* 63:1
La higuera estéril	13:6–9	
Los edificadores de una torre	14:28–30	
El rey que fue a la guerra	14:31–33	
La oveja perdida	15:1–7	
La moneda perdida	15:8–10	
El hijo perdido	15:11–32	
El mayordomo deshonesto	16:1–8	
El rico y Lázaro	16:19–31	
El siervo humilde	17:7–10	
El juez injusto	18:1–8	
El fariseo y el publicano	18:9–14	

Parábolas atestiguadas solamente fuera de los Evangelios canónicos

Los niños en el campo		*EvTom* 21:1–2

La vasija vacía	*EvTom* 97
El asesino	*EvTom* 98
La rama de palmera	*ApocSant* 6:8
El grano de trigo	*ApocSant* 6:11
La espiga de grano	*ApocSant* 8:2

Los motivos de la favorable evaluación de la autenticidad de las parábolas son varios. (1) El hecho de que las parábolas sean omnipresentes en la tradición sinóptica y comparativamente poco características de la literatura del Segundo Templo, y especialmente de las fuentes cristianas primitivas, cumple el criterio de discontinuidad (o disimilitud). (2) La tradición de las parábolas también cumple frecuentemente el criterio de dificultad o disonancia. Puede observarse la implacable dificultad de ciertas parábolas, con su aparente tolerancia de las injusticias (Mt 13:44; 20:1–15; Lc 16:1–8), protagonistas mezquinos (Lc 11:5–8; 18:2–5; 19:11–27), escenarios inverosímiles (Mt 18:23–35; Lc 15:2–32) y figuras improbables para el reino de Dios (Mt 13; Mc 4; Lc 8). Así pues es altamente improbable que tales parábolas fueran producto de la inventiva de la iglesia primitiva. (3) Con el repetido testimonio de las parábolas sobre el *reino de Dios, algunas veces mediante figuras curiosas que connotan una *escatología inaugurada, la tradición de la parábola cumple tanto el criterio de coherencia, marcando un tema característico en el ministerio de Jesús, como el de la discontinuidad, describiendo el reino de Dios de una manera innovadora. Pero el criterio de coherencia se cumple por algo que va más allá de la temática escatológica del mensaje, y que incluye la confirmación de las costumbres de la vida palestina, la oposición de la estructura religiosa establecida y la aceptación de los parias por parte de Jesús. (4) De forma algo más polémica, con el descubrimiento del *Evangelio de Tomás* copto entre los documentos de Nag Hammadi, ciertas parábolas que hasta entonces solamente aparecían dentro de la tradición sinóptica ahora gozan de una segunda confirmación aparte de los Evangelios sinópticos (véase el apartado 2.1), cumpliendo así el criterio de la atestación múltiple. Si bien es cierto que la independencia del

Evangelio de Tomás con respecto a la tradición sinóptica es algo de lo que muchos dudan, algunos eruditos han sostenido que el *Evangelio de Tomás* da fe de lo que podrían considerarse como formas más antiguas (i.e., menos alegóricas) de las parábolas, que constituirían un testimonio independiente. De hecho, el descubrimiento del *Evangelio de Tomás* sustancia más aún la autenticidad de la tradición de la parábola, que muchos habían considerado básicamente segura en cualquier caso.

En resumen, apenas existen dudas acerca de la autenticidad del corpus de las parábolas de Jesús. Incluso si se conviene en que las parábolas han sufrido una reelaboración sustancial en su transmisión desde la predicación de Jesús a sus formas posteriores en los Evangelios —y algunos especialistas ponen reparos a esta cuestión (e.g., Blomberg) —, la autenticidad del núcleo de esas tradiciones goza de un amplio asentimiento. No es ninguna sorpresa, por tanto, que el análisis de las parábolas haya ocupado un lugar destacado en ciertos relatos célebres del Jesús histórico. Es más, la cuestión del Jesús histórico está tan entrelazada con la exégesis de las parábolas que no sería injusto calificar gran parte de las investigaciones críticas sobre las parábolas como tributarias del proyecto del Jesús histórico.

4. Historia de la interpretación de las parábolas.

4.1. Interpretación en el período precrítico. Aunque es habitual, y hasta cierto punto está justificado, describir toda la interpretación premoderna de las parábolas como «alegórica», la etiqueta carece de la suficiente concreción como para no tener una gran utilidad descriptiva. Si la exégesis, como muchos dan por sentado actualmente, consiste en representar las intenciones de Jesús o los evangelistas, es obvio que los métodos de alegorización fracasan. Si, por el contrario, la exégesis tiene que ver con la exposición creativa de la verdad cristiana mediante vehículos bíblicos que tengan la capacidad de transmitir algo más que su sentido literal, entonces no es difícil ver el atractivo de la interpretación alegórica, incluso aunque sus presupuestos de trabajo actualmente nos resulten extraños en su mayoría. Después de todo, era lógico esperar que los intérpretes de la era antigua y la Edad Media, acostumbrados ya a los métodos alegóricos de interpretación de las Escrituras en términos generales, hicieran lo mismos con las parábolas, que podría decirse que por su propia forma invitan a la exploración de un segundo nivel de

significado. El precedente en este caso es el propio NT (Mt 13:24–30, 36–43; Mc 4:1–9, 13–20 par.). Además, la parábola del sembrador y su interpretación se presentan como una especie de clave hermenéutica para la interpretación de todas las parábolas, una pista que llevaría a muchos a suponer que las parábolas están elaboradas con un discurso codificado y esotérico. Que esta sea una lectura dudosa de Marcos 4:10–12 (// Mt 13:10–17; Lc 8:9–10) no cambia el hecho de que es una lectura verosímil e influyente que pone en movimiento una línea de investigación sobre la interpretación de las parábolas que tan solo sufrió un vuelco a finales del siglo XIX.

Pese a ello no debería sobrevalorarse la continuidad entre las relativamente modestas interpretaciones alegóricas de las parábolas del NT y el tipo de alegorización teológica de intérpretes cristianos posteriores (contra Hedrick; Crossan 2012). El ejemplo de manual de la alegorización en pleno apogeo es la interpretación de Agustín, infame y a la vez ingeniosa, del buen samaritano (*Quaest.* ev. 2.19). En ella, aparentemente cada detalle de la parábola encuentra un corolario teológico o eclesial anacrónico. El hombre que viaja es Adán; Jerusalén es la ciudad celestial de la paz; Jericó (que significa la «luna» que nace, crece, mengua y muere) representa la mortalidad humana. Los ladrones son el diablo y sus ángeles, que «despojan» al hombre de la inmortalidad y al «golpearlo» lo persuaden para que peque. El sacerdote y el levita son el sacerdocio y los ministros del antiguo pacto, impotente para salvar. El samaritano (que significa «guardián») es el mismo Señor. La venda de las heridas es la restricción del pecado, el aceite el consuelo de la buena esperanza, y el vino la exhortación a trabajar con un espíritu ferviente. La cabalgadura es la carne, y «ponerlo sobre ella» es la creencia en la encarnación. La posada donde convalece es la iglesia; «cuando regrese» es la era más allá de la resurrección; el posadero es el apóstol Pablo. Los dos denarios entregados son los dos mandamientos sobre el amor o la promesa de esta vida y la vida eterna. Por último, el pago «supererogatorio» («todo lo que gastes de más») representa el consejo de Pablo sobre el celibato o su trabajo manual voluntario pese a que tenía derecho a ser compensado por su ministerio.

Aunque este ejemplo a menudo se repite e implícitamente se ridiculiza, rara vez se repara (aunque véase Crossan 2012) en que en otros lugares Agustín apela al sentido literal de la misma parábola,

aplicándola directamente a la obligación moral cristiana de amar al prójimo (*Doctr. chr.* 1.31, 33). Estas interpretaciones enfrentadas confirman que, contrariamente a la práctica moderna, la meta de Agustín a la hora de interpretar la Biblia no era en primer lugar histórica y reproductora, sino más bien plenamente ocasional y retórica, y que el sentido literal, aunque básico, no agotaba el potencial del texto para hablar. Es más, tal como ha demostrado hábilmente S. Wailes, las alegorizaciones de la época medieval no eran todas de una misma clase, por muy distintas que llegaran a ser de las interpretaciones de la era crítica. En cualquier caso, incluso los reformadores con una mentalidad más literal solamente limitarían, pero no escaparían por completo, del impulso alegorizador (Kissinger).

4.2. Interpretación en el período crítico.

4.2.1. La revolución de Jülicher y respuesta a la misma. Aunque su enfoque sobre las parábolas ya fue anticipado por otros intérpretes, ningún especialista en NT se había aproximado a las parábolas de Jesús con el rigor crítico de A. Jülicher, cuya enorme contribución en dos volúmenes es reconocida universalmente como el punto que marca la transición a la era crítica de la interpretación de las parábolas. El meollo de lo que afirma Jülicher era que las parábolas de Jesús habían sido oscurecidas y tomadas erróneamente por alegorías, cuando en realidad no lo son. El error trascendental es confundir las parábolas con metáforas o metáforas extensas. Según Jülicher, esto equivalía a presentar a Jesús como un inteligente sofista que hablaba con acertijos y oscuras figuras, cuando en realidad era todo lo contrario: un sencillo maestro que hablaba directamente y sin ningún tipo de pretensiones. Así pues, Jülicher no solo rechazó la posterior interpretación alegorizante de las parábolas por parte de la iglesia, sino también los impulsos alegóricos evidentes en las formas evangélicas de las parábolas por considerarlas no auténticas. Por el contrario, había que considerar que una parábola se limitaba a presentar un único asunto mediante una *tertium comparationis* (i.e., un punto de partida común), que para Jülicher normalmente resultaba en una máxima moralizante. Las complejas correspondencias entre la parábola y el mundo exterior a la misma no son el propósito de Jesús, sino más bien el legado de los evangelistas llevado adelante con un celo desenfrenado por generaciones de intérpretes cristianos de las parábolas. Sobre esta base —el rechazo de la alegoría y la premisa de un

único punto— se construiría casi un siglo de interpretación crítica de las parábolas, en ocasiones con una conformidad sorprendentemente simplista a las conclusiones de Jülicher.

Por supuesto que la tesis de Jülicher no dejó de tener sus críticos (Kissinger; Blomberg). El más destacado en ese sentido, P. Fiebig, exploró una sorprendente laguna en la investigación de Jülicher: las parábolas de la literatura rabínica, primero los *mĕšālîm* de la Mejiltá (1904) y luego del Talmud (1912) (véase TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS). Aunque Fiebig toma nota de las distinciones cualitativas entre las parábolas que tienen su origen en el Tanaim y las de Jesús, sostiene que es imposible entender las parábolas de Jesús sin dar una explicación de las de sus contemporáneos más próximos. El análisis de Jülicher también es vulnerable desde otros frentes, sobre todo por su rígida interpretación de la metáfora y lo inverosímil que resulta la noción de un único punto de comparación cuando se aplica de manera inflexible a parábolas concretas. Pero tal vez el fallo principal sea la falta de distinción entre interpretaciones que alegorizan y la forma de la parábola en sí, que algunas veces presenta pocos rasgos alegóricos. No es ninguna exageración decir que poco del programa de Jülicher ha resistido un análisis exhaustivo, salvo por el repudio a la exégesis alegórica cristiana. No obstante, la noción de que las parábolas solamente presentan una enseñanza y la tesis de que el objeto apropiado de la interpretación es la intención del Jesús histórico siguen siendo axiomas incluso entre intérpretes cuya sensibilidad crítica difiere de la de Jülicher.

4.2.2. El giro escatológico. La forma en que Jülicher desmanteló la aproximación alegórica a las parábolas no solo fue absoluta sino también influyente. Para bien o para mal, logró el compromiso hermenéutico de leer las parábolas como pronunciamientos reconstruidos del Jesús histórico. Una vez admitida, en términos generales, la autenticidad de las parábolas, estas iban a aportar una vista privilegiada de la proclamación del Jesús de la historia. Pero es en este punto que las conclusiones de Jülicher, a diferencia de sus métodos, fueron consideradas menos satisfactorias, ya que las parábolas ofrecían máximas de aplicación poco estimulantes famosas por su falta de particularidad histórica. Es justo, por tanto, que la historia de la interpretación de las parábolas en el período crítico centre su atención

en dos gigantes que, pese a ser herederos de la tradición de Jülicher, buscaron una cosecha teológica más sólida: C. H. Dodd y J. Jeremias.

En particular, Dodd encontró en las parábolas una firme alternativa a la escatología absoluta de A. Schweitzer. Basándose explícitamente en los principios de Jülicher, Dodd sostuvo que en sus contextos originales —distintos de su posterior aplicación en los Evangelios canónicos— las parábolas dan fe de la presencia inaugurada del reino en la misión y ministerio de Jesús, esto es, de la denominada escatología realizada de Jesús. Dodd trató de demostrar que el reino de Dios ocupa el centro de la proclamación de Jesús, y que el reino allí revelado no es la noción de Schweitzer de un reino equivocadamente inminente y estrictamente apocalíptico, sino la de un reinado misteriosamente presente en el que Dios convoca a la humanidad dentro del contexto de la historia.

Con un resultado teológico similar, pero un mayor rigor metodológico, Jeremias dio cuenta de las parábolas como representaciones de «una escatología en proceso de realizarse» (Jeremias, 230). Igual que en el caso de Dodd, la cuestión escatológica saturó la explicación de Jeremias de las parábolas, en ocasiones de forma invasiva. Pero en ciertos aspectos su contribución más permanente fue ofrecer un paradigma crítico-tradicional para la transmisión de las parábolas, un paradigma que alcanzaría un estatus casi canónico entre los investigadores de las parábolas de la segunda mitad del siglo XX. Jeremias sostuvo que podían observarse diez «principios de transformación» en la transmisión de las parábolas desde su marco original en la vida de Jesús hasta que fueron registradas en los Evangelios sinópticos décadas más tarde: (1) la traducción de las parábolas del arameo al griego; (2) cambios figurativos que se ajustaban al nuevo ambiente helenístico; (3) adornos en la escala y los detalles; (4) la influencia de la historia veterotestamentaria y popular a la hora de darle forma al material; (5) cambios de audiencia, especialmente de oponentes de Jesús a la iglesia; (6) la aplicación por parte de la iglesia de parábolas de temática originalmente escatológica a un uso exhortatorio; (7) la influencia de las exigencias posteriores de la misión de la iglesia y el retraso de la parusía; (8) alegorización hacia un uso exhortatorio; (9) la influencia de colecciones de parábolas, incluida la fusión de algunas parábolas con otras; (10) nuevos marcos para las parábolas, incluyendo la adición de conclusiones generales y significados

universales.

La postura de Jeremias, desarrollada con numerosos ejemplos y, en ediciones posteriores, con la ayuda del recientemente descubierto *Evangelio copto de Tomás* como material comparativo, gozó de un consenso muy importante entre los especialistas críticos. Su estudio llegó a convertirse en un clásico. Con diez ediciones alemanas (tres de ellas traducidas al inglés), popularizadas en una versión abreviada, puede decirse que llegó a ser la obra más influyente del siglo XX sobre las parábolas. Pero varias de las confiadas afirmaciones de Jeremias no aguantaron un análisis más a fondo sin ser cuestionadas o matizadas. Su firme contraposición del judaísmo palestino con el helenismo no superó el paso del tiempo. Su insistencia en que prácticamente todas las parábolas tenían originalmente un carácter escatológico a menudo parece una imposición. Y numerosos expertos posteriores llegaron a considerar insostenible el rechazo absoluto de rasgos alegóricos en las parábolas a la luz de la evidencia. Sin embargo, pese a los fallos en ciertos aspectos importantes, el trabajo de Jeremias sigue siendo indispensable para el estudio serio de las parábolas.

4.2.3. El giro hermenéutico y lingüístico. La mitad del siglo XX marca una transición en el estudio de las parábolas. Si, en términos generales, la primera mitad del siglo asistió a los rigurosos intereses históricos liderados por Jülicher y personificados en la histórica contribución de Jeremias, la segunda mitad se inclinó por intereses de carácter más abiertamente hermenéuticos, estéticos y literarios (sobre este asunto, véase Perrin; Blomberg; Gowler; Wright). En verdad, los métodos histórico-críticos continúan y en ciertos aspectos incluso dan lugar a intereses más estéticos. Sin embargo, empezando especialmente en la década de los 60, las parábolas se convirtieron en un lugar natural para diversos experimentos hermenéuticos. Es característico y pionero el tratamiento de las parábolas en el contexto de la «nueva hermenéutica» por especialistas como E. Jüngel, E. Fuchs y R. Funk. Esta nueva hermenéutica, con su énfasis en el carácter de evento dinámico del habla en general, halló en el «evento del lenguaje» de la parábola un evento discursivo performativo que no se puede reducir a una representación en forma de proposición. Por consiguiente, en cierto sentido están igualmente equivocados tanto los antiguos enfoques alegorizantes como el más reciente hábito de la crítica de reducir las parábolas a

ilustraciones de un único tema. Las parábolas no son ilustraciones, como si su fuerza existencial fuera de menor importancia e inseparable de su forma.

Estrechamente relacionado con la nueva hermenéutica estuvo la recuperación de la metáfora como una categoría literaria que podía dar información sobre la dinámica del género de la parábola. Bajo la influencia de teóricos literarios como A. Wilder y P. Ricoeur y de biblistas como R. Funk, entre otros, se investigó el carácter no concluyente y creativo de las parábolas como algo metafórico. Como tal, la parábola, igual que la metáfora, presiona al oyente-lector para que participe en su resolución. Las parábolas, pues, tienen menos de transmisoras de significado y más de creadoras de posibilidades de significado. Desde este punto de vista, la reducción de las parábolas a una red de códigos simbólicos, como ocurre en el método alegórico, o como máximas generales, según el enfoque que solamente admite un único tema, es una traición básica a su forma y genio. En este sentido, cada vez resulta más importante insistir en que las parábolas no eran meras herramientas de conflicto en el ministerio de Jesús, sino un medio a través del cual los oyentes de Jesús, los de entonces y los de ahora, se ven confrontados con una inversión de las expectativas que ofrece nuevas posibilidades de existencia. Escribiendo años después, J. Crossan contrastaba de forma memorable la parábola con sus equivalentes: «El mito construye el mundo. El apólogo defiende el mundo. La acción investiga el mundo. La sátira ataca el mundo. La parábola subvierte el mundo» (Crossan 1975, 42).

Resultados similares son los que arrojan aquellos enfoques a las parábolas que tienen intereses más estéticos y literarios. D. Via destacó especialmente por objetar al enfoque «severamente histórico» tan característico del paradigma de Jülicher-Jeremias junto con su reducción de la parábola a un único tema. Frente a eso, Via propone que las parábolas se consideren objetos estéticos autónomos y se aprovecha de las herramientas de la crítica literaria para su interpretación. En esta línea se produjo una sucesión de tratamientos de las parábolas con un carácter más o menos experimental. M. Tolbert investigó las parábolas a través de la semiótica para defender su polivalencia intrínseca. El estructuralismo literario gozó de una fase experimental en la década de los 70, y, como cabría esperar, en general cedió el paso al

posestructuralismo y otros enfoques deconstruccionistas, sobre todo bajo los auspicios de Crossan, cuya amplia y variada carrera de cuarenta años en el estudio de las parábolas casi se puede leer en sucesión como el estado de la cuestión.

4.2.4. Tendencias recientes. Si las épocas precedentes de la interpretación crítica se pueden clasificar en general como historicista y hermenéutica, respectivamente, no ocurre lo mismo con las últimas décadas, que no son tan fáciles de catalogar. En gran medida, muchas de las contribuciones más importantes ofrecen algún tipo de crítica o nueva síntesis, moderando y consolidando los logros de la investigación anterior, en vez de adentrarse en nuevos territorios. Una tendencia destacable en este sentido es la cautelosa y parcelada rehabilitación del enfoque alegórico de las parábolas. Aunque anticipada por otros (e.g., Boucher), la introducción de C. Blomberg a las parábolas (publicada por primera vez en 1990) quizás sea la refutación más enérgica en tiempos recientes del rechazo de Jülicher a la alegoría y su consagración del único punto de comparación. Por el contrario, Blomberg sostiene que las parábolas son intrínsecamente alegóricas, aunque en un sentido más bien limitado y constreñido. Cada una de las figuras clave de la parábola hace una referencia extratextual a figuras o nociones correspondientes que se encuentran fuera del texto, de tal manera que, por ejemplo, una parábola con tres personas principales (o series de personajes) ofrecerá tres «argumentos» teológicos. Aunque el modelo ha sido criticado de rígido y de retorno a una explicación abiertamente proposicional de las parábolas, el estudio que hace Blomberg de este campo de investigación, su refutación del enfoque de un solo tema y el argumento favorable a una discreta explicación de la parábola como alegoría sirven como útiles correctivos, especialmente en un contexto evangélico que curiosamente se ha comprometido con la tesis de la máxima de un único tema (e.g., Stein).

Varios estudios recientes importantes (e.g., Hultgren; Snodgrass) se distinguen por su exhaustiva síntesis de la investigación anterior y el estudiado rechazo a los movimientos pendulares idiosincrásicos de programas anteriores. Actualmente, estas voces moderadas se han desmarcado en general de la hegemonía del enfoque de un único tema propuesto por Jülicher. Además, cada vez menos se considera que el objeto de la interpretación sea la reconstrucción de la forma o estructura

más original de la parábola, y crece el número de autores que investigan el contexto literario que aportan los Evangelios en lugar de pasarlo por alto. Sin embargo, reintegrar las parábolas a sus contextos literarios en los Evangelios sigue siendo un trabajo en curso (véase CRÍTICA NARRATIVA). Si el primer impulso de la época crítica de la interpretación de las parábolas era recuperar la alternativa más descarnada a la alegorización eclesial, el contexto vital del Jesús histórico, la reintegración de las parábolas a sus contextos literarios canónicos iba a seguir finalmente tendencias más generales dentro del campo de los estudios neotestamentarios. Marcando la transición de la crítica de las formas a la crítica de la redacción, algunos estudios analizaron las tendencias características de los evangelistas en su uso de las parábolas dentro de los objetivos literarios de los Evangelios (Kingsbury; Drury; Donahue). A esto le sigue un interés incluso más abiertamente sincrónico en estudios que, siguiendo los intereses de la crítica narrativa, buscan analizar la interacción dinámica de las parábolas cuando son elementos de los relatos evangélicos más generales (Carter y Heil; Olmstead; Forbes).

Otros estudios recientes manifiestan un interés más ético al fijarse en la dinámica socioeconómica de las parábolas. Por ejemplo, la explicación de W. Herzog a las parábolas presenta a Jesús en la línea de «pedagogo de los oprimidos» de P. Freire, quien a través de la parábola llama la atención sobre la injusticia estructural, empoderando una inversión del estatus. Como cabía suponer, Herzog debe sortear los marcos literarios de los Evangelios, e incluso así son pocos los que se muestran convencidos con estas lecturas, distintas de su utilidad política, como interpretaciones de Jesús. No obstante, es evidente que las exigencias socioeconómicas forman parte del contexto de las parábolas de Jesús, y no pocos estudios recientes han investigado esta dimensión (e.g., Schottroff).

5. Interpretación de las parábolas.

Por deseable que sea, una guía exhaustiva de la interpretación de las parábolas siempre será imprecisa, al depender de los compromisos previos del intérprete. Si bien pocos o casi ningún exégeta contemporáneo defenderá la alegorización patrística y medieval como estrategia exegética, son muchos los que ahora se dan cuenta con razón

de que Jülicher fue culpable de una corrección exagerada. Sin embargo, sigue vigente la cuestión de si la parábola que hay que interpretar es un artefacto verbal reconstruido del marco histórico del ministerio de Jesús, una parábola ofrecida en los Evangelios canónicos repleta de su marco contextual, una parábola básicamente autónoma con respecto a la historia o un texto que se encuentra de nuevo con el oyente-lector en cada nueva representación. Cada opción tiene su propia verosimilitud y cada tarea interpretativa su propia integridad. El interés histórico, cuando no teológico, podría llamarnos al horizonte del Jesús de la historia, pero privilegiar ese horizonte en detrimento del de los Evangelios implica un compromiso teológico que muchos no pueden seguir. Además, para la iglesia cristiana los Evangelios no solo ofrecen la forma y el marco normativos de la parábola a través de los cuales deben interpretarse las parábolas y relacionarse sólidamente con los relatos canónicos, sino también los más estables. Esto no quiere decir que se afirme que la parábola tiene una prehistoria intrascendente antes de que la encontremos con su forma canónica ya fijada, sino que no se puede dar por supuesto que la reconstrucción de esa historia de la tradición usurpe la forma canónica, de la que tanto la parábola como su contexto literario son componentes. Si bien nadie debería negar la fuerza existencial de las parábolas, sigue siendo necesario que su interpretación esté enraizada en redes de contexto, tanto histórico como literario.

En ausencia de un consenso metodológico, se ofrecen los siguiente modestos parámetros con respeto a las cuestiones perennes a las que se enfrenta el intérprete de las parábolas.

5.1. Alegoría. En lo tocante a la polémica cuestión de la alegoría, ya no es posible mantener el rígido absolutismo de Jülicher; la única otra opción tampoco es la alegorización teológica de épocas anteriores. Las principales figuras de la parábola frecuentemente mantienen, aunque no como norma, una relación referencial con entidades situadas en el mundo exterior. La justificación de esta relación se apoya no solo en las tendencias del género, sino también en el ámbito literario y cultural del judaísmo, donde ciertos personajes y figuras sirven como símbolos. Así, aunque cada parábola debería juzgarse sobre la base de sus propios méritos, los lectores pueden esperar que las figuras de autoridad (reyes, padres, jueces, etc.) representen a *Dios (si bien a veces de manera problemática) y los subordinados (siervos, obreros, mayordomos, niños,

viudas, etc.) representen personas o grupos y tipos de personas, a menudo diferenciadas como bueno o sabio frente a malo o necio. Esto no es alegorizar la parábola, sino simplemente seguir sus propias convenciones y mostrar sensibilidad hacia el género y el entorno.

5.2. La cuestión de una única enseñanza o tema. Aunque se puede entender como correctivo, el enfoque de una sola enseñanza es justo que se considere actualmente como una limitación artificial. No tiene ningún sentido, por ejemplo, preguntarse en relación con el hijo pródigo si «el tema» de la parábola es la restauración del hijo que ha regresado, la misericordia del padre o la amarga obstinación del hijo mayor (Lc 15:11–32). Aunque es una mejora ampliar la interpretación de modo que se le asigne un «tema» a cada personaje (Blomberg), este enfoque, a pesar de su disciplina esquemática, todavía le debe mucho a una visión estática de las parábolas que exige que aporten «temas», sean uno o varios. Será más fructífero reconocer que la mayor parte de las parábolas, podría decirse que todas las parábolas narrativas, transitan entre lo cotidiano y lo inesperado. Así que para captar por dónde va la parábola ayuda, y en no poca medida, identificar qué rasgos de la misma pertenecen al «mundo tal como lo conocemos» y cuáles describen acciones atípicas o incluso estrafalarias desde el punto de vista del marco cultural de la parábola. Es probable que un fuerza enfática especial acompañe a estas últimas, ya que se contrastan con los primeros. Así, vemos un *samaritano que cuida, con un elevado coste por su parte, de alguien que es objeto instintivo de desprecio, un padre que corre para abrazar a un hijo que lo ha avergonzado, un amo que elogia a un administrador que defrauda, obreros que trabajan doce horas y no reciben más sueldo que aquellos que solamente han trabajado una hora. Todos estos ejemplos pretenden cautivar al lector y provocar una reflexión que tenga en cuenta su relevancia.

5.3. Escatología. Si bien la escatología de Jesús —su visión del reinado de Dios que se ha inaugurado— ocupa el centro de su enseñanza, y el *reino de Dios es el sujeto explícito de numerosas parábolas, los intérpretes no tienen ninguna obligación de insistir en que todas las parábolas explican el reino de Dios *per se* (aunque menos verosímil es la afirmación de C. Hedrick en el sentido de que ninguna de ellas lo hace). Más bien, podríamos observar, y no nos faltaría razón, que las parábolas hacen referencia naturalmente a un marco conceptual y

unos valores coherentes con el reino que Jesús predica y representa, pero eso es distinto de la afirmación que suele hacerse, desde los tiempos de Dodd y Jeremias, de que el reino de Dios es el tema expreso de toda parábola. Al contrario, las parábolas que pretenden representar ese reino y le dan una expresión pictórica y narrativa son totalmente explícitas en este sentido.

5.4. Estructura. Aunque prestar atención a la estructura literaria es relevante para la exégesis de cualquier texto bíblico, puede ser que el cuidadoso estudio de las parábolas en este sentido demuestre ser especialmente provechoso (Scott; Bailey 1976; 1980). De forma similar a la historia popular, la parábola contendrá características de narración modelo que fija el centro de atención a través de la repetición y el contraste. Por la influencia semítica, las parábolas pueden mostrar una disposición en forma de patrones concéntricos, de anillo o quiásticos. Este tipo de análisis se puede exagerar por parte de algunos intérpretes demasiado comprometidos con su importancia, pero no obstante hará que el intérprete que preste especial atención al fenómeno de la estructura literaria se vea recompensado.

5.5. Contexto literario. Si el horizonte interpretativo es la parábola tal como se narra en los Evangelios, normalmente el lector encontrará múltiples coordenadas que puedan ayudarle a la hora de determinar el uso concreto de una parábola dentro de su contexto literario. Es indudable que separar el trigo de las parábolas de la paja de sus marcos (supuestamente posteriores y secundarios) fue objeto de preocupación de gran parte de los eruditos dedicados al estudio crítico de las parábolas. Pero con la misma facilidad se puede abusar de estos mismos marcos que eliminarlos, especialmente si el objeto de la interpretación de la parábola se entiende como una subespecie de exégesis del Evangelio en lugar de crítica de la tradición o investigación sobre el Jesús histórico. Las audiencias y las introducciones a las parábolas (e.g., Lc 15:1–2; 16:1; 18:1, 9) frecuentemente guiarán la lectura de la parábola en una determinada dirección. Por ejemplo, el hecho de que un grupo de pecadores y recaudadores de impuestos y un grupo de fariseos y escribas estén escuchando las parábolas de Lucas 15 prepara al lector para identificar al hijo pródigo y su hermano mayor con personajes de la audiencia. Por la misma razón, que Lucas 18:1 presente a la viuda persistente como un incentivo para «orar y no desmayar» ofrece una

pauta de lectura para una parábola susceptible de recibir otras lecturas. Incluso más explícitos son los frecuentes dichos a modo de conclusión que siguen a la parábola en sí (semejantes al *nimšal* de las parábolas rabínicas). En estos dichos Jesús ofrece una aplicación explícita que, si bien no agota la interpretación de la parábola, orienta al interpretarla. Algún contexto literario es menos directo y sin embargo relevante para la interpretación, especialmente la colocación de parábolas junto a otras o junto a otra enseñanza, o la incrustación de una parábola dentro de un relato más largo en una relación interpretativa mutua.

5.6. Polivalencia. Un rasgo de las parábolas es que suponen la participación activa del oyente para descubrir su significado en un porcentaje más elevado de lo que es habitual en formas de discurso más directas. Aunque solamente fuera por esta variable en la participación del oyente, se puede afirmar que las parábolas son intrínsecamente polivalentes, que tienen múltiples sentidos y se resisten a un solo significado determinado. Muchos piensan que el hecho de que las «mismas» (o genéticamente emparentadas) parábolas se empleen para múltiples fines en los Evangelios sinópticos es una confirmación de esta aseveración (Tolbert). Pero la naturaleza de la polivalencia de las parábolas se puede matizar con dos aclaraciones. Primero, la supuesta polivalencia de las parábolas (son susceptibles de múltiples interpretaciones igualmente válidas) no debería confundirse con su complejidad (que su significado no es simple, reducible a proposiciones finitas que rivalizan entre sí). Reconocer que el significado de las parábolas es complejo, que tiene matices y está sujeto a múltiples intereses no equivale a decir que su significado sea indeterminado. Segundo, que las distintas representaciones de una parábola (e.g., Jesús histórico, oralidad de la iglesia primitiva, redacción evangélica, litúrgica y homilética) llamen la atención sobre diversos significados o incluso significados mutuamente excluyentes

es más una función de la variación de la representación que una afirmación de que cualquier representación dada sea radicalmente indefinida o polivalente. Por tanto, se puede argumentar que la polivalencia de las parábolas se explica mejor como una función de su carácter autoinvolucrador, por un lado, y como la suma de sus múltiples representaciones, por el otro. Por consiguiente, la afirmación de que las parábolas son polivalentes no se refiere tanto a una representación

particular (que frecuentemente demuestra una intención determinada) como a su carácter no concluyente y su capacidad para múltiples usos.

Véase también CHREIA/AFORISMO; ESCATOLOGÍA; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS.

BIBLIOGRAFÍA. **K. E. Bailey,** *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976); ídem, *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); **C. L. Blomberg,** *Interpreting the Parables* (2ª ed.; Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012); **M. Boucher,** *The Mysterious Parable: A Literary Study* (CBQMS 6; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1977); **W. Carter y J. P. Heil,** *Matthew's Parables: Audience-Oriented Perspectives* (CBQMS 30; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1998); **J. D. Crossan,** *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (Nueva York: Harper & Row, 1973); ídem, *The Dark Interval: Towards a Theology of Story* (Niles, IL: Argus, 1975); ídem, *The Power of Parable: How Fiction by Jesus Became Fiction about Jesus* (Nueva York: HarperOne, 2012); **C. H. Dodd,** *The Parables of the Kingdom* (Londres: Nisbet, 1936) - existe edición castellana: Las parábolas del Reino (Madrid: Cristiandad, 1974); **J. R. Donahue,** *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels* (Mineápolis: Fortress, 1988); **J. Drury,** *The Parables in the Gospel: History and Allegory* (Nueva York: Crossroad, 1985); **P. Fiebig,** *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1904); ídem, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentilichen Zeitalters* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1912); **D. Flusser,** *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, 1: *Das Wesen der Gleichnisse* (JC 4; Berna: Peter Lang, 1981); **G. Forbes,** *The God of Old: The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* (JSNTSup 198; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); **R. W. Funk et al.,** eds., *The Parables of Jesus: Red Letter Edition* (Sonoma, CA: Polebridge, 1988); **D. B. Gowler,** *What Are They Saying About the Parables?* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2000); **C. W. Hedrick,** *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994); **W. R. Herzog,** *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed* (Louisville: Westminster John Knox, 1994); **A. J. Hultgren,** *The Parables of Jesus: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); **J. Jeremias,** *The Parables of Jesus*, trad. S. H. Hooke

(Nueva York: Scribner, 1963) - existe edición castellana: Las parábolas de Jesús (Estella: Verbo Divino, 1971); **A. Jülicher,** *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols.; Tubinga: Mohr Siebeck, 1888–1899); **J. D. Kingsbury,** *The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Redaction-Criticism* (Richmond: John Knox, 1969); **W. S. Kissinger,** *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography* (Metuchen, NJ: Scarecrow, 1979); **R. N. Longenecker,** ed., *The Challenge of Jesus' Parables* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); **H. K. McArthur y R. M. Johnston,** *They Also Taught in Parables: Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era* (Grand Rapids: Zondervan, 1990); **W. G. Olmstead,** *Matthew's Trilogy of Parables: The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21:28–22:14* (SNTSMS 127: Cambridge: Cambridge University Press, 2003); **N. Perrin,** *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Filadelfia: Fortress, 1976); **L. Schottroff,** *The Parables of Jesus*, trad. L. M. Maloney (Mineápolis: Augsburg Fortress, 2006); **B. B. Scott,** *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Mineápolis: Fortress, 1989); **K. R. Snodgrass,** *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **R. H. Stein,** *An Introduction to the Parables of Jesus* (Filadelfia: Westminster, 1981); **D. Stern,** «Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen», en *Parable and Story in Judaism and Christianity*, ed. C. Thoma y M. Wyschogrod (SJC; Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989) 42–80; **M. A. Tolbert,** *Perspectives on the Parables: An Approach to Multiple Interpretations* (Filadelfia: Fortress, 1979); **J. T. Tucker,** *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* (JSNTSup 162; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); **D. O. Via Jr.,** *The Parables: Their Literary and Existential Dimension* (Filadelfia: Fortress, 1967); **S. L. Wailes,** *Medieval Allegories of Jesus' Parables* (Berkeley, CA: University of California Press, 1987); **S. I. Wright,** *The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables* (PBTM; Carlisle: Paternoster, 2000); **B. H. Young,** *Jesus and His Jewish Parables: Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching* (Nueva York: Paulist Press, 1989).

G. P. Anderson

PARÁCLITO. *Véase* ESPÍRITU SANTO.

PASTOR, OVEJAS

El trasfondo agrario y cultural del pastoreo en el mundo bíblico sirve como telón de fondo para entender la figura de Jesús como pastor en los Evangelios. Los pastores eran fundamentales en el mundo antiguo. Cuidaban de sus propios animales y también eran contratados para encargarse de grandes rebaños de otros propietarios. La principal preocupación del pastor era proporcionarle a las ovejas y cabras alimento, agua y protección frente a los animales salvajes o los ladrones. Este habitual estilo de vida es una fuente evidente para las imágenes del pastor y el rebaño que tanto abundan a través de toda la Biblia. El AT está repleto de imágenes pastorales como forma de representar la relación de Dios con su pueblo, y esto continúa en el NT entre Jesús y sus discípulos. Aunque el símbolo se utiliza más a menudo en el AT para describir el cuidado de Dios por Israel, los gobernantes de Israel también eran considerados como pastores. La imagen adopta un papel con tintes positivos cuando se presenta a Dios como el pastor ideal (Ez 34:5–6; cf. Is 40:11; Sal 23), pero los líderes de Israel son condenados por descuidar el rebaño (Jr 10:21; Zac 11:15–17; 13:7–9). Los evangelistas indudablemente tomaron prestada la imagen del pastor para referirse a Jesús de sus Escrituras y su entorno social, pero luego sitúan la imaginería en el contexto narrativo general de sus interpretaciones del ministerio de Jesús. Tomando pistas del mundo literario de los Evangelios individuales y del retrato de Jesús que hace cada uno de los evangelistas es posible alcanzar una serie de significados posibles para esta imagen de Jesús.

1. Mateo
2. Marcos
3. Lucas
4. Juan

1. Mateo.

El uso que hace Mateo de esta imaginería para aplicarla a Jesús tiene su origen en la expectativa mesiánica de un nuevo gobernante o pastor del linaje de David (Ez 34:23; 37:20, 22; cf. Sal 78:70–72) cuyo gobierno sobre el pueblo de Dios será como el de un pastor hacia sus rebaño (Mt 2:6) (véase Willitts). Mateo representa a Jesús compadeciéndose de las multitudes porque son «como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9:36; 26:31 [cf. Nm 27:16–17; 1 Re 22:17; Is 40:11; Ez 34:5]) (véase HIJO DE

DAVID). Este dicho aparece inmediatamente antes del discurso misionero, donde Jesús reúne a los *discípulos, nombra a los doce apóstoles y los envía con instrucciones sobre su *misión (Mt 10:1–11:1). En Mateo 10:6 se presenta a los propios discípulos como pastores cuando Jesús les dice: «sino id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Jesús se referirá a su ministerio del mismo modo más adelante en el Evangelio: «No soy enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15:24). Al mismo tiempo, los discípulos aparecen como ovejas: «He aquí, yo os envío como a ovejas en medio de lobos» (Mt 10:16). La encomendación de Jesús a los Doce es un anticipo de la Gran Comisión, que pone fin al Evangelio de Mateo (Mt 28:18–20) y da a entender que un aspecto fundamental del discipulado es adoptar el papel de pastor. Jesús predice su muerte y la negación de los discípulos citando Zacarías 13:7: «Todos vosotros os escandalizaréis de mí esta noche; porque escrito está: Heriré al pastor, y las ovejas del rebaño serán dispersadas» (Mt 26:31). Una vez Jesús haya resucitado irá delante de los discípulos a *Galilea y reunirá a los discípulos dispersados, igual que un pastor va delante del rebaño y reúne a las ovejas que se han descarriado (Mt 26:32).

Mateo también incluye la *parábola de la oveja perdida (Mt 18:10–14). El relato mateano de esta parábola se sitúa dentro del contexto general de la exposición sobre la vida comunitaria que aparecen en el cuarto discurso didáctico de Jesús (Mt 18:1–35). Mateo 18 comienza con los discípulos preguntándole a Jesús: «¿Quién es el mayor en el reino de los cielos?». Aunque Jesús responde con enseñanzas generales acerca de cómo llevarse bien, el foco de atención principal de su discurso es el cuestionamiento de la manera de entender el estatus social, algo que el *reino de Dios cambia por completo. El reino de los cielos exige que uno se «vuelva como un niño» (Mt 18:3) y se preocupe de los «pequeños» (Mt 18:10, 14) (véase NIÑO, NIÑOS). Jesús cuenta la parábola de la oveja perdida para ilustrar esto, y el final de la versión mateana de la parábola reitera este interés: «Así, no es la voluntad de vuestro Padre que está en los cielos, que se pierda uno de estos pequeños» (Mt 18:14 [cf. Zac 13:7]).

2. Marcos.

El uso que hace Marcos de la imaginería del pastor se limita a Marcos

6:34; 14:27. En el Evangelio de Marcos la respuesta de Jesús a la gran multitud, de la que tiene «compasión de ellos, porque eran como ovejas que no tenían pastor», aparece dentro de la historia de la alimentación de los cinco mil (Mc 6:34). La multitud, habiendo venido desde «todas las ciudades», está reunida en la orilla esperando a Jesús y sus discípulos, que habían intentado encontrar un lugar desierto para descansar. Aunque los discípulos instan a Jesús a que despida a la multitud, dado lo avanzado de la hora, él responde con las palabras «Dadles vosotros de comer» (Mc 6:37), y entonces se produce el *milagro de la alimentación de los cinco mil con cinco panes y dos peces (*véase* COMUNIÓN DE MESA). Jesús deja claro que su papel como pastor, junto con los discípulos, que son los que distribuyen la comida entre la multitud, consiste en satisfacer la necesidad básica que tienen las ovejas de pasto/alimento. En Marcos 14:27 Jesús cita Zacarías 13:7, vaticinando su propia *muerte y la deserción de los discípulos en el contexto narrativo de la predicción de la negación de Pedro.

3. Lucas.

La imaginería del pastor y las ovejas es mínima en el Evangelio de Lucas, sobre todo en referencia a Jesús. Algo peculiar de la historia de Jesús en el relato de Lucas es la aparición de *ángeles que anuncian el nacimiento de Jesús a los pastores que están en el campo vigilando sus rebaños por la noche (Lc 2:8–20). Los primeros personajes que oyen hablar acerca del *nacimiento de Jesús son estos humildes pastores, que luego toman la iniciativa de ir y ver «esto que ha acontecido». La respuesta de los pastores ante el acontecimiento del nacimiento de Jesús es glorificar y alabar a *Dios, un motivo importante en el Evangelio de Lucas (véase ADORACIÓN). Lucas incluye la parábola de la oveja perdida dentro del contexto narrativo general de Lucas 15. La parábola de la oveja perdida es la primera de tres parábolas que tienen que ver con un tema general en el Evangelio de Lucas: la preocupación por los perdidos (cf. Lc 19:10). El marco de Lucas 15 presenta a Jesús rodeado de publicanos y *pecadores, con los *fariseos y los *escribas «quejándose» de que Jesús «reciba a los pecadores y coma con ellos» (Lc 15:1–2). Al responder al desagrado de los fariseos con las parábolas de los perdidos, Jesús insinúa que al recibir y comer con pecadores se está comportando como el personaje en cada una de las parábolas que encuentra y recibe al

perdido, regocijándose de haberlo encontrado.

4. Juan

El Evangelio de Juan ofrece la descripción e interpretación más completa de Jesús como pastor de los cuatro Evangelios (Jn 10:1–18, 22–29; 18:1–13) y describe el discipulado en términos de adoptar el papel de pastor en ausencia de Jesús (Jn 21:15–19) (véase Lewis). La imagen principal de Jesús como el «buen» pastor se encuentra en Juan 10:1–18, el discurso de Jesús en respuesta a su curación de un hombre *ciego de nacimiento. Juan 10:22–29 comparte imágenes parecidas con Juan 10:1–18, pero hay un cambio temporal, de la fiesta de los Tabernáculos (mediados de otoño) a la fiesta de la Dedicación (principios de diciembre), de manera que 10:22–29 no forma parte de la unidad narrativa de Juan 9:1–10:21 (véase FIESTAS). El discurso del pastor es la interpretación que hace Jesús del milagro que acaba de realizar, la curación del ciego. Cuando el ciego, como consecuencia de haber sido sanado por Jesús, es expulsado de la *sinagoga, Jesús, que ha estado ausente de la historia desde Juan 9:7, regresa en Juan 9:35 y se encuentra al hombre y lo trae a su redil. Jesús y el ciego «representan» las palabras de Jesús en Juan 10 antes de que Jesús las pronuncie. El ciego es un verdadero discípulo, alguien que oye la voz del pastor (Jn 9:7; 10:4) y representa a las «otras ovejas» de las que Jesús habla en Juan 10:16. En Juan 10:22–29 se presenta a los líderes judíos como no pertenecientes a las ovejas de Jesús porque no oyen la voz de Jesús. Esta sección reitera la «ceguera» de los fariseos en Juan 9 con su incapacidad para reconocer quién es Jesús.

Los ladrones y salteadores descritos en Juan 10:1–18 son como los falsos pastores de los que habla Ezequiel 34, los pastores impíos de Israel. Por consiguiente, los «judíos»/fariseos, que forman parte de la audiencia de Jesús, son equiparados a los líderes que tuvo Israel en el pasado. El buen pastor, Jesús, es el Mesías davídico de Ezequiel 34. Parece haber pocas dudas de que Ezequiel es una fuente primaria para el retrato que hace Juan de Jesús en 10:1–18, así como el medio para comprender e interpretar la imaginería. A lo largo de la historia de los estudios académicos Ezequiel 34 ha sido la lente a través de la cual se ha leído Juan 10:1–18 y ha funcionado para completar las imágenes con detalles que no proporciona el cuarto Evangelio.

El motivo de Jesús como pastor y sus seguidores como ovejas también está presente en la versión joánica del arresto y crucifixión de Jesús. Después de que Jesús haya lavado los pies de los discípulos y hayan compartido una comida (Jn 13–17), Jesús y sus discípulos cruzan el Valle de Cedrón y entran en un huerto (véase GETSEMANÍ). Jesús inicia su propio arresto saliendo del huerto, dejando a los discípulos (las ovejas) seguras en el huerto (el redil). De este modo, Jesús se identifica claramente a sí mismo como el buen pastor, el que da su vida por las ovejas (Jn 10:11–18). El buen pastor también protege a las ovejas del ladrón que trata de saltar dentro del redil por otro camino (Jn 10:1), y que viene para robar, matar y destruir. Aparte de Juan 10:1–10, la única otra ocasión en que aparece la palabra «ladrón» en el Evangelio de Juan es cuando se describe a Judas en Juan 12:6. Judas, el ladrón, está fuera del huerto, y el buen pastor no permitirá que el ladrón entre en el redil. La crucifixión de Jesús también revela cómo el buen pastor «da su vida». Jesús es «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1:29, 36). En el Evangelio de Juan Jesús muere el día de la preparación de la Pascua, no el día de la Pascua propiamente. Debido a ello, muere a la misma hora en que se sacrifica a los corderos para la Pascua (véase CORDERO DE DIOS).

Las imágenes del pastor y las ovejas también se reelaboran en la conversación entre Jesús y Pedro en Juan 21:15–19. La triple interacción entre Jesús y Pedro repite un patrón tripartito: (1) la pregunta de Jesús a Pedro: «Simón [Pedro] hijo de Juan, ¿me amas?»; (2) la respuesta de Pedro a Jesús: «Señor, tú sabes que te amo»; (3) las instrucciones de Jesús a Pedro para que cuide de sus ovejas. Hay varios aspectos de este breve pasaje que se hacen eco del discurso del pastor. En primer lugar, el uso del verbo «apacentar» en Juan 21:16 evoca la imagen del pastor en el discurso de Juan 9:39–10:21. La única aparición de este verbo en Juan 21:16 y el uso de la forma de sustantivo afín «pastor» tan solo en el discurso del pastor (Jn 10:2, 11, 12, 14, 16) sugieren que estos episodios deberían leerse juntos. El término para «oveja» en el Evangelio de Juan solamente se utiliza aquí (Jn 21:16–17), en Juan 10 y Juan 2 (Jn 2:14–15). El uso de «oveja» en la conversación de Pedro con Jesús en Juan 21, y las palabras de Jesús a Pedro: «Sígueme», también recuerdan Juan 10:27: «Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y me siguen». Pedro es restaurado a una relación con Jesús después de su triple negación (Jn

18:15–19), pero también se restablece su discipulado. En el Evangelio de Juan Pedro no niega conocer a Jesús (cf. Mt 26:69–75; Mc 14:66–72; Lc 22:57), sino más bien su propia condición de discípulo: «Y le dijeron: ¿No eres tú de sus discípulos? El negó, y dijo: No lo soy» (Jn 18:25). La interpretación mutua de estos pasajes indica que el buen pastor no es solo Jesús. En la última pregunta de Jesús a Pedro el verbo «amar» cambia y adopta la raíz de «amigo», conectando así la frase «El buen pastor su vida da por las ovejas» (Jn 10:10) con la afirmación «Nadie tiene mayor amor que este, que uno ponga su vida por sus amigos» (Jn 15:13) y con el hecho de que Pedro ponga su propia vida (Jn 21:18–19). La relación entre el pastor y la oveja en Juan 9:1–10:21 aporta la base temática para el discipulado en Juan 21 al suministrar el vocabulario y el marco del amor, conocimiento y cuidado de las ovejas que Jesús como pastor y Pedro como oveja personifican en su diálogo. Teniendo presente Juan 21:15–19, la relación de intimidad entre Jesús y «las mías» (Jn 10:14) implica que seguir a Jesús también quiere decir participar en la misma actividad que el buen pastor. La mutualidad entre el pastor y las ovejas va más allá de reconocer al pastor y se convierte en hacer la labor de pastoreo. Tener una relación con Jesús no es solamente seguir a Jesús, como una oveja sigue a su pastor; significa pastorear, cuidar de las ovejas e incluso poner la propia vida por las ovejas. La afirmación de Jesús de ser el buen pastor es tanto para los discípulos (Jn 9:2) como para la audiencia aparente (Jn 9:39–41). Cuando Jesús dice: «También tengo otras ovejas que no son de este redil; aquellas también debo traer», lo que está en juego no es simplemente la identidad de las otras ovejas, sino la actividad continua del pastor por los discípulos (cf. Jn 14:12) por el bien de la promesa de vida abundante (Jn 10:10) y la misión del evangelio (Jn 20:30–31).

Véase también DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; CORDERO DE DIOS; HIJO DE DAVID.

BIBLIOGRAFÍA. **K. E. Bailey,** *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976) 144–56; **R. E. Brown,** *The Gospel According to John: Introduction, Translation, and Notes* (2 vols.; AB 29, 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1966–1970) - existe edición castellana: El Evangelio según Juan (2 vols., Madrid: Cristiandad, 1999); **C. Koester,** *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community* (Mineápolis: Fortress, 1995); **K. Lewis,** *Rereading the*

«Shepherd Discourse»: Restoring the Integrity of John 9:39–10:21 (SBL 113; Nueva York: Peter Lang, 2008); **J. Willitts,** *Matthew's Messianic Shepherd-King: In Search of «the Lost Sheep of the House of Israel»* (BZNW 147; Berlín: de Gruyter, 2007).

K. Lewis

PAZ

Tal como nos recuerda la horrible matanza del *relato del nacimiento de Mateo (Mt 2:16–18), la amenaza de la violencia era grande en la Judea del siglo I. De ahí que cuando los Evangelios hablan de la paz traída por Jesús, esta no sea una referencia a la tranquilidad interior. Al contrario, su mensaje debe entenderse principalmente en el contexto de la lucha política y social concreta. Solamente en el Evangelio de Juan encontramos un concepto que se asemeja a la noción moderna de paz interior.

1. Paz (*eirēnē*)
2. Tradición sinóptica
3. Evangelio de Juan

1. Paz (*eirēnē*).

En el NT, la palabra «paz» (*eirēnē*) indica algo más que la ausencia de guerra. Al igual que con el término hebreo *šālôm,* a la que sirve de traducción a lo largo de la LXX, *eirēnē* se utiliza para connotar armonía, plenitud y bienestar (Ridgway, 94–142; Dinkler). En el AT, *šālôm* incluía «todo lo necesario para una vida saludable: buena salud, una sensación de bienestar, buena suerte, la cohesión de la comunidad, la relación con los parientes y su estado, así como cualquier otra cosa que se estimara necesario para que todo estuviera en orden» (Westermann, 24 [cf. Brueggemann, 13–23]). Los ecos de esta concepción tan amplia de la paz se dejan oír en los Evangelios.

2. Tradición sinóptica.

2.1. Paz y sanidad en el Evangelio de Marcos. La palabra *eirēnē* solamente aparece en una ocasión en el Evangelio de Marcos. Después de que una mujer que sufría desde hacía tiempo de hemorragias tocara secretamente la túnica de Jesús y fuera sanada, Jesús la buscó y la bendijo: «Hija, tu fe te ha hecho salva; ve en paz, y queda sana de tu azote» (Mc 5:34 [// Lc 8:48; cf. Lc 7:50]). La frase «ve en paz» refleja un modismo bíblico tradicional (véase 1 Sm 20:13; 2 Sm 3:21–23; 19:25) y

era una *bendición habitual (Jue 18:6; 1 Sm 1:17; 29:7; 2 Sm 15:9; 2 Re 5:19; cf. Ex 4:18). Pero en este contexto no es un mero cliché. Como si de un esfuerzo coordinado se tratara por evocar todo el espectro del concepto bíblico de *šālôm,* la bendición de Jesús sitúa *eirēnē* muy cerca de la palabra afín *sōzō* («salvar» [cf. *sōtēria* en Gn 26:31, LXX]) e *hygiēs* («completo, sano» [cf. *hygiainō* en Gn 37:14, LXX]). Además, la historia hace hincapié en la restauración social que supone para esta mujer la *sanidad de Jesús, poniendo de relieve el paso de esta mujer del anonimato y la vergüenza a la transparencia y el honor (cf. Lc 7:50). El ministerio de sanidad de Jesús trae la restauración física y, lo que es más, la renovación del *šālôm* de Dios. Así pues, para Marcos la paz no es una cuestión del corazón individual, sino que debe expresarse en la comunidad de aquellos que siguen a Jesús (Mc 9:50).

2.2. Traer paz y responder pacíficamente en el Evangelio de Mateo.

2.2.1. Paz y misión. La correlación entre paz y sanidad que podemos ver en Marcos 5:34 y pasajes paralelos se ve corroborada en los relatos sinópticos de Jesús enviando a los discípulos a proclamar el *reino (Mt 10:1–16; Mc 6:8–11; Lc 9:1–6; 10:1–12). En la versión mateana, Jesús envía a sus discípulos a proclamar la misma buena noticia que él mismo había anunciado anteriormente: «El reino de los cielos se ha acercado» (Mt 10:7 [cf. Mt 4:17]). Y al igual que en todo el ministerio inicial de Jesús en Galilea, la proclamación del reino por parte de los discípulos, que conlleva sanidades y exorcismos (Mt 10:8; cf. Mt 4:23; 9:35–38), incluye manifestaciones concretas de que el poder del enemigo ha sido derrotado (cf. Mt 12:22–28). Se les manda dispensar *eirēnē* (Mt 10:12–13; cf. Lc 10:5–6) sobre «la casa» que reciba a los discípulos y su buena nueva: una bendición emblemática de la plenitud y restauración que acompaña al reino de paz divino (Ridgway).

2.2.2. Respuesta pacífica a la persecución. Pero el reino de Dios de sanidad y paz no vendrá sin resistencia. Como destaca Mateo a lo largo de su narración, los enviados en nombre del reino de los cielos pueden esperar encontrarse con el rechazo, la persecución y la violencia (Mt 10:13b-39; cf. Mt 21:33–46; 23:29–39) (Weaver). Los discípulos salen como ovejas en medio de lobos (Mt 10:16). No todos los aceptarán, y por tanto no todos recibirán la paz que ellos ofrecen (Mt 10:13–15). En efecto, Mateo, igual que Lucas y Q (Lc 2:34–35; 12:49–53), hace hincapié en que el mensaje del reino traerá división y lucha: «no he

venido para traer paz, sino espada» (Mt 10:34). Obsérvese que el uso metafórico que hace Jesús aquí de la espada (cf. «división» en Lc 12:51) no es en modo alguno una defensa de la violencia física (cf. Mt 26:52); al contrario, la cuestión es que las distintas respuestas al mensaje de Jesús dividirán a la sociedad en lo más profundo, convirtiendo en enemigos (*echthroi*) incluso a los miembros de una misma familia (Mt 10:35–36).

Si Mateo espera que la división acompañe a la proclamación del evangelio, en el Sermón del Monte ofrece un modelo de cómo han de responder los discípulos ante tal conflicto: «Amad a vuestros enemigos», dice Jesús, «y orad por los que os persiguen» (Mt 5:44 [// Lc 6:27–28]). Al rehusar responder al abuso con la misma moneda, los creyentes demuestran que son hijos de su Padre que está en los cielos (Mt 5:45 // Lc 6:35). Esta misma conexión entre las respuestas pacíficas ante el conflicto y la condición de verdaderos hijos de Dios es la lógica que se esconde detrás de la séptima bienaventuranza: «Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5:9).

Además, en contraste con la *lex talionis*, que exigía el ojo por ojo y el diente por diente (Ex 21:24; Lv 24:20; Dt 19:21), Jesús enseña a sus discípulos que no deberían «resistir» a quien les hace daño (Mt 5:38–39a). El uso proverbial que hacemos en castellano de los casos que siguen (Mt 5:39b-42 // Lc 6:29–30) —dar la otra mejilla, ir una milla más— parecerían indicar que aquí la «no resistencia» indica la disposición a sufrir en silencio cualquier abuso que uno se encuentre. Sin embargo, en realidad cada uno de los ejemplos de Mateo describe la resistencia no violenta, un intento de preservar la propia dignidad y de desenmascarar la injusticia del oponente (Wink). Una bofetada de revés en la mejilla derecha constituye un insulto, cuya intención no es hacer daño sino humillar. Al rehusar ser intimidado y volver la mejilla izquierda, que solamente se puede golpear con un golpe de igual a igual, uno priva al agresor del poder de humillar. Asimismo, tomar el vestido (*himation*) de una persona es algo que está expresamente prohibido en la Torá (Ex 22:24–26, LXX [Ex 22:25–27, TM]; Dt 24:10–13; cf. Amós 2:8). Al darle al acreedor no solo la túnica (*chitōn*) sino también el *himation*, y por consiguiente quedar desnudo delante de él (cf. *EvTom* 21), uno avergüenza a su acreedor y pone al descubierto su rapaz codicia.

Hasta ahora, los ejemplos de Jesús parecen describir respuestas creativas a los conflictos habituales que caracterizan la vida en las aldeas

y pueblos (Horsley 1992). Pero en el último ejemplo que registra Mateo aparece un nuevo actor en escena: el ejército romano. La requisición de mano de obra local era una práctica habitual entre los ejércitos de ocupación (Josefo, *Ant.* 13.52; cf. Mc 15:21 // Mt 27:32) y era algo temido, que al propio tiempo despertaba el resentimiento (Wink, 108–10). Al continuar voluntariamente una segunda milla, la persona oprimida reclama su voluntad y coloca al soldado en una posición incómoda (Wink, 111). Este tipo de enseñanza no es una llamada a la revolución, ni siquiera a una revolución no violenta, pero sí da a entender que el amor hacia el enemigo por el que aboga Mateo es aplicable no solo a las relaciones interpersonales sino también a los ámbitos social y político.

Muchos lectores actuales se sienten atraídos por la defensa que hace Mateo de la no violencia. Sin embargo, lo que es más difícil de aceptar para muchos es la idea de un *juicio divino sobre el que se basa esta no violencia. El Jesús de Mateo envía a sus discípulos con estas instrucciones: «Cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra» (Mt 10:23). Aquí no hay ningún tipo de represalia, solo el gesto profético de sacudirse el polvo de la ciudad ofensora de los pies (Mt 10:14 // Mc 6:11; Lc 9:5; 10:11). Pero lo que anticipa este gesto es la completa aniquilación en el día del juicio (Mt 10:15 // Lc 10:12): una expresión de ira divina que choca un tanto con el retrato mateano anterior de un Dios cuya perfección consiste en que hace llover indiscriminadamente sobre justos e injustos (Mt 5:45–48). De hecho, como sucede en otras partes del NT y en la literatura judía (Rom 12:19; 2 Tes 1:6–10; Ap 6:9–11; 1QS X, 16–18; *TestGad* 6:7), a los que sufren injustamente se les asegura que pueden renunciar a la venganza violencia precisamente porque de esta se ocupará Dios.

2.3. El camino de la paz en el Evangelio de Lucas. De los veintisiete ejemplos de *eirēnē* y palabras afines en los Evangelios, catorce aparecen en el Evangelio de Lucas. El énfasis que hace Lucas sobre la paz ya se aprecia en su relato del nacimiento. El cántico de Zacarías (Lc 1:67–79) resuena a lenguaje y alusiones bíblicas, y la restauración profetizada de la monarquía davídica aporta la imagen principal (Lc 1:69). De la casa de David se levantará un «cuerno de salvación» que redimirá a Israel de sus enemigos, trayendo luz a los que están en tinieblas y «encaminando nuestros pies por camino de paz» (Lc 1:79). La profecía isaiana resuena

al fondo (Is 9:6–7; 40:3; 49:6), y existen determinados ecos verbales muy claros de Isaías 52:7 en la versión de la LXX, que habla de los pies (*podes*) de los que proclaman las buenas nuevas (*euangelizō*) de paz (*eirēnē*) y salvación (*sōtēria*), y anuncian que Dios reinará (*basileuō*). El mismo complejo de imágenes vuelve a hacer acto de presencia en el anuncio de los ángeles a los pastores en Lucas 2:10–14: luz, buenas noticias, reino davídico, salvación, paz. Para Lucas, por tanto, el reino de Dios es un reino de paz, y «Dios derrama salvación sobre el pueblo en forma de paz» (Yamasaki, 155). Así pues, no es ninguna sorpresa que Lucas presente a Pedro describiendo la palabra de Dios para Israel como «el evangelio de la paz por medio de Jesucristo» (Hch 10:36).

El lenguaje de Lucas evidentemente evoca las expectativas de Israel de una monarquía davídica renovada bajo el reinado de Dios, pero también recuerda a la ideología imperial de Roma. El emperador Augusto era célebre por ser el señor y salvador divino que había traído estabilidad y paz —la *Pax Romana*— a todo el mundo (Wengst, 7–54). Un ejemplo de ello lo encontramos en una inscripción de Priene (*OGIS* 458; cf. *GIBM* 894; Virgil, *Ecl.* 1.6–8): El nacimiento del dios (*theos*) Augusto es una buena noticia (*euangelia*) para el mundo, ya que es el salvador (*sōtēr*) enviado al mundo para poner fin a la guerra y todas las cosas en un orden pacífico (*kosmeō*). Resulta difícil determinar si la descripción lucana de Jesús, que se expresa en términos parecidos, es una contrademanda intencionada que pretende cuestionar la pretensión romana al poder (Grassi, 3–13; Klassen, 82), o si Lucas simplemente piensa que Jesús es rey y por lo tanto emplea el lenguaje imperial que tiene a su disposición. Lo que sí está claro es que la buena noticia de paz que Lucas atribuye a Jesús no se puede relegar a la esfera espiritual. De hecho, para Lucas el fracaso de Jerusalén a la hora de reconocer «lo que es para tu paz» desemboca en una violencia concreta: un sitio brutal y destructivo (Lc 19:41–44). Así, pese a que la proclamación del reino de Dios no incluye una convocatoria a la revolución, el establecimiento del reino tiene profundas implicaciones sociales y políticas que de hecho cuestionan el orden político imperante.

3. Evangelio de Juan.

Tal como hemos visto, la noción de una paz espiritual interior es ajena a los Evangelios sinópticos; el Evangelio de Juan, por contra, sí habla de la

paz como una realidad interior que está presente en el corazón de los creyentes pese al tumulto del mundo.

La primera vez que oímos hablar de *eirēnē* en el Evangelio de Juan es durante el *discurso de despedida de Jesús (Jn 14–17). A la vista de la inminente partida de Jesús, los discípulos no deben dejar que se turbe su corazón (Jn 14:1, 27). No quedarán huérfanos, ya que recibirán el don del *Espíritu Santo (Jn 14:18, 26). De hecho, aunque Jesús esté a punto de partir, promete dejarles su paz (Jn 14:27). Nuevamente en Juan 16 Jesús consuela a los discípulos explicando que se apartará de ellos solo durante un breve tiempo (Jn 16:16). Dado que saben lo que acontecerá, pueden cobrar ánimo y tener paz a pesar de la tribulación a la que se enfrentarán en el mundo (Jn 16:33). Por lo tanto, la paz proviene de la seguridad de la permanente presencia de Jesús. Y, en ambos textos, esa paz se contrasta explícitamente con la que ofrece «el mundo» (*ho kosmos*).

Cuando el Jesús resucitado se aparece a los discípulos reunidos, los saluda repetidamente con la frase: «Paz a vosotros» (Jn 20:19, 20, 26 [cf. Lc 24:36]). En otro contexto esto se podría interpretar como un saludo rutinario (cf. Jue 6:23; 19:20; Tob 12:17). Aquí, sin embargo, la repetición es enfática y señala que este es el cumplimiento de lo que Jesús había prometido a sus discípulos unos pocos capítulos antes (Jn 14–16): pese a la tribulación y el tumulto, él seguirá presente con ellos, y por tanto pueden tener paz.

Véase también BENDICIÓN Y DESGRACIA; ESCATOLOGÍA; ÉTICA DE JESÚS; SANIDAD; SALVACIÓN; SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA.

BIBLIOGRAFÍA. **W. Brueggemann,** *Peace* (UBT; St. Louis: Chalice Press, 2001); **E. Dinkler,** «Eirene-The Early Christian Concept of Peace», en *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, ed. P. B. Yoder y W. M. Swartley, trad. W. W. Sawatsky (SPS 3; Louisville: Westminster John Knox, 1992) 164–212; **J. A. Grassi,** *Peace on Earth: Roots and Practices from Luke's Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2004); **R. A. Horsley,** *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco: Harper & Row, 1987); ídem, «Ethics and Exegesis: 'Love Your Enemies' and the Doctrine of Nonviolence», en *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. W. M. Swartley (SPS 2; Louisville: Westminster John Knox, 1992) 72–101; **W. Klassen,** *Love of*

Enemies: The Way to Peace (OBT 15; Filadelfia: Fortress, 1984); **J. K. Ridgway,** *Let Your Peace Come upon It: Healing and Peace in Matthew 10:1–15* (SBL 2; Nueva York: Peter Lang, 1999); **M. H. Schertz y I. Friesen,** eds., *Beautiful upon the Mountains: Biblical Essays on Mission, Peace, and the Reign of God* (SPS 7; Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies; Scottdale, PA: Herald Press, 2003); **W. M. Swartley,** ed., *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament* (SPS 2; Louisville: Westminster John Knox, 1992); ídem, *Covenant of Peace: The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **D. J. Weaver,** «As Sheep in the Midst of Wolves: Mission and Peace in the Gospel of Matthew», en *Beautiful upon the Mountains: Biblical Essays on Mission, Peace, and the Reign of God*, ed. M. H. Schertz y I. Friesen (SPS 7; Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies; Scottdale, PA: Herald Press, 2003) 123–43; **K. Wengst,** *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (Filadelfia: Fortress, 1987); **C. Westermann,** «Peace (Shalom) in the Old Testament», en *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, ed. P. B. Yoder y W. M. Swartley, trad. W. W. Sawatsky (SPS 3; Louisville: Westminster John Knox, 1992) 16–48; **W. Wink,** «Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way (Matt. 5:38–42 par.)», en *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. W. M. Swartley (SPS 2; Louisville: Westminster John Knox, 1992) 102–25; **G. Yamasaki,** «Shalom for Shepherds: An Audience-Oriented Critical Analysis of Luke 2:8–14», en *Beautiful upon the Mountains: Biblical Essays on Mission, Peace, and the Reign of God*, ed. M. H. Schertz y I. Friesen (SPS 7; Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies; Scottdale, PA: Herald Press, 2003) 145–60; **J. H. Yoder,** *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1994). **P. B. Yoder y W. M. Swartley,** eds., *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, trad. W. W. Sawatsky (SPS 3; Louisville: Westminster John Knox, 1992).

R. S. Schellenberg

PECADO, PECADOR

El judaísmo palestino generalmente seguía su herencia bíblica, advirtiendo de la conducta que estimaba «pecaminosa» y de las personas que consideraba como «pecadores». Sin embargo, estos no eran simplemente términos morales para referirse a quienes vulneraban la *ley de Dios. Qué se consideraba «pecado» y quién era «pecador» eran

asuntos de disputas legales entre los líderes judíos. En muchos casos, «pecado» y «pecador» eran términos que tenía una fuerte carga dentro del sectarismo judío y que se empleaban para denunciar o excluir a las personas cuyo comportamiento no se ajustaba a las normas percibidas de determinadas facciones judías. Jesús participó en la conversación sobre qué conducta y qué personas se consideraban inaceptables para *Dios. Las declaraciones de Jesús sobre este tema parecen representar un controvertido desafío a los puntos de vista dominantes de la época acerca de los «pecadores». Según Jesús, el propósito de Dios para los pecadores es su restauración, y no la exclusión de los mismos de la vida comunitaria.

1. Terminología
2. Contexto social
3. Uso en los Evangelios
4. Jesús y los pecadores
5. Los pecadores en el Evangelio de Lucas
6. Conclusión

1. Terminología.

En los testigos bíblicos el pecado es lo que ocasiona la ruptura en la relación entre Dios y la humanidad. La preocupación por el pecado en el AT refleja la naturaleza ética de la fe de Israel y su interés en identificar y luego eliminar la impureza moral de la comunidad de la alianza. Son varias las palabras hebreas que se utilizan para indicar el pecado. El término más habitual es *ḥaṭṭāʾt,* que significa literalmente errar un objetivo o blanco (e.g., Gn 18:20). Ese acto de «errar» se convierte en una ofensa para Dios porque uno incurre en la culpabilidad al no realizar algún deber o participar en una conducta ilícita. En la LXX este término se traduce frecuentemente con la palabra griega *hamartia,* que aparece muy a menudo en el NT. La palabra *hamartia* tiene una gama bastante amplia de significados, incluyendo la desviación de una norma divina, las consecuencias de cometer una ofensa, encontrarse en un estado de error moral o un poder destructivo que se ejerce sobre una persona. Posee connotaciones semánticas de culpabilidad, responsabilidad e incluso impureza (BDAG 50–51; LN 1:776). El segundo término hebreo más habitual para «pecado» es *rāšāʿ,* que se emplea para describir a una persona malvada. La palabra *rāšāʿ* se usaba para señalar a las personas

que vivían sin respeto por la ley de Dios y que generalmente eran consideradas impías (e.g., Sal 1:1). En la LXX *rāšāʿ* se suele traducir con la palabra griega *hamartōlos,* que significa «pecador». En el mundo helenístico *hamartōlos* era un término negativo que connotaba la negación del orden y la conducta correctos (Rengstorf, 320). En la LXX el referente principal de *hamartōlos* es el de personas o comportamientos que no están a la altura de las obligaciones morales y cúlticas de la ley mosaica. La tradición judía desde la Torá al Talmud considera a los pecadores como personas sin ley, idólatras, violentas y que oprimen a los pobres.

2. Contexto social.

Los término para «pecado» y «pecador» continuaron designando en los períodos griego y romano a los actos y actores que vulneraban las normas de conducta establecidas (e.g., Eclo 1:25; 2:12; 15:12; 21:10; 27:30).

Las nociones helenísticas de pecado como ofensas involuntarias o deliberadas contra la divinidad se acentuaron en los contextos judíos que se centraban en la santidad y justicia de Israel en medio de una cultura general pagana. El pecado nacional podía borrarse de la comunidad cuando esta confesaba su culpa ante Dios por haber fallado en su conducta según la alianza (e.g., Neh 9:2, 27; Tob 3:3; 2 Mac 12:42). El contenido del pecado podía ser cualquier cosa que violara los mandamientos de Dios. A veces se prestaba una atención especial a aquellos actos que comprometían la integridad de la adoración de Israel y afectaban a la separación con respecto a las demás naciones (e.g., 2 Mac 5:17–18; 4 Mac 5:19). La literatura sapiencia judía, desde Proverbios hasta Eclesiástico, contiene extensas exhortaciones sobre temer a Dios y evitar los peligrosos resultados del pecado. El acto de pecar inevitablemente traía funestas consecuencias tanto para el individuo como para la comunidad, que debía castigar el pecado, expiarlo y garantizar un cambio de conducta, alejada de él.

El uso de «pecador» no se limitaba a la descripción de las personas que eran consideradas especialmente impías, perversas o corruptas. También se utilizaba ese término en el contexto de las facciones del sectarismo judío, donde «pecador» era una etiqueta que se ponía para dar a entender la desviación de una norma aceptada. En otras palabras,

llamar a alguien «pecador» era emitir un juicio sobre la exclusión de una persona de un grupo religioso concreto. Aquellos que estaban fuera de los límites de un grupo eran considerados intrínsecamente malvados. En la literatura judía vemos a *gentiles a quienes se considera «pecadores» por excelencia, en contraste con los israelitas «justos» (Sal 9:17; Tob 13:8; *Jub.* 23:23–24; *OrSib* 3:303; cf. Gal 2:15). Sin embargo, la misma distinción se podía hacer dentro de Israel, de tal manera que algunos judíos llegaron a ser considerados como extraños a pesar de seguir reivindicando su ascendencia israelita y su lealtad a la ley de Moisés. Un pecador podía ser una persona que no seguía la ley en la forma exacta que una secta judía pensaba que se debía seguir. Entre las personas a quienes se ridiculizaba como pecadores podían estar (1) los que no comprendían la revelación de Daniel, en contraste con los «sabios» que sí la entendían (Dn 12:10); (2) los apóstatas judíos que seguían costumbres griegas y en la práctica abandonaban el judaísmo (1 Mac 1:34; 2:44, 48); (3) los judíos que no mantenían las interpretaciones, calendarios y rituales característicos de una determinada secta judía (e.g., el judaísmo enóquico [*1 En.* 82:4–7]; la comunidad de Qumrán [1QpHab V, 1–12; 1QS V, 7–11; 1QHa VII, 12]; los judíos no fariseos [*AsMo* 7:3, 9–10]; los *fariseos [*SalSl* 2:34; 17:5–8, 23, 36]; el judaísmo *sacerdotal/*esenio [*Jub.* 16:4]); y (4) de manera más general, aquellos de quienes se decía que eran adversarios de los píos y devotos (Eclo 13:17; 33:14; *SalSl* 17:5–8, 23; cf. Jds 15).

La identidad de los pecadores a los que Jesús se dirigió durante su ministerio (e.g., Mc 2:17; Lc 19:9–10; 15:1–2) ha sido objeto de disputa en la erudición moderna. J. Jeremias argumentó que «pecador» era un término concreto en tiempos de Jesús que hacía referencia a personas que se dedicaban a oficios despreciados y a «pueblo de la tierra» en general (el *ʿam hāʾāreṣ*). Se pensaba que estas personas eran incultas, ignorantes y laxas en relación con la ley. Esta impiedad bucólica era una piedra de tropiezo para su salvación a ojos de los fariseos (Jeremias, 109–12). El problema con la propuesta de Jeremias es que asumió un *judaísmo formalista basado en una teología del mérito. También caricaturizó la perspectiva dominante de que el pueblo de la tierra era en su mayoría irreligioso, y basó demasiado su reconstrucción en fuentes rabínicas posteriores escritas después del NT (véase TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS). Así, si bien es posible que todos los pecadores

pertenecieran al «pueblo de la tierra», no todos los del «pueblo de la tierra» eran por consiguiente pecadores (Wright, 265). N. Perrin consideró que un pecador era un judío que en la práctica se había hecho a sí mismo como un gentil (Perrin 1967, 93–94). La designación de Perrin encaja con la aplicación generalizada de la etiqueta «pecador» a los gentiles (e.g., 1 Mac 2:58; Gal 2:15) y a los judíos helenizados durante el período seléucida por ser pecadores que se asociaban con los gentiles (e.g., 1 Mac 2:44). Sin embargo, la aplicación del título a los debates internos palestinos sobre la observancia de la ley significa que no se puede restringir a los judíos que habían cedido ante el *helenismo. J. Crossley subraya el aspecto socioeconómico, según el cual los pecadores comprendían personas consideradas por lo general como sin ley pero que eran conocidas principalmente por explotar a los pobres (Crossley, 75–96). En cuyo caso, los pecadores no son los pobres que son explotados, sino los explotadores de los pobres. Crossley está en lo cierto sobre el elemento económico de la categoría de «pecador» en la literatura judía, pero en la mayoría de los casos en los Evangelios parece que es la connotación moral o sectaria de la designación «pecador» la que más se destaca.

E. P. Sanders sostuvo que «pecadores» significa simplemente «malos» o «infractores de la ley» (Sanders, 177–82), motivo por el cual la designación a menudo se relaciona con los recaudadores de impuestos. La ofensa del ministerio de Jesús consistía en que se juntaba con personas que se sabía que eran transgresores voluntarios de la ley, y a las que les prometía la entrada en el reino sin exigirles arrepentimiento. A favor de Sanders está el hecho de que la palabra griega *hamartōlos* está basada en la palabra hebrea *rāšāʿ*, que se refiere a aquellos que infringen la ley (e.g., Ex 23:1; Dt 25:2; Prov 17:23). Sin embargo, lo que constituía una violación de la ley parecer ser que difería de una secta a otra. No existía ningún código legal objetivo que dijera cómo debía seguirse la ley de Moisés y aplicarse a la vida diaria judía. Las preguntas sobre qué quería decir ser un judío fiel, cómo pasar de la contaminación a la santidad, cómo debía vivir la nación colectivamente, e incluso cómo debía operar el templo se discutían en las interpretaciones legales judías de la época. Los mandamientos de la Torá (i.e., Génesis a Deuteronomio) se aplicaban de acuerdo con la halajá (i.e., una forma concreta de interpretación). En consecuencia, «pecador» puede ser un término

general utilizado para indicar maldad de carácter (e.g., Lc 5:8; 6:32–34; 7:37; 13:2; 15:7, 10; 18:13), pero también funcionaba como un término que en una determinada facción servía para etiquetar una conducta desviada. En el contexto del sectarismo judío, llamar a una persona «pecador» era un insulto injurioso y una imputación de desviación sociorreligiosa. Designar a alguien como «pecador» era dar a entender que la persona había violado el consenso de un grupo en cuanto a cómo debía vivir una persona una vida respetuosa con la ley delante de Dios. Así que cuando Jesús es abordado por participar de la compañía de pecadores, es porque él y sus discípulos no adoptaron el estilo de vida concreto considerado como válido por los autodenominados «justos» de una determinada secta como la de los fariseos (e.g., Lc 18:9–14). Sanders supo tener plenamente en cuenta la naturaleza sectaria del judaísmo a la hora de etiquetar a las personas como «pecadores» o «justos». Tampoco tomó plenamente en cuenta el mensaje profético de Jesús, que, al igual que el de los profetas bíblicos, hizo del arrepentimiento el aspecto central (véase Crossley, 89–95). Jesús se mostró más crítico con aquellos que desestimaban a los pecadores que con los propios pecadores, porque veía en los intentos por marginalizar a las personas un estilo de vida que competía con su propio mensaje del *reino de Dios (Dunn, 532).

3. Uso en los Evangelios.

La palabra *hamartia* aparece treinta y siete veces tan solo en los Evangelios. En sus diversas apariciones se nos indica que el *bautismo de Juan fue un bautismo de arrepentimiento para el *perdón de los pecados (Mt 3:5–6; Mc 1:4–5). Jesús crea controversia al mencionar el perdón de los pecados en relación con su *curación de un paralítico (Mc 2:5–10; Mt 9:2–6; Lc 5:20–24). En el relato de la infancia de Mateo se dice que Jesús vino para salvar a su pueblo de sus pecados (Mt 1:21). Mateo también incluye una referencia a la *blasfemia y el pecado contra el Espíritu Santo (Mt 12:31). En la *Última Cena se afirma que la sangre de Jesús se derrama para el perdón de los pecados (Mt 26:28). En el material exclusivo de Lucas, Zacarías profetiza que su hijo dará conocimiento de *salvación para el perdón de los pecados (Lc 1:77). El ministerio de Jesús se resume como una predicación del arrepentimiento para el perdón de los pecados (Lc 3:3). En la casa de un fariseo, Jesús perdona los pecados de una mujer (Lc 7:47–49). La versión lucana del

Padrenuestro incluye una mención al perdón de los pecados, en contraposición con las «deudas» de Mateo (Lc 11:4). Lucas también incluye la predicación del perdón de los pecados a todas las naciones en la comisión a los discípulos tras la resurrección de Jesús (Lc 24:47). La enseñanza joánica sobre el pecado es similar a la de los sinópticos. Todos ellos hacen referencia al perdón de los pecados (Jn 1:29; 20:23). Se alega constantemente que los adversarios de Jesús están inmersos en el pecado a causa de su antagonismo hacia él y su falta de fe, lo que los deja sin excusa (Jn 8:21, 24, 46; 9:34, 41; 15:22, 24). En otros lugares, los que pecan son esclavos del pecado (Jn 8:34). En su discurso de despedida, Jesús promete enviar al Espíritu Santo para que convenza al pueblo de pecado (Jn 16:8–9). Judas también es culpable de un pecado mayor por haber entregado a Jesús a las autoridades de Judea (Jn 19:11).

El verbo *hamartanō* se utiliza con menos frecuencia, ya que solo aparece once veces en los Evangelios y nunca en Marcos. Se refiere a la actuación del pecado y sus efectos concomitantes de la dislocación del favor divino y las normas de conducta del pacto. Aparece en Mateo en relación con el pecado y la reconciliación entre los *discípulos (Mt 18:15, 21) y en el remordimiento de Judas por sus acciones al entregar a Jesús (Mt 27:4). Lucas también emplea la palabra en relación con la reconciliación, tal como podemos ver en la parábola del hijo pródigo (Lc 15:18, 21) y en la restauración de las personas equivocadas entre los discípulos (Lc 17:3–4). Juan usa el verbo simplemente como una designación de la conducta inmoral (Jn 5:14; 8:11) y en referencia a la cuestión de quién era el responsable, debido a su pecado, de que un hombre naciera ciego.

La palabra *hamartōlos* aparece cuarenta y siete veces en el NT, desglosadas de la siguiente manera: treinta y tres en los Evangelios y catorce en las Epístolas. En los Evangelios este uso aparece en catorce unidades individuales. En cuatro de ellas la palabra se utiliza como adjetivo para describir a personas «pecadoras», y en diez unidades se emplea la palabra como sustantivo para designar «pecadores». La forma adjetival aparece cuando Jesús describe pertenecientes a esta «generación adúltera y perversa» que se avergüenza de sus palabras (Mc 8:38); Pedro admite ser un «hombre pecador» en respuesta a la capacidad milagrosa de Jesús de permitir que él y sus colegas capturen una inmensa cantidad de peces (Lc 5:8); a la mujer que entra en la casa

de un fariseo y lava los pies de Jesús con sus lágrimas se la describe como una «mujer que era pecadora» (Lc 7:37); y el Jesús resucitado informa a los viajeros a Emaús de que la vocación designada del *Hijo del Hombre era ser entregado en manos de pecadores, ser crucificado y resucitar al tercer día (Lc 24:7). La forma de sustantivo de *hamartōlos* se encuentra en las siguientes diez unidades:

1. Los tres Evangelios sinópticos registran la historia de la llamada de Jesús a un publicano para que deje el banco de los tributos y le siga de inmediato (Mt 9:9–13; Mc 2:13–17; Lc 5:27–32). A partir de entonces, Jesús y sus discípulos van y comen en compañía de «publicanos y pecadores». Esto hace que los escribas y fariseos se pregunten por qué Jesús hace esto cuando tal comportamiento es impropio de un buen rabino. Jesús responde: «Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2:17). La primera parte de su respuesta cita lo que probablemente eran un proverbio bien conocido en el mundo antiguo: los médicos ayudan a los enfermos, no a los sanos. Jesús viene como un médico con un ministerio de restauración, reconciliación y arrepentimiento para estos pecadores. Los «justos» no son los jurídicamente justos delante de Dios, sino aquellos que consideran que ellos mantienen el único patrón de conducta que constituye una apropiación legalmente válida de la Torá. Jesús dirige su llamamiento (de arrepentimiento [Lc 5:32]) a los pecadores que están marginalizados por los fariseos y *escribas a causa de su colaboración con extranjeros idólatras y su maldad general.

2. Los adversarios de Jesús le acusan de ser un glotón, un borracho y un amigo de «publicanos y pecadores» (Mt 11:16–19; Lc 7:31–35). En respuesta, Jesús cuenta una parábola en la que compara las objeciones de sus críticos con el juego de niños en el que un grupo de niños canta en un baile nupcial e interpreta una endecha, y otros niños rehúsan jugar. Los fariseos se niegan a aceptar el ministerio de Jesús de buscar a los pobres, los marginalizados y los pecadores y restaurarlos a su lugar dentro de la alianza. Además, la forma asceta de vivir de Juan el Bautista y las advertencias de *juicio se contrastan con la comunión de mesa abierta con los pecadores de Jesús que simbolizaba el *gozo escatológico asociado a su mensaje. Jesús goza de la compañía de los pecadores y come con personas de riqueza ilícita que eran tenidos por irreligiosos. Sin embargo, la inclusión de estas personas en su compañía

personal está mucho más de acuerdo con el propósito de Dios que los fariseos y escribas, que rechazaron el mensaje del Bautista (Lc 7:30). En medio de los juegos sociorreligiosos de acusaciones y contraacusaciones, Jesús y Juan serán reivindicados como hijos de Dios porque sus respectivos mensajes, aunque diversos en algunos sentidos, forman parte del propósito único de Dios que se puede identificar con la sabiduría divina (Lc 7:35).

3. En el Sermón de la Llanura el Jesús lucano exhorta a sus seguidores a amar, a hacer bien y a prestar libremente a los demás (Lc 6:32–35; cf. Mt 5:46–47). Jesús insta a mostrar generosidad más allá del círculo cerrado de relaciones entre patronos y deudores que caracterizaba a gran parte del mundo mediterráneo. Sus discípulos no deben limitar su benevolencia a aquellos que los aman, a aquellos que les hacen bien o a aquellos que les prestan —incluso los «pecadores» hacen eso— antes bien, deben mostrar amor, bondad y generosidad a aquellos que se considera que están fuera de la comunidad de la alianza. El único «crédito» que se puede ganar (Lc 6:32) es cuando uno elige ser mejor *que* los pecadores siendo mejor *hacia* los pecadores. De esta manera, los seguidores de Jesús se convierten en una personificación viviente de la misericordia de Dios.

4. Cuando Jesús come en un banquete en la casa de un fariseo llamado Simón, una mujer pecadora entra y comienza a lavar los pies de Jesús con sus lágrimas y a ungir sus pies con un aceite caro (Lc 7:36–50). Lo más probable es que la mujer fuera conocida como una prostituta local, dada la descripción que de ella se hace («una mujer de la ciudad, que era pecadora») y su acceso a un perfume caro. Simón supone que si Jesús fuera un profeta de verdad sabría qué tipo de mujer era: una pecadora. En respuesta, Jesús cuenta la parábola de un acreedor que tenía dos deudores, y el acreedor inesperadamente canceló las cuentas de ambos deudores. Naturalmente, el deudor que debía más fue el más agradecido por este acto de generosidad inmerecido. Del mismo modo, la mujer pecadora simplemente estaba demostrando con sus actos su gratitud a Jesús por el perdón de sus pecados. Este episodio se dirige a los lectores que normalmente simpatizarían con las preocupaciones de Simón sobre los límites del grupo y el comportamiento correcto, y los insta a adoptar el amor amplio que caracterizaba a las acciones de Jesús. Es sumamente fácil desestimar a esta mujer por inmoral, impura y

pervertida, pero si se adopta esta postura se pasa por alto la compleja red de factores socioculturales que la llevaron a su desempoderado y desesperado dilema. Es a pecadores como esta mujer, pobres, vulnerables, explotados, a quienes Jesús anunció las buenas nuevas (Green, 308–9).

5. Jesús pregunta a su audiencia si los peregrinos galileos a los que Pilato había matado en el templo eran peores pecadores que cualquier otra persona en Galilea (Lc 13:1–3). Mientras que se solía dar por sentado que la calamidad y la mala fortuna caían sobre aquellos que de alguna manera lo merecían, Jesús muestra que el juicio va a recaer sobre cualquier persona que no se arrepienta. Por lo tanto, la cuestión no es si uno es pecador o no, sino si se ha arrepentido.

6. Las *parábolas de la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo pródigo son explicaciones narrativas de porqué Jesús recibe a los publicanos y pecadores e incluso come con ellos (Lc 15:1–32). Las parábolas son armas de discurso entre Jesús y sus interlocutores. Jesús ofrece una triple defensa narrativa de sus actos relatando la preocupación de Dios por la restauración de aquellos que se han apartado de él, la búsqueda sincera de Dios por encontrar a los que se han desviado de los pastos de la alianza, y el gozo celestial que acompaña al arrepentimiento de un pecador. El ciclo lucano de parábolas defiende la *comunión de mesa de Jesús con los pecadores con el argumento de que el *amor de Dios se interesa sobre todo por la restauración de los pecadores, en contraposición con la celebración de su exclusión de una comunidad de la alianza purificada.

7. Jesús cuenta una parábola sobre el fariseo y el publicano que oran en el templo, en el que tira por tierra la cosmovisión de algunos «que confiaban en sí mismos como justos, y menospreciaban a los otros» (Lc 18:9–14). Lo que hacía al fariseo «justo» a los ojos de algunos era su ostentación pública de piedad personal y su separación de otros menos observantes que él. Sin embargo, el publicano pecador se mostraba mucho más humilde y evidenciaba una contrición verdadera por su vida como pecador descarriado. El impactante resultado de la parábola es que es el publicano, no el fariseo, quien sale justificado (i.e., reivindicado como miembro pleno de la alianza) debido al hecho de su disposición contrita y autohumillación. El llamativo mensaje de la parábola es que son aquellos que reconocen a Dios como benefactor misericordioso, y no

a sí mismos como dignos de la beneficencia divina, los que poseen la mentalidad adecuada para aquellos que buscan estar en paz con Dios (Green, 643).

8. En Jericó una multitud refunfuña cuando Jesús come en casa de Zaqueo, un pecador y jefe de publicanos (Lc 19:1–10). La imagen cómica de Zaqueo subido a un árbol en su desesperado intento de ver a Jesús se corresponde con el propósito del Señor de «buscar y salvar lo que se había perdido». Zaqueo es un hijo de Abraham, y la salvación llega a su casa porque da una respuesta adecuada a la oferta de la misericordia de Dios, consistente en ser generoso con los pobres y recompensar a aquellos a quienes ha defraudado. Esta breve historia pone de relieve, además, que el estatus de una persona delante de Dios no está predeterminado, incluso para los pecadores, sino que está abierto, y que se basa en cómo responde al mensaje de Jesús. Hay esperanza para aquellos que se suelen considerar una causa perdida. Por otra parte, la historia muestra que la filiación abrahámica viene determinada por la relación de una persona con Dios a través de Jesús, no por la definición de los límites del grupo por parte de los líderes religiosos.

9. En el Evangelio de Juan los fariseos interrogan a un hombre ciego de nacimiento a quien Jesús había sanado (Jn 9:1–41). Durante la historia se refieren a Jesús como «pecador» en dos ocasiones porque había curado en sábado (Jn 9:16, 24–25). Había un debate considerable entre los dirigentes judíos de la época sobre qué actividades eran aceptables en el sabbat y cuáles no lo eran (e.g., en contraste con los fariseos, la secta de Qumrán no consideraba que aliviar el sufrimiento de un animal fuera una acción permisible en sábado [CD-A XI, 13–14]). Evidentemente la halajá farisaica que Juan conocía censuraba claramente el tipo de curaciones que Jesús realizaba. Aquí no se etiqueta a Jesús como pecador porque fueran considerado inmoral o idólatra, sino porque no guardaba el sábado de la forma en que algunos fariseos pensaban que debía guardarse. En el relato joánico las «señales» que Jesús lleva a cabo hablan por sí mismas y demuestran que no es un pecador, sino más bien uno que ha sido enviado por Dios.

10. En *Getsemaní Jesús perturba a sus somnolientos discípulos al anunciarles que «el Hijo del Hombre es entregado en manos de pecadores» (Mt 26:45; Mc 14:41) cuando Judas conduce a una turba de hombres armados al huerto para arrestar a Jesús. Aquí se usa

«pecadores» en un sentido general que denota a quienes cometen un acto malévolo. Más concretamente, tal vez se refiere a los gentiles, o al menos a quienes actúan como instrumentos de los gentiles, que matarán a Jesús, como el propio Jesús había predicho (Mc 10:33; Lc 18:32; 24:7). También podemos detectar un eco de la noción bíblica de las manos de los malvados y violentos que cometen actos pecaminosos contra los justos (e.g., Sal 26:10; 104:4; Is 31:7; 59:6; Jr 23:14; Jon 3:8), lo que sugiere que Jesús situó su propia historia dentro de los parámetros del AT.

4. Jesús y los pecadores.

Lo que debería quedar claro tras el anterior repaso es la naturaleza un tanto fluida y plástica de la etiqueta «pecador». En muchos casos constituye un juicio moral sobre la conducta de una persona, como en el ejemplo de la mujer pecadora que ungió los pies de Jesús (Lc 7:36–50). Otras veces significa una mezcla de conducta opresora e idólatra, como recaudar impuestos en nombre del gobernador romano (e.g., Mt 9:10–11; 11:19; 18:17). En otros lugares el término se emplea claramente en un sentido de facciones, en alusión a quien no sigue la interpretación legal concreta de una determinada secta judía, como los fariseos (e.g., Jn 9:16, 24) o a un comportamiento escandaloso que transgrede las normas establecidas en cuanto a la limitación de compañerismo con los extraños (e.g., Mc 2:14–17). Un pecador puede ser uno de los oprimidos o uno de los opresores que se sabe violan la legislación divina y su correspondiente interpretación halájica sobre cómo vivir una vida obediente bajo Dios.

El ministerio de Jesús a los pecadores era distintivo en dos sentidos. En primer lugar, vio la restauración de los pecadores a través del arrepentimiento como la intención principal de Dios, en lugar de la condenación y la exclusión. En segundo lugar, consideraba la comunión de mesa con pecadores, especialmente con los publicanos, extremadamente despreciados, como una parábola representada que demostraba la invitación abierta a cualquiera que recibiera su mensaje a entrar en el reino. La comunión de mesa de Jesús también demuestra el carácter inaugurado de su escatología. La imaginería de la celebración de banquetes se utiliza en las tradiciones sagradas de Israel y en la literatura del Segundo Templo como una metáfora de la reivindicación

que aguarda al pueblo de Dios (Is 25:6; Ez 39:17–19; 1Q28a II, 11–22; *1 En.* 62:14; *2 En.* 42:5). El elemento subversivo de la praxis de Jesús es que está celebrando el banquete mesiánico por adelantado, pero celebrándolo con la gente equivocada. La acción de Jesús de comer con pecadores era muy parecida a servir los entremeses figurados de la fiesta mesiánica y presagiar exactamente quién sería reivindicado en el *Israel renovado que estaba creando en torno a sí mismo. Esto es coherente con una declaración que se encuentra en Mateo: «De cierto os digo, que los publicanos y las rameras van delante de vosotros al reino de Dios» (Mt 21:31). Son estos pecadores los que, debido a su fe, arrepentimiento y contrición, Jesús consideró como compañeros de banquete en el reino futuro. Jesús sacude los estereotipos habituales de quién está dentro y quién está fuera cuando se produzca el espectacular advenimiento del reino de Dios.

5. Los pecadores en el Evangelio de Lucas.

De todos los Evangelios, es el evangelista Lucas quien tiene la mayor cantidad de material sobre los pecadores en el ministerio de Jesús (véase Neale; Adams). Este grupo, al igual que los «pobres», es el objeto especial de atención y preocupación de Dios en el Evangelio de Lucas. Ello se debe a que en la descripción de Lucas, el evangelio de Jesús a los pobres incluye a los marginalizados y a los de un estatus social bajo. Son los pecadores los que se convierten en parangones del discipulado, ya que ilustran su alineamiento con Jesús y el reino por lo que hacen en respuesta a encontrarse con Jesús. Leví lo abandona todo y hace un banquete en honor a Jesús (Lc 5:27–32), mientras que Zaqueo indemniza con cuatro veces más a quienes ha hecho daño y da la mitad de sus bienes a los necesitados (Lc 19:1–10). Lucas sistemáticamente presenta una inversión de valores y expectativas, en los que se concede a los marginados un estatus privilegiado en el reino, mientras que aquellos que pensaban que eran privilegiados religiosos se encuentran fuera. La aceptación de Jesús de los pecadores refuerza la presentación de Lucas de la salvación como la inversión del estatus que se produce cuando la gracia se entromete en las normas establecidas de los límites sociales y religiosos. La aceptación divina de los pecadores no está supeditada a la aprobación de los líderes religiosos sobre a quiénes debería aceptar y cómo y cuándo debería hacerlo. Eso es porque el guión isaiano del Evangelio de Lucas es que la salvación va destinada a «toda carne» (Lc 3:6) y a «todas las naciones» (Lc 24:47).

En suma, los pecadores son una parte fundamental de la secuencia narrativa y el marco teológico de Lucas por estos motivos: (1) son el ejemplo por excelencia del cuidado de Dios de los marginados; (2) demuestran la dramática naturaleza de la salvación como inversión de los estatus; (3) son modelos de discipulado por su fe, arrepentimiento, remordimiento, actitud hacia las riquezas y compromiso con Jesús; (4) son la prueba de que la esperanza isaiana para la salvación por fin ha llegado; (5) prefiguran la afluencia de gentiles como los pecadores últimos en el libro de Hechos. Como dice D. Neale: «Para Lucas los “pecadores” son uno de los símbolos más importantes del propósito del ministerio terrenal de Jesús y su arrepentimiento fue una parte esencial de lo que Jesús fue llamado a cumplir» (Neale, 190).

6. Conclusión.

Los pecadores a los que Jesús ministró representaban una amplia gama de personas que se encontraban en los márgenes de la sociedad por una serie de razones, que iban desde la victimización a la desobediencia voluntaria a Dios. Puede que los fariseos no objetaran necesariamente a la restauración y arrepentimiento de los pecadores, pero ellos mismos normalmente no estarían dispuestos a llevar a cabo tal empresa y correr el riesgo de contaminarse moral y ceremonialmente, y aun así tendría sus reservas sobre el estatus de un judío reformado que tuviera tras de sí toda una historia de maldad. La interacción de Jesús con los pecadores al sanarlos, comer con ellos y declarar el perdón de sus pecados demuestra la manera en que la llegada del reino impacta a los israelitas en el presente. Para Jesús, la visión que Dios tiene de su pueblo no se corresponde necesariamente con la empalizada y los muros que algunos líderes judíos habían levantado para marcar los límites de la comunión y la identidad del pueblo de Dios. Jesús fue el modelo para el pueblo, que también podía refunfuñar contra su apertura hacia los pecadores, de cómo era la compasión de Dios en acción. En última instancia, el reino es una cuestión de *misericordia más que de imposición de límites convencionalmente aprobados. Para Jesús, la lealtad a la alianza se define por la respuesta a su mensaje del reino de Dios. Como tal, cuando quiera y a quien quiera que responda adecuadamente se le garantizará un lugar en el reino de Dios en la última sesión.

Véase también CEGUERA Y SORDERA; PURO E IMPURO; EXILIO Y RESTAURACIÓN; PERDÓN DE PECADOS; GENTILES; DUREZA DE CORAZÓN; JUSTICIA, RECTITUD; LEY; MISERICORDIA; ARREPENTIMIENTO; COMUNIÓN DE MESA.

BIBLIOGRAFÍA. **I. Abrahams,** «Publicans and Sinners», en *Studies in Pharisaism and the Gospels* (LBS; Nueva York: Ktav, 1967) 54–61; **D. Adams,** *The Sinner in Luke* (ETSMS 8; Eugene, OR: Pickwick, 2008); **C. Blomberg,** «Jesus, Sinners, and Table Fellowship», *BBR* 19 (2009) 35–62; **G. Carey,** *Sinners: Jesus and His Earliest Followers* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009); **J. G. Crossley,** *Why Christianity Happened: A Sociohistorical Account of Christian Origins (26–50 CE)* (Louisville: Westminster John Knox, 2006); **J. R. Donahue,** «Tax Collectors and Sinners», *CBQ* 33 (1971) 39–61; **J. D. G. Dunn,** *Jesus Remembered*

(Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **J. B. Green,** *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **J. Jeremias,** *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (Nueva York: Scribner, 1971) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1980); **D. A. Neale,** *None But the Sinners: Religious Categories in the Gospel of Luke* (JSNTSup 58; Sheffield: JSOT Press, 1991); **N. Perrin,** *Rediscovering the Teaching of Jesus* (NTL; Londres: SCM, 1967); **K. H. Rengstorf,** «ἁμαρτωλός», *TDNT* 1:317–35; **E. P. Sanders,** *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (COQG 2; Londres: SPCK, 1996); **N. Y. Young,** «'Jesus and the Sinners': Some Queries», *JSNT* 24 (1985) 73–75.

M. F. Bird

PECADO IMPERDONABLE. *Véase* PERDÓN DE PECADOS.

PERDÓN DE PECADOS

En los Evangelios, la noción de «perdón» que sirve para traducir términos estrechamente relacionados con «libertad, liberación, dejar marchar» (*aphiēmi*, *aphesis*, *apolyō*), tiene poco de concepto estático o jurídico consistente en la eliminación de un registro de transgresiones y mucho de experiencia socio-pisocológica dinámica consistente en la liberación de los efectos nocivos de la culpa y la conducta pecaminosa y la restauración de las relaciones rotas entre los seres humanos y Dios y entre sí. Así pues, el perdón sigue más la línea de la liberación, la *salvación, la reconciliación y la restauración. Debido a la naturaleza profundamente defectuoso de la humanidad, el perdón depende en última instancia del amor misericordioso de Dios mediado a través de Jesucristo. Pero lejos de ser receptoras pasivas, las personas responden a la *misericordia reconciliadora de Dios de diversas maneras, en especial con el arrepentimiento, el *bautismo, la *confesión, la *oración y el perdón a los demás. Pero estas prácticas aparecen de forma intermitente en los relatos del Evangelio, y más como correlatos que como estrictos requisitos previos para el perdón.

1. La triple tradición
2. Mateo
3. Lucas

4. Juan

1. La triple tradición.

1.1. La misión de Juan el Bautista (Mt 3:1–6; Mc 1:1–6; Lc 3:1–6). Preparando al pueblo de Dios para la venida culminante del Señor en salvación y juicio, el profeta Juan proclama y practica «un bautismo de arrepentimiento para el perdón [*aphesis*] de los pecados». No se vincula ninguna eficacia concreta al bautismo de Juan como ritual expiatorio o purificador; más bien supone un acto de renovación, un volver a cruzar el río Jordán, por así decirlo, anticipando el establecimiento final del gobierno de Dios en la tierra. Acompañado por el arrepentimiento y la confesión de los *pecados, el perdón que concibe Juan permite que las personas puedan darle la bienvenida y caminar con su Señor, que vendrá pronto, por el «camino recto» (cf. Is 40:3–4) (véase JUAN EL BAUTISTA).

1.2. La curación del paralítico y comer con «pecadores» (Mt 9:1–13; Mc 2:1–17; Lc 5:17–32). En la restauración de un paralítico llevado por amigos que le apoyan, Jesús sacude a algunos maestros religiosos (escribas) yuxtaponiendo declaraciones de perdón y *sanidad («Tus pecados te son perdonados [*aphiēmi*] (…). Levántate, toma tu lecho y anda»). Aunque no insinúa ninguna relación causal directa entre la iniquidad de este hombre y su discapacidad, como si esta última fuera de alguna manera un merecido castigo, Jesús sí deja entrever la existencia de una conexión general entre el perdón y la integridad. Su argumento principal, sin embargo, hace hincapié en su «autoridad en la tierra para perdonar pecados» como «el Hijo del Hombre», el agente supremo de Dios de *juicio y liberación para su pueblo sufriente (cf. Dn 7:13–27). Esto representa nada menos que una afirmación de autoridad divina por parte de Jesús, ya que solo Dios puede perdonar los pecados. En consecuencia, debido a que ciertos escribas se resisten a conceder dicha facultad exclusiva de Jesús, o a cualquier otro ser humano, lo acusan de cometer *blasfemia.

En la siguiente escena, Jesús llama a un publicano (Mateo/Leví) a seguirlo y luego come en la casa de este hombre con un numeroso grupo de «publicanos y pecadores». Una vez más, Jesús conmociona a algunos expertos religiosos, pero no por declarar el perdón. Aquí el conflicto se refiere *comunión de mesa de Jesús con los pecadores, lo que implica

una cierta relación acogedora y reconciliadora con ellos. Sin decir nada sobre el perdón, Jesús defiende su conducta como parte integral de su vocación, como si de un médico se tratara, de ayudar a los débiles y extraviados. En Mateo y Marcos, tal ministerio terapéutico tiene un final abierto; solo Lucas señala la meta reformadora de la atención de Jesús: «He venido a llamar a los pecadores al arrepentimiento…» (Lc 5:32 [cf. Mt 9:13; Mc 2:17]).

1.3. El pecado imperdonable (Mt 12:31–32; Mc 3:28–30; Lc 12:10). La cuestión de la blasfemia relacionada con el perdón surge de nuevo, esta vez iniciada por Jesús respecto a la única transgresión que «no será perdonada». Afirmando la posibilidad de acceder al perdón para una amplia gama de «pecados y blasfemias», incluidas las calumnias contra el *Hijo del hombre, la única excepción se refiere a la blasfemia contra el *Espíritu Santo. Sin que en ningún momento llegue a definir el contenido exacto de un enunciado tan atroz, Jesús probablemente tenga más en mente una disposición habitual que una declaración casual contra el Espíritu de Dios. El contexto en Mateo y Marcos sugiere una asociación perversa e irracional entre el Espíritu Santo y los malos espíritus, entre Dios y Satanás (Mt 12:22–30; Mc 3:21–27) (véase DEMONIO, DIABLO, SATANÁS); una visión tan distorsionada de la obra de Dios efectivamente niega la necesidad del perdón y los medios de acceder a él. En la versión de Lucas el contexto implica un escenario de persecución que provoca la renuncia pública de la fe cristiana, poniendo así en evidencia la trágica alienación del Espíritu Santo, que proporciona la voluntad y las palabras para confirmar la verdadera lealtad a Dios (Lc 12:11–12).

1.4. La oración (Mt 6:12–15; Mc 11:25; Lc 11:4). Jesús defiende la *oración a Dios el Padre como medio fundamental de pedir y recibir perdón. Aunque invita a todos a acercarse a Dios directamente, sin intermediarios, Jesús da por sentada una experiencia profundamente comunitaria y mutua de la oración y el perdón. En el Padrenuestro debemos suplicar colectivamente, «Perdónanos nuestras deudas/pecados», como nosotros nos comprometemos a perdonar a todos los que nos han ofendido (Mt 6:11–15; Lc 11:4). Marcos 11:25 invierte el orden, dando prioridad a perdonar a los demás: «Y cuando estéis orando, perdonad» -en primer lugar, «si tenéis algo contra alguno, para que [*hina*] también vuestro Padre que está en los cielos os perdone

a vosotros vuestras ofensas». El perdón de Dios motiva el perdón a los demás; y a su vez, el perdón a los demás autentifica la alianza con Dios. En este texto aparecen tres términos distintos que denotan objetos pecaminosos del perdón: *opheilēma* (Mt 6:12), *hamartia* (Lc 11:4) y *paraptōma* (Mt 6:14–15; Mc 11:25). El primero es el más distintivo, y se refiere a «deudas» tanto morales como financieras. Sin embargo, el perdón no debería reducirse a una operación contable mecánica que deja limpio el expediente. El término conserva una dimensión personal, una reconciliación no solo con los libros, sino también, y más importante aún, de los vínculos entre nosotros y «todos los que nos deben [*opheilō*]» (Lc 11:4 [cf. Mt 6:12]).

1.5. La Cena del Señor (Mt 26:27–29; Mc 14:23–25; Lc 22:16–18, 20). Los Evangelios sinópticos coinciden en que las palabras eucarísticas de Jesús de institución identifican la copa de vino con su sangre derramada, certificando un vínculo de alianza renovada con Dios (véase ÚLTIMA CENA). Aunque sin duda implícita en Marcos y Lucas, solo Mateo conecta explícitamente esta «alianza» (*diathēkē*) con «el perdón [*aphesis*] de los pecados» (Mt 26:28). Dicho marco de la alianza aumenta la fuerza relacional y reconciliadora del ministerio del perdón de Jesús.

2. Mateo.

2.1. El nombre de Jesús (Mt 1:21). Mateo no identifica abiertamente el nombre de Jesús como el medio de perdonar los pecados (como en Lc 24:47; Hch 2:38; 10:43), pero se le acerca con el anuncio angelical del nacimiento: «Y llamarás su nombre Jesús; porque él salvará [*sōzō*] a su pueblo de sus pecados» (Mt 1:21). Basándose en el nombre hebreo de Jesús (*yēšûaʿ*), que significa «salvación, liberación, ayuda», este texto orienta su identidad y misión en torno a asegurar la salvación de su pueblo de los pecados. Dicha liberación incluye sin duda el perdón como parte de un proyecto dinámico y holístico de rescate de las personas de los estragos provocados por el pecado y de empoderamiento para que florezcan.

2.2. El Sermón del Monte (Mt 5:21–26, 38–48; 6:12–15; 7:15). Aparte del Padrenuestro (Mt 6:12–15), el primer bloque principal de la enseñanza de Jesús en Mateo 5–7 no contiene ninguna instrucción directa sobre el perdón (véase SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA). Pero varias unidades refuerzan el deber fundamental de

superar agravios con otras personas en la familia de Dios. Antes de presentar una ofrenda ante el altar de Dios, uno debe «primero [*prōton*] reconciliarse» con cualquier «hermano» (o hermana) infractor u ofendido (Mt 5:21–26); adorar a Dios no tiene sentido aparte de la comunión abierta con los demás. Junto con la búsqueda de la reconciliación también hay que evitar represalias contra los opresores, incluidas las respuestas proporcionadas de venganza («ojo por ojo»). Jesús, en una de sus enseñanzas más radicales, aboga por la rendición de uno mismo a las acciones y necesidades de los demás, incluidas malas acciones como golpear la mejilla de una persona o reclamarle la ropa (Mt 5:38–42); aunque no se dice, tal vez Jesús adopta la postura de que solo Dios puede ejecutar una venganza justa y recta (Dt 32:35; Rom 12:19). Más allá de abogar por no tomar represalias contra los adversarios, Jesús también insiste en las respuestas positivas: «Amad a vuestros enemigos, y orad por los que os persiguen» (Mt 5:44 [cf. Lc 6:27–28]). Estas acciones absurdas y contrarias al sentido común solamente son posibles para los «hijos de vuestro Padre celestial», que reflejan el amor puro y entregado de su Padre tanto por las criaturas «malas/injustas» como por las «buenas/justas» (Mt 5:45–48). Por otra parte, la paciencia con los seres humanos imperfectos, incluidos los enemigos, surge de la conciencia honesta de nuestras propias inclinaciones pecaminosas y dañinas (Mt 7:1–5).

2.3. Relaciones dentro de la iglesia (Mt 18). En mitad del cuarto bloque de enseñanza de Mateo, Pedro le pregunta a Jesús con qué frecuencia debe perdonar a un «hermano» que peca contra él, al tiempo que sugiere un límite máximo de siete veces (Mt 18:21). Esta pregunta sigue a la amplia instrucción de Jesús sobre cómo tratar con miembros débiles y relaciones tensas dentro de la iglesia (*ekklēsia* [Mt 18:17]), en la que pide eliminar los obstáculos que estorban a estos «»pequeños» (Mt 18:1–9) en apuros, recuperar a los que se han desviado (Mt 18:10–14), y reconciliar a los que se han separado (Mt 18:15–20). Aunque Jesús no exige *aphesis* per se en esta sección, la pregunta de Pedro incorpora, y con razón, estas preocupaciones por la unidad de la iglesia y el cuidado pastoral bajo el paraguas del «perdón». Sin embargo, Pedro se equivoca en la búsqueda de límites: donde propone un máximo de siete ocasiones, Jesús lo eleva a setenta veces esa cantidad, es decir, el perdón no tiene fecha de caducidad.

Jesús entonces cuenta una parábola que demuestra la *hipocresía de una disposición a no perdonar (Mt 18:23–35). La historia refleja las precarias realidades económicas en el mundo antiguo. Un acreedor ordena que un siervo que no puede pagar una deuda enorme sea vendido, junto con toda su familia y posesiones, y convertido en esclavo (encarcelado); pero cuando el deudor suplica paciencia, el señor compasivo lo «libera» (*apolyō*) y le «perdona» (*aphiemi*) la totalidad de la deuda (Mt 18:27). A su vez, sin embargo, este deudor perdonado se niega cruelmente a mostrar misericordia a un consiervo que le debe una suma mucho menor. Al final, el maestro juzga duramente al primer siervo por no perdonar como lo había sido perdonado. Este énfasis en la responsabilidad social de perdonar las deudas como el Señor nos ha perdonado, refuerza la versión del Padrenuestro de Mateo (cf. Mt 6:12, 14–15). Y una vez más, la estrecha vinculación de las deudas con los pecados implica algo más que un juego de números; el «perdón» económico, tan cierto como otros tipos de perdón, tiene profundas implicaciones para las relaciones humanas y el bienestar general.

3. Lucas.

3.1. El cántico de Zacarías (Lc 1:76–79). Inspirado por el Espíritu Santo (Lc 1:67), Zacarías pronostica poéticamente la misión profética de su hijo, Juan el Bautista, en términos paralelos de «salvación» y «perdón»: «para dar conocimiento de salvación [*sōtēria*] a su pueblo para perdón [*aphesis*] de sus pecados «(Lc 1:77). El contexto general del *Benedictus* de Zacarías imagina tal salvación/perdón como la liberación sociopolítica de los enemigos opresores que permite al pueblo de Dios servir al Señor de la alianza «sin temor» (Lc 1:71–75).

3.2. El sermón de Jesús en Nazaret (Lc 4:16–21). En la primera proclamación pública de Jesús en la sinagoga de su ciudad natal, identifica su vocación con la del profeta «evangélico» (*euangelizomai*) ungido por el Espíritu descrito en Isaías. Aunque esta misión no incluye explícitamente perdonar los pecados, el término habitual para referirse al «perdón» (*aphesis*) aparece dos veces designando la «liberación» o «libertad» de otros elementos esclavizantes: «El Espíritu del Señor… me ha enviado a pregonar libertad [*aphesis*] a los cautivos… a poner en libertad [*aphesis*] a los oprimidos» (Lc 4:18–19 [cf. Is 61:1; 58:6]). Por otra parte, el anuncio del *jubileo o «año agradable del Señor»

contempla una remisión o perdón de las deudas a gran escala (Lc 4:19; cf. Lv 25:8–55). La «buena noticia» comunicada por Jesús abarca, pues, la emancipación de las cargas físicas, psicológicas, sociales y económicas, así como de los pecados «espirituales». La *aphesis* polifacética es lo que guía la visión holística de Lucas sobre la salvación.

3.3. Jesús como «amigo de pecadores». Lucas pone especial énfasis en el papel de Jesús como «amigo de pecadores» (Lc 7:34), especialmente en contextos de comunión de mesa. Además del acto de Jesús de comer con recaudadores de impuestos y pecadores en casa de Leví (Lc 5:29–32), hay tres episodios que destacan.

3.3.1. La mujer «pecadora» (Lc 7:36–50). En una cena en honor de Jesús ofrecida por Simón el *fariseo, una *mujer anónima que no ha sido invitada, conocida por sus «muchos pecados [sin especificar]» (Lc 7:47) besa y unge profusamente los pies de Jesús, secándolos con sus cabellos. Mientras Simón ve con recelo a esta mujer y también a Jesús por aceptar lo que él entiende como insinuaciones, Jesús la elogia en dos ocasiones y declara que sus pecados han sido perdonados» (*apheōntai* [Lc 7:47–48]). El uso aquí del tiempo perfecto sugiere estado pasado y permanente de perdón que la mujer no hizo nada para merecer. Su extravagante hospitalidad hacia Jesús (que Simon no había mostrado) demuestra su amor agradecido por el perdón concedido libremente de Jesús. También demuestra su respuesta «fiel» (*pistis*) a su experiencia de «haber sido salvada» (*sesōken* [Lc 7:50]), expresada nuevamente con el tiempo perfecto. Lucas refuerza una vez más el vínculo entre el perdón y la salvación.

3.3.2. El hijo «perdido» (Lc 15:11–32). La parábola más larga de Jesús, contada como defensa de su polémica práctica de comer con los «pecadores» (Lc 15:1–2), narra la historia de un hijo menor rebelde que abandona a su padre y malgasta su herencia en ocupaciones inútiles. Sin embargo, cuando toca fondo vuelve a casa, confiesa y se arrepiente de su pecado (cf. Lc 15:7, 10), pero sobre todo no pide el perdón de su padre. Suponiendo que ha perdido su posición dentro de la familia, lo mejor que espera es un empleo como peón. Pero su padre no quiere saber nada de eso. Ignorando prácticamente la confesión de su hijo, el padre lo colma de regalos y celebra un fastuoso banquete como signo de comunión familiar plena. No se requiere un tiempo de prueba, ni se establecen condiciones, y tampoco hay palabras formales de perdón.

Para disgusto del hijo mayor, el padre da la bienvenida a casa a su hijo «perdido» y, en la práctica, «muerto» con una alegría y un amor inquebrantables. El énfasis recae más sobre la reconciliación y la restauración del pecador que sobre la remisión de los pecados.

3.3.3. Zaqueo, el recaudador de impuestos (Lc 19:1–10). Cuando Jesús entra en casa de Zaqueo, el diminuto y rico jefe de los recaudadores de impuestos, es objeto de crítica por parte de la ciudadanía de Jericó por relacionarse con un conocido «pecador» (Lc 19:7). Aunque Jesús no le invita al arrepentimiento, Zaqueo se compromete a dar la mitad de sus bienes a los pobres y a restaurar los excesos fraudulentos por cuatro. Su uso del tiempo presente («estoy dando [*didōmi*] a los pobres» [Lc 19:8]) puede sugerir un patrón de práctica generosa antes de haberse encontrado con Jesús. En cualquier caso, a pesar de no declarar a Zaqueo «perdonado», Jesús confirma su experiencia de «salvación» (*sōtēria*) y el estatus de reconciliado dentro de la familia del pacto de Abraham (Lc 19:10).

3.4. «Padre, perdónalos…» (Lc 23:34). Esta famosa oración de Jesús pronunciada desde la cruz se omite en algunos de los mejores manuscritos disponibles. Sin embargo, aunque es probable que no se incluyera en la obra original de Lucas, tiene visos de ser un dicho auténtico de Jesús y encaja muy bien en su contexto. La petición que Jesús dirige a sus verdugos es un ejemplo conmovedor de amor y de oración por los que abusan de uno (Lc 6:27–28; cf. Mt 5:43–44), y casa bien con la promesa de Jesús de la comunión eterna hecha a un criminal moribundo que está a su lado (Lc 23:39–43). La preocupación de Jesús por la restauración de los seres humanos pecadores persiste hasta su último aliento.

3.5. La Gran Comisión (Lc 24:44–49). En sus últimas palabras a sus seguidores el Jesús resucitado les encomienda «proclamar en su nombre el arrepentimiento y el perdón de pecados en todas las naciones» (Lc 24:47) (véase MISIÓN). Este anuncio identifica como fuente del perdón a la persona exaltada («nombre») de Cristo, como base la disposición al arrepentimiento (un tema clave de Lucas), y como alcance todos los pueblos del mundo. Así pues, el perdón cristiano busca, en definitiva, una reconciliación inclusiva e intercultural, la paz universal en la tierra (cf. Lc 2:14).

4. Juan.

La terminología relacionada con el «perdón» es relativamente poco frecuente en el Evangelio de Juan. Contrariamente a la creencia popular, Jesús nunca menciona «perdón» o «pecados» en la conversación sobre el *nuevo nacimiento con Nicodemo (Jn 3:1–21), o agua viva con la mujer samaritana (Jn 4:1–42); asimismo, en la escena en que Jesús lava los pies a sus discípulos, que escenifica los actos de servicio humilde más que ritos para el pecado (Jn 13:1–20). Pero hay varios incidentes relacionados con el pecado y los pecadores que ofrecen atisbos de la concepción que tenía Juan del perdón.

4.1. El testimonio de Juan el Bautista (Jn 1:29). El cuarto Evangelio no relaciona directamente el bautismo de Juan el Bautista con «el perdón de los pecados» (Jn 1:25–28). Más bien, el trabajo y el testimonio de Juan son estrictamente preparatorios para la venida de Jesús, «el Cordero de Dios que quita (*airō*) el pecado del mundo» (Jn 1:29). Esta imagen presagia la vinculación de la muerte de Jesús con la del cordero de la Pascua (cf. Jn 19:31–36), un sacrificio que significó la liberación nacional de la esclavitud, no la expiación personal por los pecados (cf. Ex 12:1–28). Así, la función redentora de la muerte de Jesús ofrece libertad y restauración de los efectos opresores y esclavizantes del «pecado del mundo» (cf. Jn 8:31–36).

4.2. Los encuentros de Jesús con los «pecadores» (Jn 5:1–14; 9:1–41). De manera parecida a su respuesta al paralítico de los sinópticos, el Jesús joánico trata tanto la condición física como la condición pecaminosa del hombre cojo en el estanque de Betzatá (Betesda). En este caso, sin embargo, Jesús no declara ningún perdón, sino que le hace una exhortación final al hombre restaurado: «No peques más, para que nada te suceda algo peor» (Jn 5:14). Jesús asume la existencia de una relación causal más fuerte aquí que en el relato sinóptico entre la iniquidad y la incapacidad del hombre lisiado; por la misma razón, también emerge un nexo más estrecho entre la remisión del pecado y la restauración de la salud. Pero este patrón no es algo absoluto en Juan, ya que más adelante Jesús rechaza la especulación de sus discípulos sobre si sería el pecado personal o el de sus padres el causante directo de la ceguera congénita de un joven (Jn 9:1–4). Después de que Jesús asombrosamente devuelva la vista a este hombre en sábado, los fariseos llegan a una conclusión

contradictoria: algunos denuncian tanto Jesús como al hombre sanado como «pecadores», el primero por quebrantar la ley del sábado y el segundo por haber «nacido del todo en pecado» y dar testimonio del milagro de Jesús; otros, sin embargo, le dan a Jesús el beneficio de la duda: «¿Cómo puede un hombre pecador hacer tales señales?» (Jn 9:16 [cf. Jn 9:31–34]) En cualquier caso, las autoridades finalmente expulsan al hombre de la sinagoga, tras lo cual Jesús lo busca y lo «encuentra [*heuriskō*]», y él acepta a Jesús como el Hijo del Hombre y Señor (Jn 9:35–38); aquí tenemos el giro particular del cuarto Evangelio sobre el hecho de que Jesús recibiera y restaurara a los «perdidos» que eran considerados «pecadores».

4.3. La Gran Comisión (Jn 20:19–23). En la única referencia explícita de Juan a «perdonar los pecados», el Jesús resucitado envía a sus seguidores «como el Padre le ha enviado», con autoridad para remitir (*aphiemi*) o retener (*krateō*) los pecados «de cualquier persona» que elijan (Jn 20:21–23). Como en Lucas, la misión de los discípulos, centrada en el perdón, está arraigada en la propia vocación de Jesús, dada por Dios, y la permanente presencia del Espíritu Santo, salvo que aquí Jesús imparte el Espíritu al enviarlos (Jn 20:22), mientras que en Lucas se les manda esperar hasta recibir este regalo prometido (Lc 24:49; cf. Hch 1:4–5, 8). El elemento más distintivo, y potencialmente problemático, de la comisión de Juan es la aparente prerrogativa de los discípulos de no perdonar pecados. Jesús no especifica ningún caso que pudiera merecer «retener» los pecados, así que exige una dependencia fiel en el discernimiento y la responsabilidad del Espíritu de «convencer al mundo de pecado, justicia y juicio» (Jn 16:8).

Véase también MISERICORDIA; ARREPENTIMIENTO; PECADO, PECADOR; COMUNIÓN DE MESA.

BIBLIOGRAFÍA. **P. Bolt**, «'… With a View to the Forgiveness of Sins': Jesus and Forgiveness in Mark's Gospel», *RTR* 57 (1998) 53–69; **G. Carey**, *Sinners: Jesus and His Earliest Followers* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009); **J. D. G. Dunn**, «Pharisees, Sinners, and Jesus», en *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville: Westminster John Knox, 1990) 61–88; **L. G. Jones**, *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); **G. D. Nave Jr.**, *The Role and Function of Repentance in Luke-Acts* (SBLAB 4; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002); **D. A. Neale**, *None but the*

Sinners: Religious Categories in the Gospel of Luke (JSNTSup 58; Sheffield: JSOT Press, 1991); **M. Volf**, *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace* (Grand Rapids: Zondervan, 2005).

F. S. Spencer

PERMANECER

«Permanecer» es la manera joánica de referirse a la necesidad que tienen los creyentes de vivir en estrecha comunión con Cristo. Más de la mitad de las 118 apariciones de la palabra *menō* («permanecer») en el NT se encuentran en el corpus joánico (40x en el Evangelio de Juan y 27x en las Cartas joánicas, comparadas con las tres referencias en Mateo, dos en Marcos y siete en Lucas). A su vez, la necesidad de los creyentes de «permanecer» en Cristo se presenta como parte de la teología trinitaria de la misión de Juan, según la cual los seguidores de Jesús son incorporados en el amor, la unidad y la misión del Padre, el Hijo y el Espíritu y se les encomienda continuar la misión de Jesús hasta que él vuelva.

1. Raíces veterotestamentarias
2. «Permanecer» en el Evangelio de Juan
3. Afinidades con otras enseñanzas del Nuevo Testamento y la cuestión del «misticismo joánico»

1. Raíces veterotestamentarias.

La enseñanza de Juan, por su parte, se basa en la enseñanza veterotestamentaria de que Dios «permanece para siempre» (Sal 9:7, LBLA), como ocurre también con su autoridad, consejo y palabra (Sal 33:11; 102:12; Is 40:8). Es más, la descendencia davídica y su autoridad serán para siempre (Sal 89:36), y del mismo modo que los nuevos cielos y la nueva tierra permanecerán, así también la descendencia y el nombre de los fieles permanecerán (Is 66:22). Partiendo de esta base, Juan enseña que Jesús, el *Hijo y el *Cristo, permanece para siempre (Jn 8:35; 12:34), y que él hará posible que sus seguidores lleven un fruto que permanezca mientras permanezcan en él (Jn 15:16).

En términos más generales, la teología de Juan sobre «permanecer» forma parte de la trayectoria bíblica de la teología de la nueva alianza, que promete un «corazón nuevo» y la presencia del *Espíritu de Dios en la comunidad del nuevo pacto, que limpiará a los creyentes, tanto individual como colectivamente, y les permitirá obedecer los

*mandamientos de Dios (e. g., Jr 31:31–34; Ez 11:19–20; 36:25–27) (*véase* Nuevo nacimiento). Si bien esta expectativa se consumará definitivamente en el estado eterno (Ap 21:3; cf. Lv 26:11–12), Juan deja claro que ya es una realidad en la comunidad de creyentes llenos del Espíritu que cree en Jesús el Mesías.

2. «Permanecer» en el Evangelio de Juan.

Especialmente en la primera parte de su evangelio, Juan proyecta la relación de Jesús con sus seguidores como la típica relación rabí-discípulo de la Palestina del siglo I. Frecuentemente, y de forma habitual, tanto sus discípulos como otras personas se dirigen a Jesús como «rabí» (Jn 1:38, 49; 3:2; 4:31; 6:25; 11:8; 20:16), lo que indica que los contemporáneos de Jesús lo consideraban, primera y principalmente, como un *maestro religioso judío. En consecuencia, Jesús aparece relacionándose con sus seguidores de acuerdo con el modelo que observaban los rabinos judíos del siglo I A. D.: la enseñanza a través del ejemplo, la instrucción verbal y las actuaciones didácticas (Jn 2:13–22; 13:1–17), y también proveyendo y protegiendo a las personas bajo su cargo. La relación de los discípulos con Jesús implicaba vivir con él (Jn 1:39; 3:22) y seguirle a dondequiera que fuera. Ellos hicieron preguntas sobre el significado de las acciones de Jesús y participaron en extensos diálogos con él, realizaron actos de servicio (Jn 4:8; 6:5, 10, 12) y enterraron a su difunto maestro.

De conformidad con esta caracterización de la relación de Jesús con sus discípulos, Jesús en el Evangelio de Juan, y especialmente aquí, en su *discurso de despedida, insta a sus seguidores a permanecer (menō) fieles a él después de su marcha. En un principio, «permanecer [quedarse] con Jesús» simplemente quería decir que los primeros seguidores de Jesús pasaran la noche con Jesús (Jn 1:38–39). Sin embargo, en Juan 6:56 el término ya aparece con una connotación más global. En Juan 8:31 «permanecer en Jesús» implica aferrarse continuamente a su enseñanza. La mayoría de los casos teológicamente significativos de *menō* se encuentran en Juan 14–15, con diez referencias solo en Juan 15:4–10. Los discípulos deben permanecer en Jesús, particularmente en su amor, obedeciendo sus mandamientos (Jn 15:9–10). La metáfora de la vid en Juan 15 ilustra la relación tan unida que Jesús desea tener con sus discípulos (cf. Jn 10). La ausencia del

omnipresente término *pisteuō* («creer») en Juan 15 sugiere que «permanecer» es el equivalente metafórico a «creer» en el Evangelio de Juan (*véase* Fe).

3. Afinidades con otras enseñanzas del Nuevo Testamento y la cuestión del «misticismo joánico».

La enseñanza de Juan sobre la necesidad de los creyentes de permanecer en Cristo tiene pocos precedentes en los Evangelios sinópticos. Lo único que se dice allí en relación con el discipulado es que los seguidores de Jesús son llamados a estar «con Jesús» durante su ministerio terrenal (Mc 3:14), y que deben continuar siguiéndolo hasta que él vuelva (e. g., Mc 8:34; 13:13). La teología de Juan sobre «permanecer» detalla cómo podrán los creyentes mantener una comunión espiritual con Cristo después de su *ascensión. En su marco original —el discurso de despedida, que es un elemento exclusivo del Evangelio de Juan— se ve a Jesús preparando a sus seguidores para el período posterior a su exaltación, tras los acontecimientos que rodean la *crucifixión (e. g., Jn 14:12, 28).

Al hablar de la necesidad de los creyentes de permanecer en Cristo, Juan no está abrazando una especie de misticismo cristiano. Antes al contrario, existe un marcado contraste entre el tipo de permanencia mutua del Evangelio de Juan y la noción pagana de la absorción de una persona en lo divino como parte de entrar en una especie de comunión espiritual mística. La teología de Juan sobre «permanecer» no entraña una inmersión en un estado de trance u otras formas de éxtasis. Antes bien, Juan habla de permanecer en la enseñanza de Jesús y de permanecer en su amor estando unido a Jesús en y por medio de la «otra presencia ayudadora» (*paraklētos*), el *Espíritu Santo, una vez que Jesús haya sido exaltado con Dios (Jn 14:16, 26; 15:26; 16:7).

Véase también FE; ESPÍRITU SANTO.

BIBLIOGRAFÍA. **I. de la Potterie,** «L'emploi du verbe 'demeurer' dans la mystique johannique», *NRTh* 117 (1995) 843–59; **C. S. Keener,** «The Johannine Meaning of 'Abiding'», en *The Gospel of John: A Commentary* (2 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003) 2:999–1000; **A. J. Köstenberger,** «Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel», *BBR* 8 (1998) 97–128; ídem, *The Missions of Jesus and His Followers According to the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); ídem, *John* (BECNT; Grand

Rapids: Baker Academic, 2004); ídem, *A Theology of John's Gospel and Letters* (BTNT; Grand Rapids: Zondervan, 2009); **A. J. Köstenberger y S. R. Swain,** *Father, Son and Spirit: The Trinity and John's Gospel* (NSBT 24; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007); **E. Malatesta,** *Interiority and Covenant: A Study of εἶναι ἐν and μένειν ἐν in the First Letter of Saint John* (AnBib 69; Roma: Biblical Institute Press, 1978); **J. W. Pryor,** «Covenant and Community in John's Gospel», *RTR* 47 (1988) 44–51; **H. Ridderbos,** *The Gospel According to John: A Theological Commentary,* trad. J. Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **B. Whitefoord,** «Abiding», en *A Dictionary of Christ and the Gospels,* ed. J. Hastings (2 vols.; Edimburgo: T & T Clark, 1906) 1:5–6.

J. Köstenberger

PILATO. *Véase* PONCIO PILATO.

PONCIO PILATO

Poncio Pilato fue el prefecto romano de Judea (26-principios del 37 A. D.) que autorizó la crucifixión de Jesús.

1. Fuentes
2. El gobierno de Pilato
3. La ejecución de Jesús
4. La marcha de Pilato

1. Fuentes.

Aparte de Tácito (*Ann.* 15.44.4), toda la información de que disponemos acerca de Pilato procede de fuentes judías o cristianas: *Josefo (*Bell.* 2.169–177; *Ant.* 18.35, 55–62, 85–89), Filón (*De Leg.* 299–305), los Evangelios (Mt 27:1–2, 11–26, 57–66; Mc 15:1–15, 43–45; Lc 3:1; 13:1; 20:20; 23:1–25, 50–53; Jn 18:28–19:22, 38) y Hechos (3:13; 4:27–28; 13:28). También disponemos de dos vínculos arqueológicos: una inscripción dañada encontrada en Cesarea Marítima en 1961 y una serie de monedas de bronce inofensivas (fechadas en los años 29/30, 30/31, 31/32).

2. El gobierno de Pilato.

Nada de sabe de Pilato antes de su llegada a Judea en el año 26 de nuestra era, aunque probablemente se trataba de un jinete italiano (un caballero romano) que llegó a destacar a través del servicio militar. La inscripción de Cesarea lo presenta con el título de *praefectus* («prefecto»),

un término militar que refleja el hecho de que la pequeña pero turbulenta provincia tan solo había estado bajo el gobierno directo de Roma desde hacía poco tiempo, y la tarea principal del gobernador era mantener la ley y el orden (véase Roma). Pilato vivió en el cuartel general romano de Cesarea Marítima con un pequeño séquito y un cuerpo de tropas auxiliares, y visitaba *Jerusalén para mantener el orden durante las *festividades judías.

Al principio, Pilato envió tropas a Jerusalén para que pasaran el invierno en la fortaleza Antonia. Sin embargo, los estandartes de las tropas exhibían imágenes del emperador que estaban prohibidas por la ley judía. Un gran número de judíos se quejó ante Pilato en Cesarea, rodeando su casa durante cinco días. Al sexto día, Pilato ordenó a sus hombres desenvainar sus espadas; los judíos, no obstante, mostraron sus cuellos y se mostraron dispuestos a morir antes que transgredir sus ancestrales leyes. Pilato, asombrado ante su determinación, hizo retirar las tropas (Josefo, *Bell.* 2.169–174; *Ant.* 18.55–59). Este incidente se suele datar durante el primer invierno de Pilato, en el año 26; es el primero en la crónica de Josefo y tiene toda la pinta de ser una prueba de la opinión pública por parte de un nuevo gobernador. A pesar de su insensibilidad inicial, Pilato estaba dispuesto a llegar a acuerdos en vez de comenzar su gobierno con un baño de sangre.

Algún tiempo después Pilato ordenó construir un acueducto en Jerusalén. El proyecto se financió con los excedentes de los fondos del templo (véase *m. Šeqal.* 4:2), pero nuevamente surgieron problemas. No está claro cuál fue la causa exacta. Es posible que Pilato gastara demasiado dinero o que hubiera un problema con el recorrido del acueducto (e.g., que pasara por un cementerio). Fuera cual fuera el motivo, cuando Pilato estaba en Jerusalén (presumiblemente con ocasión de alguna fiesta), manifestantes enfurecidos rodeaban su tribunal. A su señal, soldados vestidos de paisano golpearon a los insurgentes con palos, matando a muchos de ellos (Josefo, *Bell.* 2.172–174; *Ant.* 18.60–62; posiblemente Lc 13:1).

Filón añade una historia en la que Pilato levantó escudos bañados en oro en honor del emperador en su cuartel general de Jerusalén, el palacio de Herodes I (el *praetorium*). Los escudos no llevaban ninguna efigie, pero sí contenían el nombre completo de Tiberio, incluida su designación de «hijo del divinizado Augusto». La inquietud fue creciendo

por culpa de esta referencia a un dios pagano en Jerusalén, hasta que los hijos de Herodes (presumiblemente Antipas y Felipe entre ellos) apelaron a Pilato para que quitara los escudos ofensivos. Al rehusar este, llevaron sus quejas a Tiberio, quien ordenó airadamente a Pilato que reubicara los escudos y los pusiera en el templo de Augusto de Cesarea. El relato de Filón está repleto de agravios hacia el carácter de Pilato: es «un hombre de disposición inflexible, terca y cruel», y su administración evidenciaba «su venalidad, su violencia, sus robos, sus asaltos, su comportamiento abusivo, sus frecuentes ejecuciones de prisioneros que no habían sido juzgados y su infinita ferocidad salvaje». Esta descripción, no obstante, hay que tomarla con mucha precaución: el relato sumamente apologético de Filón ha colmado toda una serie de insultos estereotípicos sobre el carácter de Pilato, de modo que este actúa como contrapunto del Tiberio real y benefactor. Es posible que el incidente date del revuelto período tras la caída del consejero más próximo de Tiberio, Sejano (18 de octubre del año 31), cuando los gobernadores de las provincias estaban ávidos de manifestar su lealtad. La inscripción de Cesarea originalmente pertenecía a un «Tiberio», presumiblemente un edificio levantado en honor al emperador, y podría proceder perfectamente del mismo período.

3. La ejecución de Jesús.

Los cuatro Evangelios describen el *juicio de Jesús ante Pilato, aunque los detalles de los relatos varían. En lo que todos coinciden es en que Jesús fue arrestado por orden del *sumo sacerdote y sus consejeros, remitido a Pilato a la mañana siguiente, muy temprano, y tras algún tipo de audiencia, enviado a la cruz. No hay razón alguna para dudar de la fiabilidad histórica de este bosquejo. El sumo sacerdote Caifás le debía su puesto a Roma y está claro que tenía una relación de trabajo fluida con Pilato; tanto él como Pilato querían mantener la paz, especialmente en una ciudad repleta de gente durante la Pascua. No había un proceso legal establecido en el caso de un provinciano como Jesús; cómo manejara el caso y qué sentencia impusiera dependían completamente de Pilato como gobernador. Está claro que Pilato consideraba a Jesús como un alborotador, un hombre con aspiraciones peligrosas, y lo crucificó bajo el título irónicamente sarcástico de «Rey de los judíos» (véase MUERTE DE JESÚS).

4. La marcha de Pilato.

A finales del año 36 un «mesías» *samaritano reunió una gran multitud de seguidores armados a los pies del Monte Gerizim, prometiendo guiarlos a la cumbre del monte y revelarles la ubicación de vasijas sagradas ocultadas por Moisés. Antes de que pudieran comenzar su ascenso, Pilato envió un destacamento de caballería e infantería fuertemente armada para bloquearles el paso. Se produjo una batalla en la que hubo muchas bajas. Los líderes samaritanos se quejaron al legado sirio Vitelio, quien mandó a Pilato rendir cuentas por sí mismo ante el emperador. Pilato se apresuró en viajar a Roma pero llegó tras la muerte de Tiberio (14 de marzo del 37 A. D.) y se encontró a Gayo Calígula en el trono (Josefo, *Ant.* 18.85–89).

No se sabe qué fue de Pilato. Tras más de diez años en Judea, puede que Gayo decidiera trasladar a Pilato a otro lugar. Sin embargo, la tradición cristiana disfrutó especulando sobre su final. Un conjunto de literatura no canónica da fe de la permanente fascinación con el prefecto romano en la iglesia primitiva, y si bien las tradiciones occidentales a menudo lo juzgaron duramente, él y su esposa fueron canonizados en la iglesia etiópica.

Véase también ROMA; JUICIO DE JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA. **H. K. Bond,** *Pontius Pilate in History and Interpretation* (SNTSMS 100; Cambridge: Cambridge University Press, 1998); **W. Carter**, *Pontius Pilate: Portraits of a Roman Governor* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003); **S. Mason,** *Josephus and the New Testament* (ed. rev.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003); **B. McGing,** «Pontius Pilate and the Sources», *CBQ* 53 (1991) 416–38; **E. P. Sanders**, *The Historical Figure of Jesus* (Londres: Penguin, 1993) - existe edición castellana: La figura histórica de Jesús (Estella: Verbo Divino, 2000); **D. R. Schwartz,** «Pontius Pilate» in *ABD* (1992) 5:395–401; **J. Taylor,** «Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea», *NTS* 52 (2006) 555–82.

H. K. Bond

PREDICCIONES DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS

Hechos 3:22 y 7:37 identifican a Jesús como el «profeta como Moisés» (citando Dt 18:15). Por tanto la iglesia primitiva considera a Jesús como anunciador e intérprete del consejo pasado, presente y futuro de Dios. Según los Evangelios, el ministerio *profético de Jesús abarca la

interpretación de la *ley mosaica (Mt 5–7), la proclamación de la cercanía del *reino de Dios (Mc 1:14–15), la predicción de la destrucción de *Jerusalén y de su *templo (Mc 13:2; Lc 13:33–35) y la predicción de su parusía como *Hijo del Hombre (Lc 17:24). Sin embargo, aquellas predicciones de Jesús que se centran en su propio futuro inmediato son de particular interés. Ellas dan fe de una crisis ineludible en la vida terrenal de Jesús. Este artículo analizará estas últimas predicciones, prestando especial atención a la relación entre las predicciones implícitas y explícitas de la *muerte y *resurrección de Jesús.

1. Los relatos de los Evangelios
2. Predicciones implícitas de Jesús
3. Predicciones explícitas de Jesús
4. Jesús como intérprete de su destino
5. Conclusión

1. Los relatos de los Evangelios.

Los Evangelios sinópticos en particular contienen repetidas predicciones de la *pasión y resurrección de Jesús. En la segunda mitad de cada uno de los sinópticos hay tres predicciones principales sobre la pasión-resurrección que sirven como importantes puntos de referencia en la evolución de los relatos. Como si se tratara de dolores de parto que anuncian el alumbramiento, apuntan a la ineludible misión de Jesús que le aguarda en Jerusalén. Cada uno de los Evangelios sinópticos informa sobre las predicciones dentro del mismo contexto temático. La primera predicción sigue a la confesión de Pedro de Jesús como el Mesías, la segunda predicción se produce tras el relato de la transfiguración y la *curación del niño epiléptico, y la tercera predicción básicamente tiene lugar después de la conversación con el joven rico (obsérvese la inserción de Mateo en Mt 20:1–16). Salvo en el caso de Lucas 18:35–43, las tres predicciones en cada uno de los relatos sinópticos van seguidas de un tema sobre el *discipulado que hace hincapié en el previsto rechazo y la vindicación que compartirán Jesús y sus *discípulos.

1.1. Las predicciones en Marcos. Las tres predicciones marcanas principales (Mc 8:31; 9:31; 10:32–34) se ubican visiblemente dentro de su contexto narrativo. Marcos 8:27–32 introduce un marcado cambio de enfoque, ya que pasa de registrar la demostración de la *exousia* («poder») de Jesús (Mc 1:1–8:26) a la prueba final de su *exousia* (Mc 8:27–16:8,

[9–20]). Además, Marcos 8:27–32 desemboca en la primera enseñanza a los discípulos de que el Hijo del Hombre debe morir y resucitar al tercer día. Marcos 10:32–34, por otro lado, se coloca inmediatamente antes de la entrada en Jerusalén vía Jericó. Marcos claramente presenta un desarrollo que va *in crescendo*, que comienza con la primera predicción centrada en el rechazo, luego pasa al tema de ser entregado en manos de hombres (Mc 9:31) y finaliza con la humillación y muerte en la tercera predicción.

1.2. Las predicciones en Lucas. Si bien Lucas presenta grandes semejanzas con la disposición del relato de Marcos, aquí las predicciones sobre la pasión y la resurrección (Lc 9:18–22; 9:44; 18:31–33) se subordinan al tema predominante de la necesidad de apresurarse y sufrir en Jerusalén (véase Lc 9:51; 13:33). Sin embargo, Lucas no menciona que la inminente obra de Jesús en Jerusalén sea un «éxodo» que deba llevarse a cabo (Lc 9:31). Esto sugiere que Jesús actuará como el «profeta como Moisés» que libera a su pueblo de la esclavitud.

1.3. Las predicciones en Mateo. De entre los sinópticos, Mateo parece ser el evangelista que menos énfasis pone es estas predicciones (Mt 16:13–23; 17:22b-23; 20:17–19). Pese a ello, en la sección de Mateo anterior al relato de la pasión podemos observar que también se le atribuye una cierta importancia a estas predicciones.

1.4. Las predicciones en Juan. Juan se refiere a la inminente crisis hablando del «levantamiento» (*hypsoō*) del Hijo del Hombre. Mediante este verbo se puede dar a entender tanto la crucifixión como la exaltación (Jn 3:14; 8:28; 12:32, 34). Este último concepto está estrechamente ligado con la glorificación (*doxazō*) (véase GLORIA) del Hijo del Hombre (Jn 12:23; 13:31; 17:5; 21:19). La declaración más directa que encontramos en Juan, aunque implícita, es el dicho sobre el templo en templo en Juan 2:19–22 (cf. Mc 14:58 // Mt 26:61; Mc 15:29 // Mt 27:39). Jesús predice que su cuerpo será destruido (véase Jn 10:11) y resucitado al tercer día. Al comparar su cuerpo con el templo, puede que Jesús esté aludiendo a la construcción de un templo viviente (cf. Mc 12:10–11 // Sal 118:22; 1 Cor 3:16–17; 6:19; 2 Cor 6:16; Ef 2:21; 1 Pe 2:5; Ap 21:22) (véase el apartado 2.1.3).

2. Predicciones implícitas de Jesús.

Determinados análisis redaccionales (véase CRÍTICA DE LA

REDACCIÓN) y de la historia de las formas (véase CRÍTICA DE LAS FORMAS) de estas predicciones explícitas han llevado a exégetas como G. Strecker y W. Kümmel a concluir que históricamente hay muy pocos datos auténticos que se puedan derivar de estos dichos. En opinión de estos y otros exégetas, los dichos parece que más o menos presentan la marca de las predicciones realizadas después de producirse el evento (*vaticinia ex eventu*). Sobre todo la tercera predicción principal sobre la pasión y la resurrección parece mostrar signos, según su punto de vista, de conocer los acontecimientos pospascuales (véase el apartado 3.1). Para poder llegar a una posición históricamente convincente sobre las predicciones de Jesús sobre su futuro inmediato, resulta fundamental considerar las predicciones implícitas que aluden a un acto crítico de rechazo y reivindicación.

2.1. Referencias al rechazo y la reivindicación. Los Evangelios transmiten una abundante serie de dichos sobre el rechazo y la reivindicación. Ahí están incluidas la perspectiva escatológica (Mc 14:25 // Mt 26:29; Lc 22:16, 18), la metáfora de la copa (Mc 10:38–39 // Mt 20:22–23; Mc 14:36 // Mt 26:39; Lc 22:42; Jn 18:11), la metáfora del *bautismo (Mc 10:38–39 // Mt 20:22–23; Lc 12:50), la metáfora de la hora (Mc 14:35, 41 // Mt 26:39, 45; Lc 22:53) y la parábola de los labradores malvados (Mc 12:1–12 // Mt 21:33–46; Lc 20:9–19), así como el dicho sobre la señal de *Jonás (Mt 12:38–40; 16:1–2; Lc 11:29–32). ¿Qué significan estas predicciones veladas en detalle?

2.1.1. La perspectiva escatológica. La matriz de la perspectiva *escatológica abarca un gran arco entre la muerte de Jesús y la consumación del reino en el banquete mesiánico (véase COMUNIÓN DE MESA). Jesús no prevé su muerte como un callejón sin salida, sino más bien como un pasaje necesario que conduce en última instancia a la consumación del reino de Dios.

2.1.2. Las metáforas de la copa, el bautismo y la hora. Las metáforas de la copa y del bautismo en particular hacen referencia a la inminente crisis de Jesús en el sentido de un derramamiento severo, aunque temporal, del *juicio divino. Con el trasfondo del AT (para la copa, véase Is 51:17–23; Jr 25:15–29; para la inundación/bautismo, véase Job 9:31; Sal 18:17; 32:6; 42:8; 69:2, 14–15; 124:4–5; 144:7; Is 8:7–8; 43:2; Jon 2:4), estas metáforas se refieren al aluvión interno (copa) y externo (bautismo) de la ira de Dios. Lucas 12:49–50 establece claramente el

hecho de que este evento de juicio divino es temporal, no permanente. Tras la inundación de Jesús en forma de juicio viene el derramamiento del fuego de la división sobre la tierra y también de sufrimiento para los discípulos (véase Mc 10:38–39). La metáfora de la hora (véase Jn 2:4; 7:30; 8:20; 12:23, 27; 13:1; 17:1) apoya el anticipo de un acontecimiento severo divinamente señalado, aunque temporal.

2.1.3. La parábola de los labradores malvados. La cita auténtica del Salmo 118:22–23 al final de esta parábola (Mc 12:10–11 // Mt 21:42; Lc 20:17–18) confirma la perspectiva escatológica al exponer el hecho del rechazo y la reivindicación pero también anuncia el establecimiento del fundamento mesiánico. Al identificarse indirectamente a sí mismo como la piedra rechazada (i.e., el hijo del dueño de la viña), Jesús concibe su inminente rechazo como un paso hacia el establecimiento de un nuevo gobierno mesiánico. A pesar (y nosotros podríamos añadir «a través») del rechazo, Dios instituirá a su Mesías (véase CRISTO).

2.1.4. El dicho sobre la «señal de Jonás». La señal de *Jonás es la reivindicación del predicador (Jonás = Jesús) como una advertencia escatológica al *arrepentimiento. Aunque rehusa dar la señal celestial y visible que le piden los *fariseos (Mc 8:12), Jesús promete la señal invisible, aunque significativa, de la reivindicación divina del predicador que corre peligro de muerte (Mt 12:38–40 par.).

3. Predicciones explícitas de Jesús.

Solo ateniéndonos al contexto de estas diversas insinuaciones sobre un rechazo y una reivindicación inminentes (véase también el apartado 1.4, sobre las declaraciones implícitas en Juan) es que la investigación histórica y material de las predicciones explícitas de muerte y resurrección puede llegar a ofrecer resultados convincentes. La segregación de la investigación de las predicciones implícitas de Jesús de sus insinuaciones explícitas ha sido el talón de Aquiles de la moderna exégesis crítica. Ahora bien, si Jesús habló sobre su inminente rechazo y reivindicación a través del rico espectro de imágenes que se han esbozado anteriormente, entonces la cuestión de la autenticidad histórica de las predicciones de la muerte y resurrección se ve de una manera muy distinta. Además, los argumentos que se aducen en contra de la autenticidad de estas predicciones a menudo tienen unas bases crítico-literaria y crítico-formal inciertas.

3.1. Referencias explícitas a la pasión y la resurrección. Una investigación detallada de las tres principales predicciones sinópticas sobre la pasión y la resurrección (véanse las referencias citadas en el apartado 1.1–3) permite observar que cada una de ellas posee su propia integridad lingüística y contextual. Cada predicción funciona dentro de un marco histórico verosímil (nótese esp. la primera predicción al inicio del viaje hacia Jerusalén y la tercera predicción inmediatamente antes de la entrada en Jerusalén). La atestación múltiple y el color semítico (véase esp. la primera y segunda predicciones) vienen a reforzar todavía más lo que los evangelistas sinópticos pretenden transmitir: predicciones genuinas del Jesús histórico.

Algunos exégetas, como F. Hahn, sostienen que la forma disponible de las predicciones refleja una redacción pospascual, mientras que un núcleo se remonta a la imprecisa predicción de Jesús sobre un inminente evento crítico. Las descripciones detalladas contenidas en la tercera predicción son las que de forma más evidente parecen apoyar este argumento. Jesús predice que será entregado a los principales sacerdotes, condenado a muerte, entregado a los *gentiles, burlado, insultado, escupido y azotado, que será ejecutado y resucitará al tercer día. Sin embargo, una atenta comparación entre la tercera predicción marcana sobre la pasión y la resurrección (Mc 10:33b-34) y el relato marcano de la pasión (véase esp. Mc 14:43–44; 14:64; 15:1; 15:20, 31; 14:65; 15:19; 15:15; 15:24; 16:6) muestra que tanto en lo que respecta a la secuencia de los acontecimientos como al uso de las palabras, la tercera predicción de la pasión precede al muy antiguo relato de la pasión de Marcos. J. Jeremias añade la observación de que esta predicción tan detallada no contiene nada que no fuera de conocimiento general en los procesos de pena capital en la Palestina de los tiempos de Cristo. Un estudio más minucioso revela la debilidad de argumentar que estas predicciones se compusieron parcial o totalmente una vez ocurrido el evento.

3.2. Relación con los dichos sobre la pasión-parusía. C. H. Dodd y más recientemente K. Berger (entre otros) han propuesto que las palabras de Jesús sobre su inminente crisis tal vez fueran lo suficientemente ambiguas como para haberse convertido en la fuente de los dichos sobre la resurrección y la pronta parusía. Mateo 10:23; Marcos 9:1 (// Mt 16:28; Lc 9:27); Marcos 13:30 (// Mt 24:34; Lc 21:32) así

como Lucas 17:24–25; Mc 14:62 (// Mt 26:64) parecen insinuar la inminente llegada de la parusía. Ciertamente es verdad que no poseemos ningún dicho de Jesús que relacione directamente entre sí los eventos de la muerte y resurrección con la parusía. Sin embargo, hay tres factores que distinguen los dichos sobre la reivindicación-resurrección de los dichos sobre una pronta parusía y que por tanto ponen en cuestión el argumento de que originalmente eran intercambiables.

En primer lugar, existe una diferencia en cuanto a las referencias temporales. Mientras que el evento de la reivindicación-resurrección se produce inmediatamente después del rechazo y la muerte, la parusía simplemente es un acontecimiento inminente (compárese la referencia concreta a la rápida recuperación en «tres días» con los imprecisos marcos temporales en Mt 10:23; Mc 9:1; 13:30).

Segundo, los dichos sobre la reivindicación-resurrección transmiten un grado de urgencia que está ausente en los dichos sobre una pronta parusía (compárese *dei* [«es necesario»] en Mc 8:31 y *mellei* [«tendrá que suceder»] en Lc 9:44 con la previsión general de cumplimiento de los dichos sobre la parusía). Mientras que la reivindicación-resurrección tiene lugar en el contexto paradójico del juicio de los justos, la parusía marca el triunfo del Hijo del Hombre (Mt 10:23).

En tercer lugar, las referencias a la reivindicación-resurrección muestran una relación diferente con el evento del rechazo y la muerte. Mientras que las referencias a la reivindicación-resurrección que siguen al rechazo y la muerte funcionan como contrastes complementarios, los dichos sobre la muerte-parusía simplemente presentan una conexión imprecisa entre sí (véase Mc 14:25; Lc 13:35; 17:24–25; el orden inverso parusía-muerte en el último ejemplo ilustra la imprecisa conexión entre los dos acontecimientos). Por lo tanto, resulta de lo más convincente sostener que Jesús predijo su inmediata reivindicación-resurrección del rechazo-muerte junto con su inminente parusía.

4. Jesús como anunciador e intérprete de su destino.

La investigación historiográfica frecuentemente separa los hechos de la historia de su interpretación por parte de las generaciones posteriores. Basándome en las observaciones anteriores, concluyo que Jesús funciona como el intérprete divino de su propia historia. Los discípulos reciben claves interpretativas mediante las cuales pueden comprender

finalmente los eventos de la muerte y resurrección del Mesías. Podemos destacar los siguientes puntos concretos.

4.1. El anticipo de la muerte. H. Schürmann y otros han hecho hincapié en el hecho de que el mensaje de Jesús llevaba intrínsecamente un elemento de peligro. La *exousia* que Jesús se arrogaba (Mt 5:17–48), su controvertida inclusión de los pecadores en la oferta de entrada al reino y su oposición a los clérigos gobernantes de su época (cf. Mc 6:1–6 // Lc 1:14–30; Mc 12:1–12 // Mt 21:33–46; Lc 20:9–19) dan a entender que Jesús debió de haberse enfrentado a la posibilidad de la muerte. Esta perspectiva habría sido todavía más probable a la luz de la ejecución de *Juan el Bautista y el rechazo del propio mensaje de Jesús por las autoridades religiosas. Por consiguiente, las predicciones de rechazo y muerte (e.g., Lc 17:25; Jn 10:11; 12:7) se producen dentro de un marco históricamente realista.

4.2. La seguridad de la resurrección. Las predicciones de Jesús de reivindicación y resurrección (véase también Mc 9:9 // Mt 17:9; Mc 14:28 // Mt 26:32) marcan el primer paso hacia la interpretación de su muerte como un acontecimiento planeado por Dios y de significado universal. Lejos de ser un final fatídico y trágico del ministerio de Jesús, el evento maldito tienen un significado concreto delante de Dios.

4.3. Los dichos sobre el rescate. Se dice que Jesús interpretó su muerte como un rescate (véase SIERVO DE YAHVÉ) por muchos (Mc 10:45 par.), aludiendo así a Isaías 53:11b, 12b. Este dicho sobre el «Hijo del Hombre», que es considerado auténtico por la investigación crítica (véase Page), marca la enseñanza interpretativa de Jesús como el fundamento de la creencia cristiana primitiva en la muerte sacrificial y la resurrección justificadora de Jesús.

4.4. Las palabras eucarísticas. Las palabras eucarísticas de Jesús durante la última cena pascual con sus discípulos (Mc 14:22–24 par.) subrayan el hecho de que él le atribuye un significado profundamente redentor (véase Weihs; Backhaus) a su inminente muerte (véase ÚLTIMA CENA).

5. Conclusión.

Marcos 9:10 dice que antes de la Pascua los discípulos eran incapaces de comprender la enseñanza de Jesús acerca de su resurrección. Esto indica que las predicciones sobre la resurrección no eran tan explícitas a oídos

de los discípulos como ahora parecen ser a la luz de 1 Corintios 15:4. Escuchándolas como predicciones del Mesías, de quien se esperaba más un reinado eterno que la muerte (Dn 7:13–14), la consternación de los discípulos resulta comprensible. Además, desde la perspectiva de los discípulos, la resurrección iba a producirse al final de los tiempos para todo el mundo (Dn 12:2). Esto hace que sea más verosímil su falta de comprensión de la referencia de Jesús a su resurrección individual. En la mente de los discípulos, las predicciones sobre el rechazo-vindicación y la muerte-resurrección antes del acontecimiento de la Pascua eran enseñanzas opacas u ofensivas de Jesús como Mesías. Sin embargo, tras la resurrección, las predicciones implícitas y explícitas de Jesús cobraron una nueva dimensión y les proporcionaron a los discípulos un marco para interpretar estos eventos absolutamente sin precedentes (véase Weihs) que habían tenido lugar ante sus ojos según la voluntad divina.

Véase también MUERTE DE JESÚS; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; RESURRECCIÓN; SIERVO DE YAHVÉ; HIJO DEL HOMBRE.

BIBLIOGRAFÍA. **K. Backhaus,** «Lösepreis für viele (Mk 10, 45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus», en *Der Evangelist als Theologe: Studien zum Markusevangelium*, ed. T. Söding (SBS 163; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995) 91–118; **H. F. Bayer,** *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection: The Provenance, Meaning, and Correlation of the Synoptic Predictions* (WUNT 2/20; Tubinga: Mohr Siebeck, 1986); **K. Berger,** *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten* (SUNT 13; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976); **J. Blank,** «Der eschatologische Ausblick Mk 14, 25 und seine Bedeutung», en *Kontinuität und Einheit: Festschrift für Franz Mussner*, ed. P.-G. Müller y W. Stenger (Friburgo: Herder, 1981) 508–18; **C. H. Dodd,** *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (2ª ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1979) - existe edición castellana: La tradición histórica en el cuarto evangelio (Madrid: Cristiandad, 1978); **C. A. Evans,** «Did Jesus Predict His Death and Resurrection?» en *Resurrection*, ed. S. E. Porter, M. A. Hayes y D. Tombs (JSNTSup 186; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) 82–97; **H. Frankemölle,** «Hat Jesus sich selbst verkündet? Christologische Implikationen in den vormarkinischen Parabeln», (*BiLe*, 13, 1972) 184–207; **F. Hahn,** *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early*

Christianity (Londres: Lutterworth, 1969); **J. Jeremias,** *The Servant of God* (2ª ed.; Londres: SCM, 1965); **M. R. Licona,** «Did Jesus Predict His Death and Vindication/Resurrection?» *JSHJ* 8 (2010) 47–66; ídem, *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010); **H. K. McArthur,** «On the Third Day», *NTS* 18 (1971–1972) 81–86; **S. H. T. Page,** «The Authenticity of the Ransom Logion (Mark 10:45b)», en *Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, ed. R. T. France y D. Wenham (2 vols.; GP 1, 2; Sheffield: JSOT Press, 1980) 1:137–61; **J. M. Perry,** «The Three Days in the Synoptic Passion Predictions», *CBQ* 48 (1986) 637–54; **H. Schürmann,** *Gottes Reich, Jesu Geschick: Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung* (Friburgo: Herder, 1983); **K. R. Snodgrass**, *The Parable of the Wicked Tenants: An Inquiry into Parable Interpretation* (WUNT 27; Tubinga: Mohr Siebeck, 1983); **G. Strecker,** «Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium», en *Eschaton und Historie: Aufsätze* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979) 52–75; **V. Taylor,** «The Origin of the Markan Passion Sayings», en *New Testament Essays* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972) 60–71; **A. Weihs,** *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium: Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen* (FB 99; Würzburg: Echter, 2003); **M. V. Zolondek,** «The Authenticity of the First Passion Prediction and the Origin of Mk 8:31–33», *JSHJ* 8 (2010) 237–53.

H. F. Bayer

PROBLEMA SINÓPTICO

La cuestión sinóptica o problema sinóptico trata de la interrelación de los Evangelios sinópticos (*Mateo, *Marcos, *Lucas) y aborda una pregunta básica: ¿cuál es la mejor explicación para las semejanzas y diferencias textuales que existen entre Mateo, Marcos y Lucas? Basada en la evidencia sinóptica, esta pregunta se puede dividir en toda una serie de subpreguntas, que es posible formular basándonos en la solución más comúnmente aceptada, la teoría de las dos fuentes (véase el apartado 2.6).

1. La evidencia sinóptica
2. Explicaciones que se han propuesto
3. Perspectivas derivadas de la psicología cognitiva
4. Conclusión

1. La evidencia sinóptica.

1.1. Similitudes y diferencias en cuanto a contenido.

1.1.1. Las tradiciones paralelas sinópticas. La «triple tradición» (TT) se refiere al material compartido por los tres Evangelios sinópticos. También hay tres tipos distintos de «doble tradición» (DT), en la que solamente se solapan dos de los tres Evangelios sinópticos. En conjunto, la triple tradición y la doble tradición de dos Evangelios sinópticos puede denominarse su «material común» (MC). Además, cada uno de los Evangelios sinópticos tiene su propio material especial (*Sondergut*) que no cuenta con paralelos en los otros dos libros. La triple tradición asciende a aproximadamente tres cuartas partes del Evangelio de Marcos y un tercio de los Evangelios de Mateo y Lucas, respectivamente. La doble tradición más importante contiene las secciones en las que solamente Mateo y Lucas corren en paralelo. Esto equivale a aproximadamente a una quinta parte de estos Evangelios.

1.1.2. La naturaleza detallada de Marcos. Aunque en general el Evangelio de Marcos es mucho más breve que los Evangelios de Mateo y Lucas, las perícopas individuales de Marcos normalmente son más largas que las perícopas paralelas ofrecidas por Mateo y Lucas. En el material que Marcos tiene en común con Mateo, el texto de Marcos es unas 2,000 palabras más extenso. En el material que Marcos tiene en común con Lucas, el texto de Lucas es aproximadamente unas 1,500 palabras más breve. Como regla general, los informes de Marcos sobre los mismos incidentes son más detallados que los relatos que presentan Mateo y Lucas.

1.2. Similitudes y diferencias en el orden. El orden de las oraciones, perícopas y palabras en el material común de los Evangelios sinópticos es generalmente idéntico. Este no es el caso, sin embargo, de la doble tradición de Mateo y Lucas. Solamente unas dos quintas partes (40 %) de las perícopas que tienen en común únicamente Mateo y Lucas se presentan en el mismo orden.

1.3. Similitudes y diferencias en la redacción.

1.3.1. Promedio de concordancia verbal. Si bien el contenido del material común de los Evangelios sinópticos es muy parecido, el promedio de concordancia verbal entre los textos paralelos sinópticos asciende tan solo al 40–50 %. Mientras que el material común de Mateo

y Marcos llega a cerca de 8,600 palabras para Mateo o 10,500 palabras para Marcos, solo unas 4,200 palabras de su material común son idénticas, es decir, 50 % para Mateo y 40 % para Marcos (véase fig. 1).

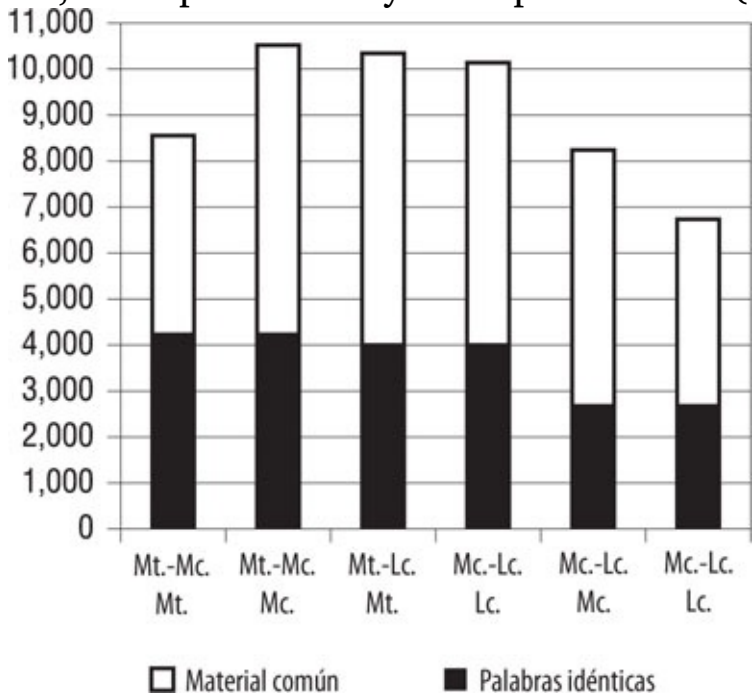


Figura 1. Concordancia verbal entre dos Evangelios sinópticos a la vez (en palabras)

Al mismo tiempo, las mejoras estilísticas de Mateo y Lucas sobre el Evangelio de Marcos son muy moderadas y distan mucho de ser consistentes. Como consecuencia, muchas de las diferencias entre los Evangelios sinópticos no guardan relación ni con el contenido ni con el estilo. Si Marcos se escribió primero, y si Mateo y Lucas cambiaron el contenido y mejoraron solo ligeramente el estilo de sus fuentes escritas, ¿qué les hizo revisar aproximadamente el 50 % de su redacción?

1.3.2. La inconsistencia de la concordancia verbal. La cantidad de concordancia verbal en las diferentes perícopas paralelas varía espectacularmente. Las cifras de concordancia verbal en las perícopas paralelas promedia en torno al 40–50 %. En algunos textos paralelos solo el 10 % o 20 % de la redacción es idéntica, mientras que en otras perícopas sinópticas la concordancia verbal equivale al 80 % o incluso al 90 %. Esto es particularmente evidente en la doble tradición de Mateo y Lucas (véase fig. 2).

Por lo tanto, si Mateo y Lucas copiaron una fuente escrita, ¿por qué no parafrasearon el texto fuente de manera más sistemática? ¿Qué les

motivó a cambiar su estilo de reescritura de una perícopa a otra?

1.3.3. Concordancia verbal por encima de la media en las palabras de Jesús. El promedio de la concordancia verbal en el material común de Mateo y Marcos es del 49 % (en relación con Mateo). Sin embargo, mientras que Marcos coincide verbalmente con Mateo solo el 43 % del tiempo en el material narrativo, la concordancia verbal en el material discursivo asciende al 59 %. Si se calcula en relación con Marcos, las cifras son del 50 % para la concordancia verbal en el material discursivo en contraste con el 34 % para la concordancia verbal en el material narrativo. Los resultados para la concordancia verbal entre Marcos y Lucas son similares. Si Mateo y Lucas copiaron una fuente escrita, ¿por qué no copiaron el texto de su fuente escrita de manera más sistemática? Además, ¿por qué no copiaron el redactado de las declaraciones de Jesús más allá del 40–60 % (véase fig. 3)?

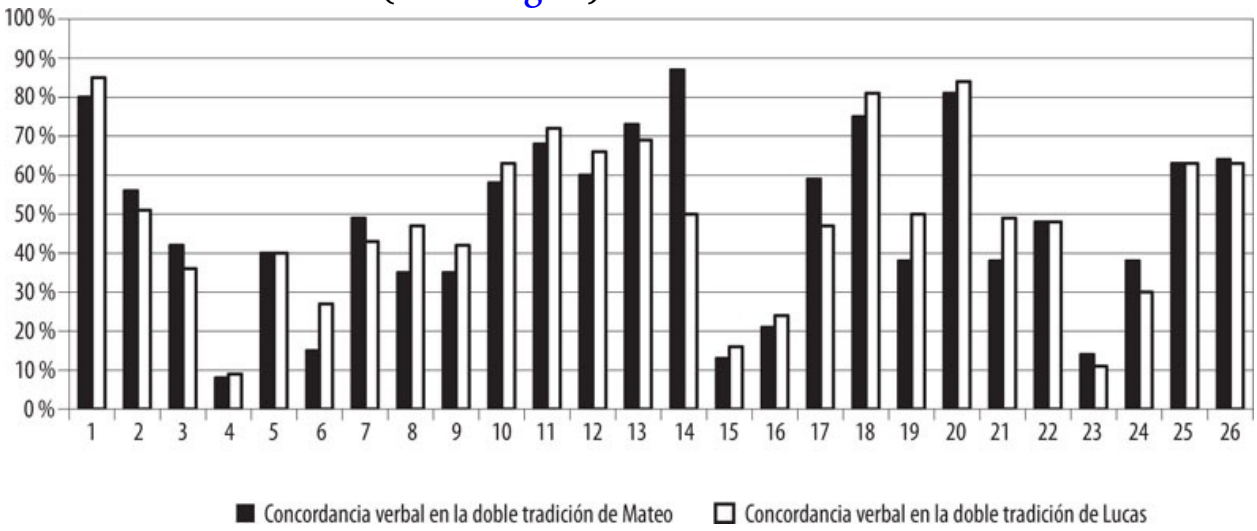


Figura 2. Concordancia verbal en la doble tradición de Mateo y Lucas (material Q)

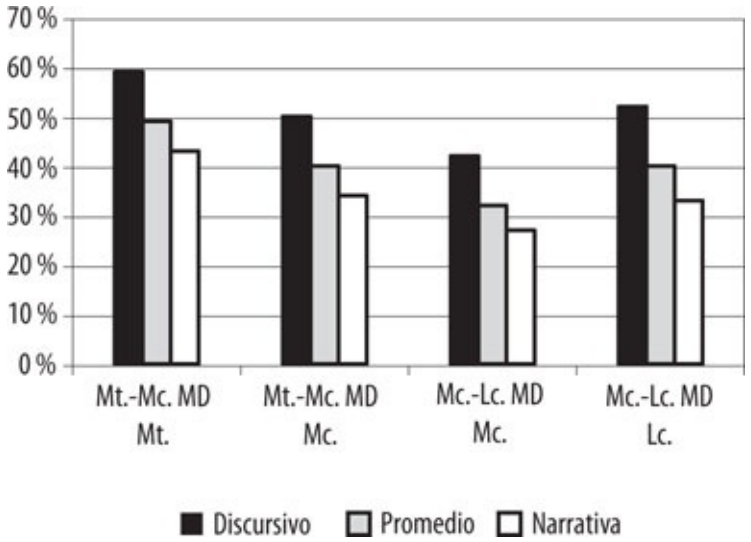


Figura 3. Concordancia verbal en el material discursivo sinóptico

1.3.4. Acuerdos menores. En la triple tradición, Mateo y Lucas comparten alrededor de 1,850 palabras el uno con el otro y con Marcos (las coincidencias o acuerdos triples). Al mismo tiempo, Mateo y Lucas tienen en común contra Marcos casi 650 palabras (los denominados acuerdos o coincidencias menores). Si Mateo y Lucas copiaron el Evangelio de Marcos independientemente el uno del otro, ¿por qué coinciden verbalmente en contra de su texto en más de 600 palabras?

2. Explicaciones que se han propuesto.

Las explicaciones de la evidencia sinóptica se pueden dividir en dos grandes grupos. Las explicaciones del primer grupo suponen que los Evangelios sinópticos pueden derivar de una fuente común independientemente los unos de los otros (apartados 2.1–2.3). Las explicaciones del segundo grupo asumen que los Evangelios sinópticos dependen literariamente unos de otros (apartados 2.4–2.7).

2.1. La hipótesis de un Ur-evangelio escrito.

2.1.1. Lessing. Según la obra de G. E. Lessing *Neue Hypothese über die Evangelisten als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet* (1878), los judeocristianos de Palestina (los «nazarenos») debieron de haber poseído un Ur-evangelio escrito en hebreo ya en los años 30 del siglo I. En este Ur-evangelio hebreo un autor desconocido habría registrado los informes orales de los testigos presenciales apostólicos y no apostólicos sobre las palabras y los hechos de Jesús. Debido a que muchos copistas de este Ur-evangelio se sintieron con la libertad de abreviar, ampliar y cambiar su texto fuente, este circuló en forma de muchas versiones distintas. Según

Papías, Mateo fue el primero que tradujo el Ur-evangelio hebreo al griego, probablemente cuando comenzó la misión a los gentiles. Además, tal como indica el prólogo de Lucas, los otros dos Evangelios sinópticos eran traducciones griegas del mismo Ur-evangelio hebreo. Por tanto, Mateo, Marcos y Lucas no son más que traducciones similares, y a la vez distintas, del denominado documento hebreo de Mateo (Lessing, §50).

2.1.2. Eichhorn. Del mismo modo, J. G. Eichhorn, en su *Einleitung in das Neue Testament* [Introducción al Nuevo Testamento] (1804), supuso que cuando el evangelio traspasó los límites de Palestina, los discípulos de los apóstoles necesitaron una base escrita para su predicación. Tal documento arameo habría contenido en un formato condensado los principales acontecimientos de la vida de Cristo entre su *bautismo y su *ascensión. Como revela la comparación entre los Evangelios sinópticos, estas historias constituyen la triple tradición. Eichhorn reconstruyó el Ur-evangelio a lo largo de más de cien páginas de su libro. Este Ur-evangelio arameo pronto se tradujo al griego. Nuestros Evangelios sinópticos muestran una mezcla compleja de coincidencias y diferencias porque de manera independiente cada uno hizo uso de este Ur-evangelio griego. Así pues, «el Ur-evangelio caldeo-sirio fue recibido en distintas versiones en los tres primeros Evangelios católicos y sobrevivió en ellos en tres traducciones diferentes» (Eichhorn, 179 [mi traducción]) (véase fig. 4).

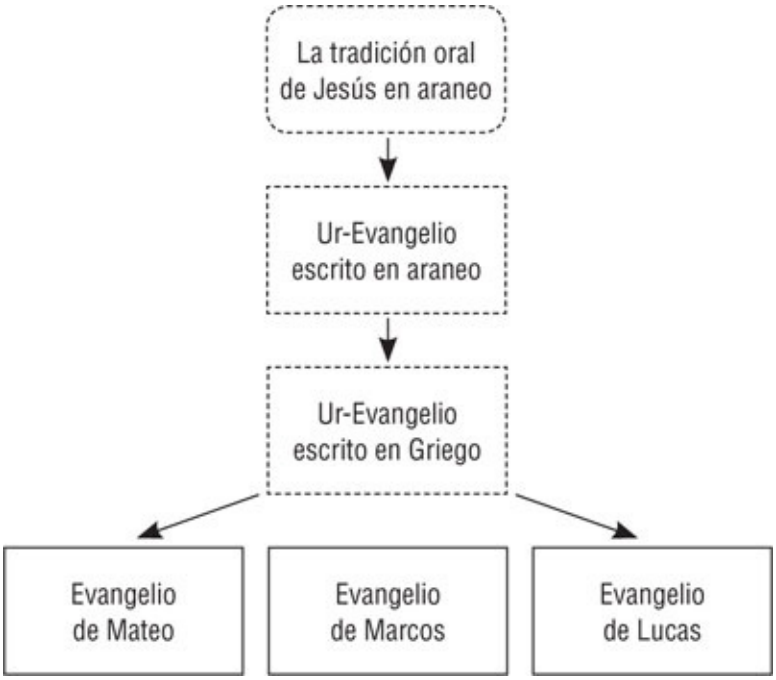


Figura 4. El Ur-Evangelio escrito de Eichorn (líneas discontinuas = fuentes propias)

2.1.3. Un marco narrativo tradicional. S. Hultgren sostuvo que antes de que se escribieran los Evangelios canónicos, existió un marco narrativo común, coherente y primitivo de la vida de Jesús. Este marco narrativo (históricamente bastante fiable) fue una fuente común de Mateo, Marcos y Lucas. «Mateo y Lucas no dependieron principalmente de Marcos para su marco narrativo, sino que tuvieron acceso por separado al mismo marco sobre el que se basó Marcos» (Hultgren, 311). Mateo y Lucas llenaron este marco con material adicional tomado del Evangelio de Marcos (Hultgren, 327–28). La doble tradición de Mateo y Lucas, con sus elementos narrativos, no se remonta a una fuente de dichos *Q sino más bien al mismo marco evangélico narrativo coherente de la triple tradición (Hultgren, 310–25). En este contexto, Hultgren expresó su simpatía por la hipótesis del Ur-evangelio de Lessing y también por la hipótesis del evangelio oral (Hultgren, 340–51).

2.1.4. Un Ur-evangelio escrito y prioridad marcana. Basándose en un minucioso análisis de los elementos semíticos contenidos en el texto griego de los Evangelios sinópticos, G. Baltes combinó una hipótesis modificada del Ur-evangelio con la prioridad de Marcos: Mateo, Marcos y Lucas usaron dos fuentes escritas presinópticas (proto-Mateo y proto-Lucas), que existían en versiones hebrea y griega. Más allá de eso, Mateo utilizó Marcos como una fuente escrita (Baltes, 592).

2.2. Hipótesis de los fragmentos.

2.2.1. Schleiermacher. F. D. E. Schleiermacher desarrolló la hipótesis de los fragmentos en su libro *Ueber die Schriften des Lukas* (1817), y posteriormente la desarrolló aún más en su hermenéutica del NT (1838) y en su introducción al NT (1845). Supuso que los testigos presenciales de la vida de Jesús habían comenzado a escribir sus informes orales de acontecimientos individuales de la vida de Jesús desde fecha muy temprana. Solo en un segundo paso elaboraron colecciones de informes que tenían una relación temática o histórica. Cuando Lucas escribió su Evangelio, fue «de principio a fin un simple colector y arreglista de documentos ya existentes, que utilizó sin cambiarlos» (Schleiermacher 1817, 301 [mi traducción]). Los tres Evangelios sinópticos se basan en informes anteriores oral y especialmente escritos sobre la vida de Cristo y no dependen literariamente unos de otros.

2.2.2. La hipótesis francesa de etapas múltiples. En su *Synopse des quatre Évangiles en français* (1965–1972) M.-É. Boismard y A. Lamouille identificaron un gran número de fuentes escritas, documentos intermedios y preetapas de los Evangelios sinópticos que se han perdido. Su modelo es muy complejo. La figura 5 es una simplificación de su hipótesis de etapas múltiples.

2.2.3. Una nueva hipótesis de múltiples etapas. D. Burkett ha presentado «una nueva teoría de fuentes múltiples». Este autor asume que ninguno de los tres Evangelios sinópticos sirvió como fuente para los otros dos, sino que «los tres sinópticos se basaron en una colección de fuentes escritas antiguas que se han perdido» (Burkett 2004, 1:5–6). Marcos compartió un proto-Marcos A con Mateo y un proto-Marcos B con Lucas y textos fuente adicionales con los otros dos autores evangélicos o con uno solo (Burkett 2004, 224). La hipótesis Q (véase el apartado 2.6) es indispensable. La inconsistencia de la concordancia verbal entre Mateo y Lucas en su tradición paralela se debe al hecho de que los evangelistas también utilizaron paralelos con Q de varias fuentes superpuestas (Burkett 2009, 2:213–14). Según Burkett, la tradición oral no jugó un papel importante en el desarrollo de los Evangelios sinópticos.

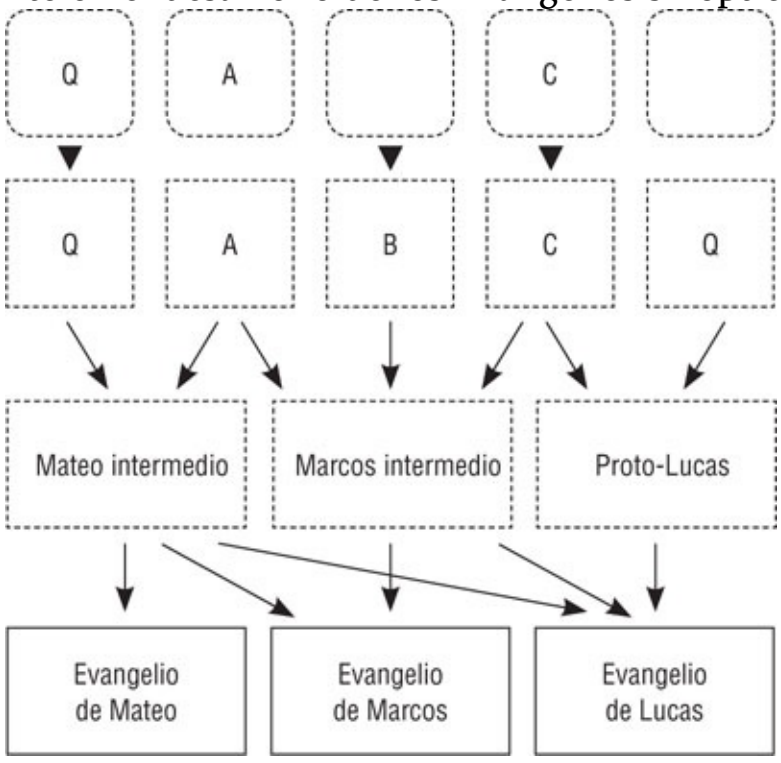


Figura 5. Hipótesis francesa de las etapas múltiples

2.3. La hipótesis de un Ur-evangelio oral (hipótesis de la tradición oral).

2.3.1. Gieseler. En 1818, J. C. L. Gieseler ofreció la primera explicación elaborada de la hipótesis de la tradición oral en su libro *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*. Su punto de partida fue que los apóstoles habían predicado el evangelio oralmente y consideraban el registro por escrito como menos importante. Mediante la constante repetición de los mismos informes orales sobre Jesús en su enseñanza y predicación a lo largo de muchos años, los apóstoles crearon sin querer un Ur-evangelio oral. Debido a su carácter oral, este Ur-evangelio arameo era más bien fijo en algunas partes y relativamente fluido en otras. Para los miembros helenísticos de la iglesia de Jerusalén, los apóstoles produjeron una traducción griega oral de su Ur-evangelio arameo oral, la base de los Evangelios sinópticos. «Los autores de los Evangelios utilizaron la misma fuente oral» (Gieseler, 82 [mi traducción]). Basándose en el prólogo de Lucas, Gieseler supuso que los autores de los Evangelios sinópticos no recibieron el Ur-evangelio oral griego inmediatamente de los apóstoles sino más bien de sus discípulos. Es posible que Pablo fuera la principal fuente de información de Lucas.

2.3.2. Westcott. Medio siglo después, B. F. Westcott adoptó la hipótesis de Gieseler: el carácter interno de los Evangelios sinópticos favorece la creencia de que surgieron de una fuente oral común (Westcott, 174–216). Puesto que la iglesia de Jerusalén era bilingüe, los informes sobre la vida de Jesús estaban disponibles en arameo y en griego desde el principio. La concordancia verbal entre los Evangelios sinópticos es, de promedio, mucho más baja de lo que a veces se ha dado por sentado, y es particularmente elevada en el material discursivo. Por lo tanto, es bastante improbable una dependencia literaria entre Mateo, Marcos y Lucas, mientras que la evidencia se puede explicar fácilmente como el resultado natural de la transmisión oral. Marcos fue el primero en poner por escrito el Ur-evangelio oral, seguido de Lucas y finalmente de Mateo. Sin embargo, independientemente de su fecha de composición, los Evangelios posteriores también pueden contener fragmentos de tradición en su forma más temprana disponible (véase fig. 6).

2.3.3. Tradición oral y contacto personal. B. Reicke defiende una

hipótesis basada puramente en la tradición oral. La evidencia interna excluye una relación literaria entre los Evangelios sinópticos. Antes bien, la mejor explicación para la compleja mezcla de coincidencias y diferencias entre los Evangelios sinópticos es su dependencia de tradiciones orales comunes de la iglesia primitiva junto con una variedad de contactos personales entre los evangelistas, así como entre los diversos informantes (Reicke, 150–89).

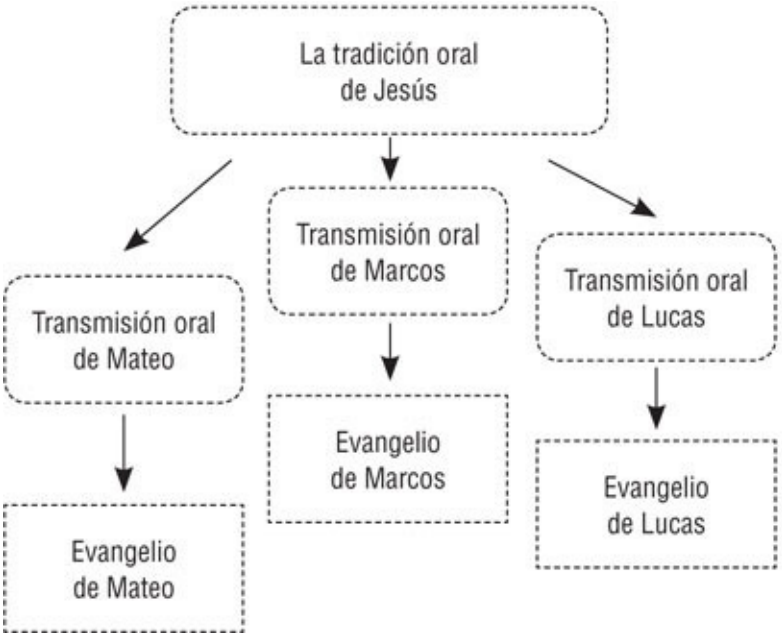


Figura 6. El Ur-evangelio oral de Westcott

2.3.4. Hipótesis de la tradición y teoría de las dos fuentes. Más recientemente, J. D. G. Dunn fusionó la hipótesis de la tradición oral con la teoría de las dos fuentes (Dunn, 173–254). Mateo y Lucas copiaron secciones del material común sinóptico con una elevada concordancia verbal con Marcos y Q, mientras que las secciones comunes con una baja concordancia verbal tienen su origen en una tradición oral común. Si bien resulta innegable que a menudo Mateo y Lucas usaron Marcos como una fuente escrita, en un buen número de casos «la explicación más natural de la evidencia *no* es la dependencia literaria de Mateo o Lucas de Marcos, sino más bien su propio conocimiento de los recuentos orales de las mismas historias (o, alternativamente, su propio recuento oral de las historias marcanas)» (Dunn, 222). El enfoque de Dunn fue adoptado por R. McIver y T. Mournet, particularmente para Q (véase el apartado 2.6.7).

2.3.5. Tradición oral y memoria humana. A. Baum compara la

evidencia sinóptica del NT con los textos sinópticos análogos de la literatura antigua, la poesía oral y la psicología cognitiva. Basándose en esta comparación, llega a la conclusión de que la explicación más probable para la concordancia verbal por debajo de la media, su inconsistencia, la concordancia verbal por encima de la media en el material discursivo, los pasajes poéticos y las citas del AT, así como las coincidencias menores, es una fuente oral común en distintas versiones y la actividad transmisora de la memoria humana. (Las fuentes escritas y la dependencia literaria pueden haber desempeñado un papel secundario).

2.3.6. Enfoque genealógico. K. Jaros y U. Victor aplican el enfoque genealógico (que fue desarrollado por K. Lachmann para la reconstrucción de la relación genética entre manuscritos) al problema sinóptico. Observaron que en algunas perícopas Mateo y Marcos coinciden en contra de Lucas, en otros Marcos y Lucas coinciden en contra de Mateo, y así sucesivamente. Esto les lleva a concluir que los tres Evangelios sinópticos deben de haber utilizado fuentes comunes, probablemente orales, de manera independiente (Jaros y Victor, 13–22).

2.4. Hipótesis de Griesbach.

2.4.1. Griesbach. En 1789–1790, J. J. Griesbach publicó su *Commentatio quae Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse.* Su respuesta al problema sinóptico era evidente por el título de su libro: «Todo el Evangelio de Marcos fue tomado de los registros de Mateo y Lucas». La explicación de Griesbach al hecho de que los relatos de Marcos en muchos casos sean más extensos que los relatos paralelos de Mateo y Lucas fue que Marcos había complementado sus fuentes con recuerdos de su casa en Jerusalén. (Griesbach consideró la declaración de Papías de que Marcos se había basado en la enseñanza del apóstol Pedro como una invención). Además, el Evangelio de Mateo había sido la fuente no solo de Marcos sino también de Lucas, quien había hecho uso de informes adicionales de testigos presenciales (véase fig. 7).

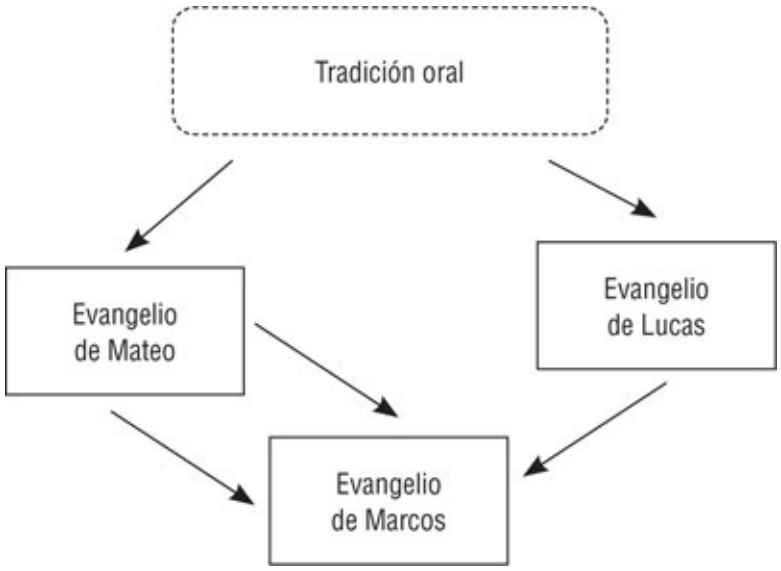


Figura 7. La hipótesis de Griesbach

2.4.2. La hipótesis de los dos Evangelios. En la segunda mitad del siglo XX, W. Farmer, D. L. Dungan, B. Orchard y T. R. W. Longstaff renovaron la hipótesis de Griesbach. Farmer, que había sido partidario de la teoría de las dos fuentes, cambió de opinión y se convirtió en un ferviente defensor de la hipótesis de Griesbach. Él la llamó la «hipótesis de los dos Evangelios» con vistas a cuestionar la teoría de las dos fuentes no solo desde el punto de vista del contenido sino también de la terminología. Farmer afirmó que el mejor modo de explicar el orden de las perícopas y las coincidencias menores era mediante su hipótesis de los dos Evangelios. Que Marcos había sido escrito después de Mateo y Lucas era algo que respaldaba el testimonio de Clemente de Alejandría. Por otra parte, el uso de Mateo por Lucas concordaba con la afirmación del prólogo de Lucas de que quería mejorar el orden de una «narración» anterior (Farmer 1964, 199–232). Farmer dijo que su respuesta al problema sinóptico «permite a los cristianos tener una mayor confianza como lectores creyentes en que el carácter y mensaje de Jesucristo les ha sido transmitido fielmente» (Farmer 1994, 189).

2.5. Hipótesis de la prioridad de Marcos (sin Q).

2.5.1. Wilke. En 1838, C. Wilke desarrolló la tesis de que «Marcos es el Ur-evangelio. Su libro sirve de base para los otros dos Evangelios escritos por Mateo y Lucas. Marcos no es la copia de un Ur-evangelio oral, sino una composición artificial» (Wilke, 656 [mi traducción]). La doble tradición de Mateo y Lucas es el resultado del uso de Lucas por parte de Mateo (Wilke, 685–92). Wilke excluyó explícitamente la

posibilidad de que la memoria humana hubiera tenido nada que ver en el manejo del material de Marcos por Mateo y Lucas (Wilke, 692–93).

2.5.2. Prioridad marcana y uso de Mateo por parte de Lucas. M. Goulder aceptó la dependencia de Lucas de Marcos pero rechazó la hipotética fuente Q y, por consiguiente, la teoría de las dos fuentes. Consideró a Q como «el abuelo de todos los errores sinópticos» (Goulder, 1:27). Goulder supuso que Mateo había utilizado Marcos como su fuente principal pero creó su Q y su material exclusivo de manera más o menos libre. Lucas tomó su material sinóptico de Marcos y Mateo y también creó su propio material especial (véase fig. 8).

M. Goodacre siguió los pasos de Goulder y desarrolló todavía más su solución. Según su modelo, la tradición oral fue un factor bastante influyente. Las tradiciones orales sobre la historia de Jesús no desaparecieron tan pronto como cada uno de los evangelistas las pusieron por escrito. Lucas no se limitó a copiar su triple y su doble tradición de Marcos y Mateo, sino que también las sacó de fuentes orales. Reescribió sus textos fuente escritos «en línea con las versiones que le resultaban más familiares a partir de la frecuente recitación en su propia tradición» (Goodacre, 64). En consecuencia, Lucas menciona en su prólogo tanto fuentes escritas como orales. Goodacre insiste, además, en que la prioridad literaria de un Evangelio y la edad relativa de un fragmento de tradición no se deben confundir (Goodacre, 64–66).

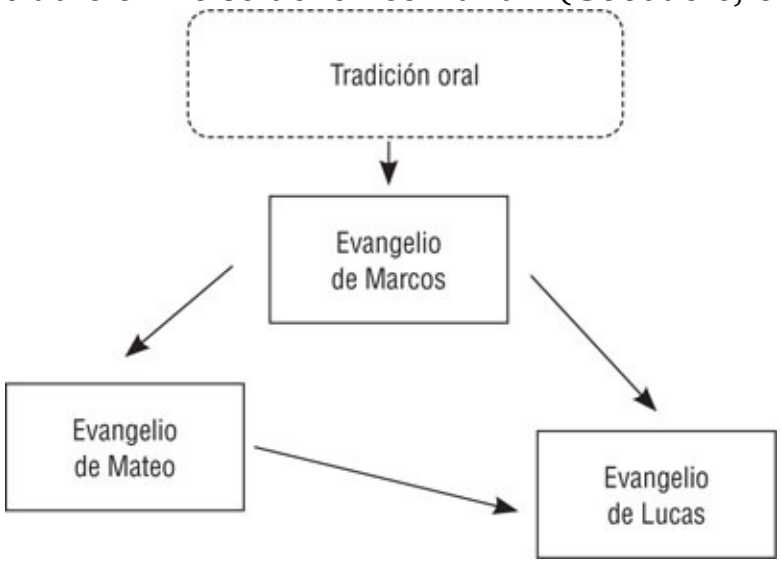


Figura 8. Hipótesis de Goulder

2.5.3. Prioridad marcana y el Evangelio hebreo. Según J. Edwards, los numerosos y extendidos testigos de un Evangelio hebreo no deben

desestimarse. Las citas patrísticas (Edwards, 112–18) y el elevado número de semitismos en el material especial de Lucas (Edwards, 125–48) sugieren que el Evangelio hebreo fue la fuente principal para el material exclusivo de Lucas. Por lo tanto, el Evangelio hebreo habría sido una de las fuentes de testigos presenciales que Lucas menciona en su prólogo. Marcos fue tan solo una fuente secundaria del Evangelio de Lucas. Resulta imposible decidir si la doble tradición de Mateo y Lucas deriva del Evangelio hebreo, de una fuente común de Mateo, Marcos y Lucas, o de una fuente común de Mateo y Lucas (similar a Q) (Edwards, 233–40).

2.6. Hipótesis de las dos fuentes (prioridad de Marcos con Q). En un artículo escrito en 1832, Schleiermacher desarrolló una nueva interpretación de la declaración de Papías sobre Mateo: Papías no habló del Evangelio de Mateo canónico, sino más bien de una fuente del primer Evangelio, una colección de dichos arameos recogidos por el apóstol Mateo. Según Schleiermacher, Lucas no hizo uso de esta fuente recién descubierta.

2.6.1. Weisse. La principal contribución de C. Weisse a la solución del problema sinóptico fue su combinación de la prioridad marcana con la hipótesis de Schleiermacher de una colección de dichos (Q). En 1838 Weisse sugirió que tanto Mateo como Lucas habían usado Marcos de manera independiente como su primera fuente y la colección griega o aramea de dichos (Q) como su segunda fuente. «No solo Marcos es su fuente común, sino que, según nuestra convicción más firme, también lo es la colección de dichos de Mateo» (Weisse, 1:83 [mi traducción]) (véase fig. 9).

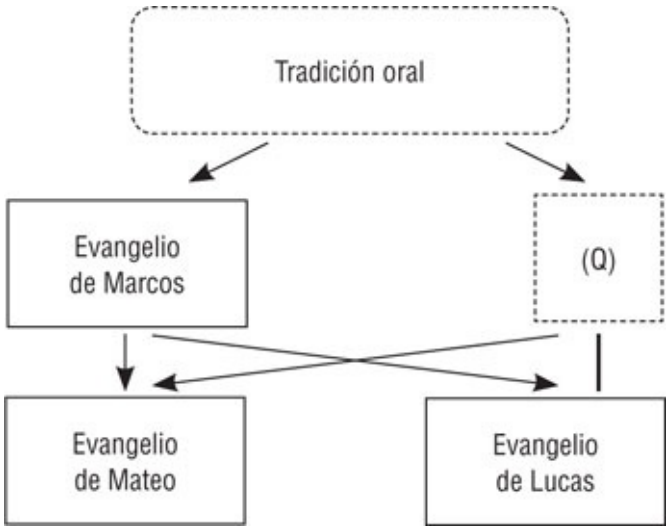


Figura 9. Hipótesis de las dos fuentes

2.6.2. Holtzmann y Streeter. La teoría de las dos fuentes la popularizó H. Holtzmann en su libro *Die synoptischen Evangelien* (1863). Como explicación de los acuerdos menores entre Mateo y Lucas en contra de Marcos, Holtzmann postuló un Proto-Marcos como la fuente común de Mateo y Lucas. En opinión de Holtzmann, una prueba que habla a favor de la teoría de las dos fuentes es su simplicidad (Holtzmann, 169). Unos sesenta años más tarde, B. H. Streeter, en su obra *The Four Gospels* [Los cuatro Evangelios] (1924), popularizó la teoría de las dos fuentes en el mundo de habla inglesa. Mientras que Streeter se abstuvo de Proto-Marcos, sí presentó un Proto-Lucas.

2.6.3. Harnack. En 1907 A. von Harnack reconstruyó la fuente de dichos Q (Harnack, 175–88). A su juicio, Q se escribió originalmente en Palestina en arameo. Debido a la afirmación de Papías, el autor de Q probablemente fue Mateo. Puesto que Q está libre de paulinismos, es más antigua que Marcos. Q indica que la enseñanza de Jesús fue menos apocalíptica y escatológica y más orientada a lo religioso y lo moral. La fuente de dichos garantiza que el conocimiento Dios, así como el arrepentimiento y la fe, fueron la esencia del mensaje de Jesús (Harnack, 170–74). Por lo tanto, la prioridad de Q apoyó la interpretación liberal de Jesús, con su foco en el despliegue del reino de Dios en los corazones de los creyentes.

2.6.4. Deutero-Marcos. Desde 1971, A. Fuchs ha venido desarrollando una revisión de la teoría de las dos fuentes, y desde entonces ha repetido y mejorado sus argumentos, más recientemente en *Defizite der Zweiquellentheorie* (2009). Su modelo incluye no solo una segunda fuente de dichos, sino también un Deutero-Marcos. Esta fuente hipotética, que es necesaria para explicar los acuerdos menores, fue una segunda edición mejorada del Marcos canónico (Fuchs, 7–9).

2.6.5. Fuentes escritas adicionales junto a Q. T. Bergemann utiliza el grado de concordancia verbal en la doble tradición de Mateo y Lucas como el criterio principal para su reconstrucción de Q (Bergemann, 61–73). Las perícopas con una baja concordancia verbal que no se pueden explicar apelando a las tendencias redaccionales de Mateo y Lucas (como Lc 6:20b-49 y sus paralelos mateanos con una concordancia verbal de tan solo el 30 %, más o menos) no se pueden considerar parte de la fuente escrita de dichos Q. Estas secciones deberían atribuirse a una

fuente escrita distinta que originalmente fue escrita en arameo y fue utilizada por Mateo y Lucas en diferentes versiones (Bergemann, 229–36).

2.6.6. El International Q Project (Proyecto Internacional Q). En los últimos años, el International Q Project (IQP) ha reconstruido el contenido, orden y palabras de una fuente escrita de dichos Q. En 2000 J. Kloppenborg, codirector del IQP, publicó un importante libro, *Excavating Q (*existe edición castellana: Q. El Evangelio desconocido [Salamanca: Sígueme, 2005]). El texto reconstruido de Q contiene unos 260 versículos, o 4,500 palabras. Los argumentos relevantes de la literatura académica desde 1838 aparecen recopilados en la serie Documenta Q (publicada por Peeters). (1) El contenido de Q está reconstruido sobre la base de la tradición paralela de Mateo y Lucas. Las secciones de la triple tradición en las que Mateo y Lucas difieren marcadamente de Marcos también se tienen en cuenta. Así, Mateo (Mt 4:1–11) y Lucas (Lc 4:1–13) parecen haber fusionado una versión marcana de la historia de la tentación (Mc 1:12–13) con una versión perdida de la tentación de la fuente de dichos (Q 4:1–13). (2) Basándose en la suposición de que el orden original del material se ha conservado mejor en el Evangelio de Lucas, los textos de Q se citan según los números de versículo lucanos (e.g., Mt 5:3 // Lc 6:20b se llama «Q 6:20b»). (3) Dado que Mateo y Lucas coinciden en aproximadamente el 50 % de la redacción de su doble tradición, el IQP tuvo que recuperar el otro 50 % de la redacción de Q. Los expertos que participaron clasificaron sus sugerencias sobre la redacción original de Q con las etiquetas {A}, {B}, {C}, {D}. Además, colocaron las reconstrucciones menos probables del text entre corchetes, así: ([[y]]). Por lo menos algunos de los eruditos del IQP se muestran muy escépticos sobre el valor histórico de Q. Mientras que Harnack pensó que Q daba acceso al Jesús histórico, Kloppenborg cree que «Q, una vez reconstruida, solo proporciona un atisbo de perspectiva sobre la tradición sobre Jesús atesorada y transmitida por un grupo determinado de seguidores galileos» (Kloppenborg, 343–52). Estos seguidores conocían y desarrollaron una tradición sobre Jesús que no consideró necesario dar cuenta de su muerte (y resurrección) en términos soteriológicos (Kloppenborg, 363–79).

2.6.7. Q como tradición escrita y oral. Según T. Mournet, «es difícil

imaginarse una situación de composición estrictamente editorial en la que un autor aislado fuera capaz de recopilar diversos manuscritos de "tradiciones sobre Jesús", sentarse en una zona amplia de trabajo, abrir los distintos códices y rollos con el texto fuente y trabajar sin el beneficio y la contribución de la tradición oral» (Mournet, 148). Mournet no abandona la teoría de las dos fuentes y asume que Q era un documento escrito. Por otro lado, está convencido de que Mateo y Lucas no copiaron todo su material común de Q, sino que tomaron parte de él de una fuente oral común.

2.7. Hipótesis de las tres fuentes.

2.7.1. Morgenthaler. Basándose en su exhaustivo análisis de la evidencia sinóptica, R. Morgenthaler llega a la hipótesis de las tres fuentes. Se trata de una teoría de las dos fuentes más una fuente adicional del Evangelio de Lucas: cuando Lucas escribió su libro, sus fuentes principales fueron Marcos y Q, pero a veces también tomó en consideración el Evangelio de Mateo. La dependencia de Lucas de Mateo explica las coincidencias menores (Morgenthaler, 301).

2.7.2. Hengel. M. Hengel concluye que, aparte de la prioridad de Marcos (y la dependencia de este de Pedro), el problema sinóptico «parece indisoluble» (Hengel, 185). Hengel no discute la existencia de Q *per se*, sino tan solo la posibilidad de reconstruirla, y asume que Mateo también utilizó Lucas. En casos de coincidencia palabra por palabra, el posterior Mateo utilizó el anterior Lucas, mientras que en casos de grandes diferencias en la redacción, Mateo y Lucas usaron fuentes de logia comunes. Así pues, Mateo empleó tres fuentes principales: Marcos, Lucas y varias fuentes de dichos (Hengel, 169–207).

2.8. Conclusión. Con independencia de las muchas opiniones sobre el orden cronológico y las relaciones mutuas entre los Evangelios sinópticos, existe una amplia variedad de puntos de vista acerca de la cantidad relativa de dependencia literaria y tradición oral implícita en la composición de los Evangelios. La explicación de la evidencia sinóptica desde el punto de vista de una dependencia más o menos exclusivamente literaria está muy extendida (cf. Wilke; Farmer; Goulder; Burkett) pero es impugnada. Un segundo enfoque combina la dependencia literaria con la influencia de la tradición oral o de la memoria humana, y se presenta en dos o más variantes. Algunas partes de los paralelos sinópticos se explican mediante la dependencia literaria, mientras que otras secciones

paralelas se explican como el resultado de la tradición oral (Dunn; Mournet). Alternativamente, se atribuyen los paralelos sinópticos a una concurrencia de dependencia literaria con la actividad de la memoria humana (Goodacre). En tercer lugar, una clara alternativa a la teoría de la dependencia literaria es la hipótesis de la tradición oral originalmente propuesta por Westcott (Reicke; Baum).

3. Perspectivas derivadas de la psicología cognitiva.

Los psicólogos cognitivos han hecho mucha investigación que resulta pertinente para la interpretación de textos arraigados en la tradición oral (téngase presente especialmente la obra pionera de F. Bartlett [1932], el volumen editado por U. Neisser [1982] y los libros exhaustivos de D. Rubin [1995] y J. Small [1997]). Varias de sus observaciones apoyan la hipótesis de que la tradición oral y la memoria humana fueron los principales factores (o al menos importantes) en la elaboración de los Evangelios sinópticos.

3.1. La capacidad de la memoria humana. La tradición sinóptica en su conjunto contiene alrededor de 30,000 palabras. Los discursos sinópticos de Jesús ascienden a cerca de 15,000 palabras. El Evangelio de Marcos tiene una extensión de aproximadamente 11,000 palabras. En el antiguo mundo judío no era un logro extraordinario aprenderse un gran número de palabras de memoria. Los rabinos sabían no solo sus Sagradas Escrituras (que contienen alrededor de 300,000 palabras) de memoria, sino también una parte sustancial de la Torá oral. Se ha demostrado experimentalmente que algunos eruditos judíos modernos llegaron a memorizar el Talmud de Babilonia (con sus casi dos millones de palabras) palabra por palabra. Es cierto que es muy improbable que los discípulos de Jesús, que no habían recibido ningún tipo de formación teológica formal, fueran capaces de memorizar estos grandes bloques de texto. De acuerdo con el NT, sin embargo, Jesús enseñó y entrenó a sus discípulos por un período de dos o tres años (véase MAESTRO). Durante este tiempo, un judío medio sin duda habría sido capaz de memorizar todas las palabras sinópticas de Jesús, o al menos una parte considerable de ellas. En el ambiente cultural de la Palestina del siglo I A. D. no habría sido una hazaña excepcional reproducir el contenido del Evangelio de Marcos de memoria (Baum, 162–79).

3.2. La tendencia a abreviar. Experimentos psicológicos han

demostrado que la memoria humana tiende a acortar el material recordado. Esto arroja luz sobre la observación de que por lo general la versión de Marcos del material sinóptico común es más extensa que las versiones de Lucas y Mateo (véase el apartado 1.1.2). La investigación experimental apoya la prioridad de Marcos, aunque no necesariamente en el sentido de una dependencia literaria (Baum, 244–54).

3.3. El efecto de la motivación. Como demuestra la psicología cognitiva, la memoria humana generalmente almacena material que considera muy importante mucho mejor que el material que considera menos importante (Baum, 185–88). Si los discípulos de Jesús mostraron un respeto particularmente notable por las palabras de su maestro, es posible que memorizaran las propias declaraciones de su maestro de forma más exacta que las historias de otras personas acerca de él. Esta diferencia todavía puede detectarse en las versiones escritas de las perícopas sinópticas del Nuevo Testamento en cuestión con su concordancia verbal por encima de la media en las palabras de Jesús (véase el apartado 1.3.3).

4. Conclusión.

Tal como demuestra la larga historia de la investigación, no es imposible explicar la evidencia sinóptica del NT como el resultado exclusivo de un proceso de copia literal. Ahora bien, un enfoque que tome en cuenta los resultados de la psicología cognitiva experimental conduce a una explicación más natural: si bien se puede confirmar la prioridad de Marcos, es posible que Mateo, Marcos y Lucas hayan utilizado un Ur-evangelio oral como fuente principal. Por lo tanto, en los Evangelios sinópticos los rastros de actividad memorística están en todas partes. (En consecuencia, los resultados de la investigación sobre la memoria cognitiva también podrían ser relevantes para la interpretación de textos paralelos de la literatura rabínica). Nuevas investigaciones sobre la relevancia de los resultados ofrecidos por la psicología cognitiva para el problema sinóptico serían muy bienvenidas.

Véase también EVANGELIO: GÉNERO; LUCAS, EVANGELIO DE; MARCOS, EVANGELIO DE; MATEO, EVANGELIO DE; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; Q; SINÓPTICOS Y JUAN.

BIBLIOGRAFÍA. **G. Baltes,** *Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung: Untersuchung zum hebräischen Hintergrund der Evangelien*

(WUNT 2/312; Tubinga: Mohr, 2011); **F. C. Bartlett,** *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932); **A. D. Baum,** *Der mündliche Faktor und die synoptische Frage: Analogien aus der antiken Literatur, der Experimentalpsychologie, der Oral Poetry-Forschung und dem rabbinischen Traditionswesen* (TANZ 49; Tubinga: Francke, 2008); **T. Bergemann,** *Q auf dem Prüfstand: Die Zuordnung des Mt/Lk-Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt* (FRLANT 158; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993); **D. Burkett,** *Rethinking the Gospel Sources*, 1: *From Proto-Mark to Mark* (Nueva York: T & T Clark, 2004); ídem, *Rethinking the Gospel Sources*, 2: *The Unity or Plurality of Q* (SBLECL 1; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009); **S J. D. Cohen,** ed., *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature* (BJS 326; Providence: Brown University Press, 2000); **R. A. Derrenbacker,** *Ancient Compositional Practices and the Synoptic Problem* (BETL 186; Lovaina: Leuven University Press, 2005); **F. G. Downing,** «Redaction Criticism: Josephus' Antiquities and the Synoptic Gospels», en *New Testament Interpretation and Methods*, ed. S. E. Porter et al. (BibSem 45; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 161–99; **J. D. G. Dunn,** *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) - existe edición castellana: Jesús recordado (Estella: Verbo Divino, 2009); **J. R. Edwards,** *The Hebrew Gospel and the Development of the Synoptic Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **J. G. Eichhorn,** *Einleitung in das Neue Testament* (vol. 1; Leipzig: Weidmann, 1804); **W. R. Farmer,** *The Synoptic Problem: A Critical Analysis* (Nueva York: Macmillan, 1964); ídem, *The Gospel of Jesus: The Pastoral Relevance of the Synoptic Problem* (Louisville: Westminster John Knox, 1994); **A. Fuchs,** *Defizite der Zweiquellentheorie* (Frankfurt: Lang, 2009); **J. C. L. Gieseler,** *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (Leipzig: Engelmann, 1818); **M. Goodacre,** *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002); **M. D. Goulder,** *Luke: A New Paradigm* (2 vols.; JSNTSup 20; Sheffield: JSOT Press, 1989); **M. Hengel,** *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000); **H. J. Holtzmann,** *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* (Leipzig: Engelmann, 1863); **S. Hultgren,** *Narrative Elements in the*

Double Tradition: A Study of Their Place Within the Framework of the Gospel Narratives (BZNW 113; Berlín: de Gruyter, 2002); **K. Jaros y U. Victor,** *Die synoptische Tradition: Die literarischen Beziehungen der drei ersten Evangelien und ihre Quellen* (Colonia: Böhlau, 2010); **J. S. Kloppenborg,** *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Mineápolis: Fortress, 2000) - existe edición castellana: Q. El Evangelio desconocido (Salamanca: Sígueme, 2005); **G. E. Lessing,** «Neue Hypothese über die Evangelisten als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet» (1778), en *Theologiekritische Schriften I und II* (Gotthold Ephraim Lessing, Werke 7; ed. H. G. Göpfert; Múnich: Hanser, 1976), 614–36; **R. K. McIver y M. Carroll,** «Experiments to Develop Criteria for Determining the Existence of Written Sources, and Their Potential Implications for the Synoptic Problem», *JBL* 121 (2002) 667–87; **R. Morgenthaler,** *Statistische Synopse* (Zúrich: Gotthelf-Verlag, 1971); **T. C. Mournet,** *Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q* (WUNT 2/195; Tubinga: Mohr Siebeck, 2005); **U. Neisser,** ed., *Memory Observed: Remembering in Natural Contexts* (San Francisco: Freeman, 1982); **B. Reicke,** *The Roots of the Synoptic Gospels* (Filadelfia: Fortress, 1986); **D. C. Rubin,** *Memory and Oral Tradition: The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-out Rhymes* (Oxford: Oxford University Press, 1995); **F. D. E. Schleiermacher,** *Ueber die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch: Erster Theil* (Berlín: Reimer, 1817); **J. P. Small,** *Wax Tablets of the Mind: Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity* (Londres: Routledge, 1997); **A. von Harnack,** *Sprüche und Reden Jesu: Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas* (Leipzig: Hinrichs, 1907); **C. H. Weisse,** *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* (2 vols.; Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1838); **B. F. Westcott,** *Introduction to the Study of the Gospels* (Londres: Macmillan, 1881); **C. G. Wilke,** *Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschafts-verhältniss der drei ersten Evangelien* (Dresden: Fleischer, 1838).

A. D. Baum

PROFETAS, PROFECÍA

Este artículo considera un tema de considerable importancia en el contexto de la Biblia en su conjunto y de la tradición sobre Jesús en particular. La profecía tiene tres dimensiones: hablar en nombre de Dios,

predecir el futuro y la autoridad de hablar de ese modo, sin recurrir o pedir permiso a la tradición o a cualquier otra autoridad humana. Estos tres temas se encuentran en el Nuevo Testamento, personificados en el texto profético paradigmático del Nuevo Testamento, el apocalipsis de Jesucristo o la revelación a Juan.

1. Contexto literario
2. Evangelios sinópticos
3. Evangelio de Juan
4. Conclusión

1. Contexto literario.

En el NT, en general, los profetas tienen más de agentes divinos que de comunicadores de palabras divinas. De hecho, los profetas y la profecía del NT recuerdan a las historias que circulaban sobre las vidas de profetas como *Elías y Jeremías, el primero de ellos vinculado explícitamente con *Juan el Bautista (Mt 17:11–13 par.), y el segundo mencionado por Pedro en respuesta a la pregunta de Jesús sobre su identidad (Mt 16:14 par.). Al igual que en el AT, la profecía puede incluir palabras de advertencia y predicciones (Mc 13:2; Lc 3:7–9; 19:41–44; Hch 21:11), así como crítica social (Mc 12:38–40), junto a la revelación del enigmático carácter de los antecedentes bíblicos (Mt 13:35).

Los Evangelios muestran un gran interés en la forma en que las antiguas profecías y otros textos bíblicos tienen relación con la generación actual (Mt 23:36 par.; cf. 1 Cor 10:11) y cómo los actores clave del drama divino, de quienes dan testimonio, están impregnados ellos mismos de un sentido de vocación (Mt 11:2–6) y un carisma especial que imita, y de hecho supera, a los profetas de antaño (Mt 12:41–42). Algunos creyeron que estaba sucediendo algo especial que enlazaba con el pasado y, simultáneamente, ponía aparte el presente (Lc 16:16). Esto se aprecia con especial claridad en el Evangelio de Lucas, que manifiesta un sentido del presente como un tiempo de cumplimiento, un tiempo favorable: «Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis; porque os digo que muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron; y oír lo que oís, y no lo oyeron» (Lc 10:23–24 [cf. 1 Pet 1:10–12]). Asimismo, encontramos la idea de una experiencia profética continua junto a la creencia en el

momento profético culminante que representan Juan el Bautista y Jesús (Lc 7:28; 16:16). Los relatos de la infancia de Lucas captan este ambiente profético, donde figuras como Zacarías (Lc 1:67) y Ana (Lc 2:36) señalan un resurgimiento del espíritu profético, que aquí se relaciona estrechamente con la convicción del autor de la figura mesiánica de cuya vida habla (no se dice explícitamente que Simeón fuera un profeta, aunque «esperaba la consolación de Israel; y el Espíritu Santo estaba sobre él» [Lc 2:25]). Todo esto concuerda con la creencia cristiana antigua de que la salvación escatológica no se produciría enteramente en el futuro, sino que había irrumpido en el presente a través de la resurrección de Jesús y la experiencia del Espíritu. Los primeros cristianos parecen haber considerado la profecía como una marca del regreso del Espíritu escatológico, y como tal constituía un elemento clave de su identidad.

De todos los textos neotestamentarios fuera de los Evangelios que guardan relación con la profecía, Hechos 2:17 compendia tan bien como cualquiera la visión de que la profecía en cierto sentido no solo se ha «cumplido» sino que en realidad se ha renovado y de hecho ha vuelto a comenzar. En la cita de Joel en el discurso de Pedro el día de Pentecostés, se habla de Joel 2:28–32. La introducción «en los últimos días» prepara el ambiente para la importancia de lo que está sucediendo y marca el momento como escatológico. La promesa de Hechos sobre el espíritu profético que inspira a hombres y mujeres es un tema importante del libro (Hch 11:27; 13:1; 15:32; 21:9–10; cf. el falso profeta en Hch 13:6). Las visiones son una parte esencial de la narración (véase SUEÑOS Y VISIONES). La triple repetición de la conversión de Pablo (Hch 9; 22; 26) coloca a la visión *apocalíptica como uno de los motores de la providencia divina. También es importante el relato de los acontecimientos que llevan a Pedro a predicarle a Cornelio en Hechos 10. Oculta en la historia está una guía de la actuación del espíritu profético.

En fuentes *rabínicas hay algunas evidencias de que el regreso del *Espíritu Santo al pueblo de Dios se consideraba una marca de que la nueva era realmente había comenzado. En un pasaje como *t. Sotah* 13:3 el Espíritu profético se había marchado de Israel con el último de los profetas e iba a regresar «en los últimos tiempos». Tal creencia probablemente estaba basada en pasajes como Malaquías 4:5 y

posiblemente Deuteronomio 18:15 (cf. Mc 8:28). No está claro si era una creencia extendida. Parece probable que existiera una creencia generalizada acerca de un período sin profecía, a la luz de pasajes de las obras de *Josefo, donde encontramos diversas figuras proféticas distintas (e.g., *Bell.* 1.78–80 [cf. Hch 5:37]; 6.300–309; *Ant.* 18.63–64 [cf. Jn 7:12, 47]; 20.97–99 [cf. Hch 5:36]; 20.169–172 [cf. Hch 21:38]). Puede que hubiera un esfuerzo coordinado por parte de la élite instruida por confinar la actividad del espíritu divino a los acontecimientos escatológicos, y así socavar implícitamente cualquier pretensión de sabiduría profética en esta era.

En la Biblia se habla de varias figuras ungidas, incluidos profetas (Is 61). Los textos de Qumrán hacen referencia a «un profeta» (1QS IX, 11; 4Q175). La expectativa de que en los últimos tiempos debía venir un profeta, al igual que la esperanza en un descendiente de David, estaban profundamente enraizadas en la Escritura (Dt 18:15–22, citado en 4Q175). El NT da fe de la existencia de expectativas similares (Jn 1:31; 6:14). Relacionada con esta creencia había otra que también hundía sus raíces en las Escrituras: la expectativa de que vendría Elías (Mc 6:15; 8:28; 9:11–13). Según Malaquías 4:5–6, la venida de Elías se produciría antes del gran y terrible día del Señor: «El hará volver el corazón de los padres hacia los hijos, y el corazón de los hijos hacia los padres, no sea que yo venga y hiera la tierra con maldición». En otras palabras, la venida de Elías invierte el proceso, que la angustia mesiánica había puesto en marcha, de que la disensión y la lucha estuvieran a la orden del día (*m. Sotah* 9:15; Mc 13:12; *Jub.* 23:9). Además de esta función restauradora, la venida de Elías parece tener relación con la venida del profeta como Moisés en un sentido importante: la interpretación de la Torá. En 1 Macabeos 4:46 vemos que las paredes profanadas del templo son trasladadas a un lugar adecuado hasta que se levante un profeta que sea capaz de decirle al pueblo exactamente qué debería hacerse con ellas. De modo parecido, en la Misná (*m.* ʿ*Ed.* 8:7) la venida de Elías será el tiempo en que se resuelvan las disputas sobre la pureza ritual y otras cuestiones halájicas (*m. B. Meṣiʿa* 1:8; 2:6; 3:4–5; *m. Šeqal.* 2:5). La marcha de Elías en un carro de fuego (2 Re 2:11) contribuyó a crear una expectativa muy viva. No es ninguna sorpresa, por tanto, que a Juan y Jesús se les identificara con Elías, con personificaciones del Elías que había vuelto (Mc 6:14–16).

El tema de la profecía llama la atención del lector de los Evangelio sobre todo en relación con el cumplimiento de la profecía bíblica, en especial en los comentarios redaccionales del Evangelio de Mateo (e.g., Mt 1:23; 2:6; 12:18–21; 13:14–15; 15:8–9; 21:4–5; véase también Mc 1:2–3; Lc 3:4–6; Jn 12:15, 40), pero también incrustados en la tradición sobre Jesús a lo largo de los Evangelios (e.g., Mt 12:41; Lc 4:16–19; 7:27; 11:32; Jn 1:23). A menudo se ha observado la similitud con aplicaciones contemporáneas a la interpretación profética como la del comentario sobre Habacuc de los *manuscritos del mar Muerto (1QpHab). En ambos casos hay un sentido de interpretación definitiva de textos proféticos oscuros que han sido iluminados por acontecimientos interpretados por un maestro autoritativo, o en relación con los sucesos acaecidos en su vida, tal como encontramos en las fórmulas de cumplimiento de los Evangelios.

2. Evangelios sinópticos.

La complejidad de tradiciones relacionadas con el profeta, enraizadas como están en la Torá (Dt 18:15–22; cf Hch 3:22) y en los pronunciamientos proféticos, es de gran importancia para comprender las figuras de Juan el Bautista y Jesús. La revelación visionaria como base de la autoridad, la tradición del rechazo y el sufrimiento, las insinuaciones de que este sufrimiento podría ser vicario, y sobre todo el carácter escatológico tanto del Espíritu como de la profecía indican cuántos temas convergen en la profecía.

2.1. Juan el Bautista. De acuerdo con los Evangelios, la predicación de Juan el Bautista jugó un papel trascendental en las etapas iniciales del ministerio de Jesús. El bautismo de Juan era importante para Jesús. Los Evangelios consignan que Jesús vio un vínculo entre él mismo y Juan en la concepción de su ministerio. En Lucas 7:28 (cf. Lc 1:76) Juan es, de hecho, un profeta, pero también «más que un profeta». Pero si bien a Juan se le puede llamar «el más grande entre los nacidos de mujer», el más pequeño en el reino de Dios es más grande que Juan. Juan está en el fulcro de las edades; se encuentra al borde de la era del cumplimiento, pero él mismo no forma parte de ella (Mt 11:12–13; Lc 16:16; Tuckett, 407). Jesús considera que el ministerio de Juan el Bautista inicia una ruptura decisiva con el antiguo orden de la ley y los profetas, pero asegura que el cumplimiento, del que Juan da testimonio,

se inaugura con su propio ministerio (Mt 11:2–6). Hay algo especial acerca de su papel escatológico que lo separa de aquellos como Zacarías que profetizaron (Lc 1:67) y de todos los demás que vinieron antes de Juan (Lc 16:16). De esa manera, a Juan se le pone aparte como el profeta como Elías, de singular importancia escatológica (Mt 11:10; Lc 1:17; 7:26–27; cf. Mal 4:5).

Los Evangelios presentan a Juan como un profeta escatológico que esperó la venida de uno más poderoso que él (Mc 1:7); es este más poderoso que Juan el que bautizaría con el Espíritu Santo. El bautismo con el Espíritu Santo es un juicio escatológico (Lc 3:16). Según los Evangelios, Juan parece haber esperado el gran y terrible Día del Señor (cf. Mal 4:5). La evidencia del relato de Josefo sobre el Bautista (*Ant.* 18.116) da a entender que bien pudo haber un componente escatológico significativo, ya que Josefo nos dice que Juan fue encarcelado porque *Herodes tenía miedo de que su predicación provocara una insurrección, algo explicable si suponemos que la predicación de Juan tenía un componente subversivo. Según el NT, lo más significativo del mensaje de Juan es el elemento escatológico. Marcos identifica a Juan implícitamente con el Elías que había de venir [cf. Mal 4:5] (Mc 9:12–13 [aunque este dicho no tiene porqué implicar una identificación de Juan con Elías]), mientras que Mateo lo hace explícitamente (Mt 11:14; cf. Lc 7:27), y todos los Evangelios sinópticos citan el versículo de Malaquías 3:1 en conexión con Juan el Bautista (Mt 11:10; Lc 7:27; cf. Mc 1:2).

2.2. La vocación profética de Jesús. Por lo que se refiere a Jesús, la tradición sugiere que vio un estrecho vínculo entre él mismo y Juan en el modo de entender su ministerio. Los estratos más antiguos de la tradición registran que hubo contacto entre Juan y Jesús después de que el primero fuera encarcelando. El Bautista envió a sus discípulos para que le preguntaran a Jesús si él era en realidad el que había de venir (Mt 11:2 par.). En Lucas 7:31–35 Jesús presenta a Juan y a sí mismo como parte de la misma misión. Lucas 7:32 muestra que los dos enfoques distintos de mensajeros de Dios son rechazados igualmente por la gente. El dicho indica lo íntimamente ligado que Jesús vio su ministerio con el del Bautista (cf. Jn 3:22–24; 4:1).

La propia vocación de Jesús parece haber dependido de ello (Mc 1:11; cf. Mc 11:27–33). En este llamamiento de tipo profético encontramos un eco de Ezequiel 1:1 en Marcos 1:10, y a Jesús se le

presenta creyendo que ha sido comisionado por Dios para hablar y actuar del modo en que lo hace. Los relatos del bautismo muestran afinidades con las experiencias de vocación de profetas como Isaías, Ezequiel y el Segundo Isaías (Is 6:1; 42:1; 64:1; Ez 1:1). De hecho, la versión de Marcos lo presenta como una experiencia personal en la que una visión del Espíritu y una voz divina anuncian la naturaleza de la relación de Jesús con Dios. Su discurso se parece al pronunciamiento divino autoritativo de los profetas, «Así dice el Señor», precedido en este caso del solemne «De cierto, de cierto os digo». Si bien en la tradición sobre Jesús se pueden encontrar los métodos de interpretación de la Escritura de los escribas, tal como se presentan en Eclesiástico 39 (e.g., Eclo 39:2–3: «Él (…) examina detenidamente las máximas; busca el sentido oculto de los proverbios, y se enfrasca en los secretos de las máximas»), esa sensación de alguien que actúa con autoridad, «no como los escribas» (Mc 1:22), predomina en todo momento. Hay un sentido en que la pretensión de autoridad atribuida a Jesús va más allá de la categoría «profética». El «Así dice el Señor» de los profetas es casi un paralelo exacto de las pretensiones de autoridad de Jesús en los Evangelios. No obstante, resulta llamativo que la fórmula estereotipada no aparezca en los Evangelios.

Según Marcos 1:22 (cf. Mc 11:28), la enseñanza de Jesús se diferenciaba de la de los escribas, y el rasgo distintivo era su autoridad. Tenía la reputación de ser un profeta (Mt 21:11; Lc 7:16; 9:8; 24:19; cf. Jn 6:14; 7:40, 52; 9:17). En el centro de la religión rabínica posterior estaba la creencia en que su interpretación de la Torá no era una novedad, sino que se podía remontar en lo esencial a los profetas y, en último término, a Moisés (*Pirqe ʾAbot* 1:1): «Moisés recibió la Ley en el Sinaí y se la confió a Josué, y Josué a los ancianos, y los ancianos a los profetas, y los profetas se la confiaron a los miembros de la gran sinagoga» (cf. la tradición posterior de que Moisés recibió la Torá oral en el Sinaí [*Exod. Rab.* 47:7]). Este interés en la tradición y la aplicación de percepciones del pasado a las necesidades del presente está ausente en la enseñanza de Jesús tal como la tenemos. En las interpretaciones de la ley de Moisés en el *Sermón del Monte (Mt 5:21–48; cf. Mc 2:6) no se hace referencia a las autoridades doctrinales anteriores, sino que se introducen las interpretaciones con el enfático «Yo», indicando que Jesús se considera a sí mismo un intérprete que está, como mínimo, a la par

con las autoridades doctrinales de su propia época.

Jesús basó su *autoridad para hablar de ese modo en una convicción, probablemente basada en la experiencia bautismal en el Jordán (Mc 11:28). Junto a este llamamiento de tipo profético no hay registro alguno de que Jesús sometiera su mensaje a ninguna autoridad doctrinal para que esta lo confirmara, ya que creía que había sido comisionado por Dios para hablar y actuar del modo en que lo hacía. Su afirmación de que la revelación final del reino de Dios ya se había producido, y que los acontecimientos que conducirían a su consumación eran inminentes, fue una interpretación crítica de las tradiciones judías de tal importancia que su autenticidad probablemente iba a ser cuestionada por aquellos que no compartían sus métodos e interpretaciones. Tal vez podamos ver la importancia del dicho contra el templo en Marcos 14:58 bajo un prisma distinto si nos damos cuenta de que lo que Jesús presentó fue una amenaza a la autoridad del *Sanedrín y el templo, el primero como lugar de donde salía la Torá a todo Israel (*m. Sanh.* 11:2), y el segundo el lugar donde se decía que habitaba la presencia de Dios (cf. Mt 12:6: «uno mayor que el templo está aquí»). En su mensaje Jesús estaba afirmando que una experiencia definitiva de Dios era tanto inminente como inmanente.

La cuestión de la autoridad de Jesús está detrás de la controversia sobre Beelzebú (Mc 3:22–30; Lc 11:14–23). En esta historia, algunos sospechan que los poderes de Jesús manifestaban la influencia de los poderes de las tinieblas. Esta fue una acusación que continuó siendo importante en las tradiciones judías acerca de Jesús (e.g., «Jesús practicó magia», dando a entender que estaba poseído por un poder sobrenatural extraño, «hizo descarriarse a Israel» [*b. Sanh.* 43a]). El tema de la autoridad también surge especialmente en el Evangelio de Juan, donde, a lo largo del libro, Jesús se arroga la autoridad de hablar de las cosas de Dios debido a su experiencia directa de Dios (e.g., Jn 7:16–24).

En otro lugar, la inspiración por el Espíritu es importante (Mt 12:28 [aunque el paralelo lucano, Lc 11:19, no menciona al Espíritu; cf. Hch 10:38]; Lc 4:1). El relato de la predicación de Jesús en la sinagoga de Capernaum (Lc 4:16–30), propio de Lucas, está basado en el cumplimiento de Isaías 61. Otro material de los Evangelios sinópticos parece indicar que Jesús se vio a sí mismo como un profeta inspirado por el Espíritu (Mt 13:57; 12:39; Lc 13:33–34). Sus contemporáneos también

pensaron que era un profeta, tal como señalan determinados informes sobre la reacción ante Jesús (Mt 21:11; 26; Lc 7:16; 24:19; cf. Jn 1:45; 6:14; 7:40; 9:17). De hecho, resulta significativo que en su juicio los soldados le piden a Jesús que profetice (Mc 14:65), aunque debería señalarse que en Mateo 26:68 // Lucas 22:64 «profetiza» parece usarse sarcásticamente como una invitación a que Jesús identifique quién le ha golpeado.

Jesús desafía a su generación y se sitúa a sí mismo en la larga línea de profetas que han hecho lo mismo (Lc 11:49–51). Igual que Elías y Jeremías, es rechazado por sus contemporáneos (Mc 6:4; cf. Jr 15:10; 20; Lc 4:24; Jn 4:44). De hecho, si tomamos Lucas como guía, podría decirse que el viaje a Jerusalén representa el núcleo de un sentido de vocación profética: «Sin embargo, es necesario que hoy y mañana y pasado mañana siga mi camino; porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén. ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas, y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina a sus polluelos debajo de sus alas, y no quisiste!» (Lc 13:33–34). El tema del sufrimiento de los profetas forma parte de los estratos más antiguos de la tradición evangélica (e.g., Mt 5:12; 23:29–30) y se retoma en otros lugares del NT (e.g., Rom 11:3; 1 Tes 2:15; Ap 11). Que Jesús considerara que él mismo cumplía el papel de la figura profetizada en Isaías 53 no está tan claro como pudiera parecer. Con la excepción de Lucas 22:37 (cf. Mt 12:17–21), no hay ninguna cita explícita de Isaías 53 en labios de Jesús, y las citas explícitas de ese pasaje en el NT son notoriamente poco numerosas (Hch 8; 1 Pet 2:22).

Lo que es evidente en los Evangelios es el repetido énfasis en la inevitabilidad del sufrimiento. Esto se aprecia en los dichos acerca de la necesidad de que el *Hijo del Hombre sufra. Es posible que estos sean reflexiones posteriores sobre los acontecimientos de la *muerte y *resurrección de Jesús (e.g., Mc 8:31; 9:31; 10:33–34), al menos en su forma actual, aunque Lucas 9:44 da a entender que pudo haber habido una forma anterior de esa tradición. El carácter predestinado de la vocación profética como un llamamiento que implica sufrimiento es especialmente claro en Mateo 23:29–36 // Lucas 11:47–52 (cf. Mc 6:4; Lc 4:24; Jn 4:44). La versión lucana sugiere que la sabiduría divina comisiona a los emisarios (Lc 11:49), quizás antes de la fundación del mundo, incluido Jesús, que podía esperar no recibir honor (Mc 6:4) y de

hecho sufrir (Lc 11:50; cf. Lc 13:33–34; Mt 5:12). La versión de Mateo omite la referencia a la *sabiduría de Dios. El resultado es que parece que es Cristo quien envía a los profetas y los sabios (Mt 23:34). La necesidad del sufrimiento del emisario de Dios, que se hace eco de lo que encontramos, por ejemplo, en la profecía de Jeremías, es un tema importante en la tradición evangélica, y también aparece claramente en *Vidas de los profetas*, un antiguo texto apócrifo judío.

3. Evangelio de Juan

Los profetas aparecen ocasionalmente en el Evangelio de Juan. Referencias a los profetas bíblicos aparte (Jn 1:23, 45; 8:52–53; 12:38), el sumo sacerdote tiene poderes proféticos; se plantean dudas acerca del carácter profético de Juan el Bautista (Jn 1:21, 25; 6:45) y también de Jesús (Jn 4:19, 44; 6:14; 7:40, 52; 9:17). En el caso de Jesús (Jn 5:36; cf. Jn 6:14), y en menor medida de Juan el Bautista (Jn 1:31), la actividad profética se aprecia en relación con la realización de determinados actos, mientras que en caso del sumo sacerdote, son sus palabras las que señalan su papel profético.

Un tema en particular aparece tan solo de forma aislada en los Evangelios sinópticos, pero es muy frecuente en el Evangelio de Juan: Jesús como el emisario de Dios (e.g., Jn 7:16; 12:44–45). La institución de la agencia en las fuentes judías tiene que ver con una situación en la que un individuo es enviado por otra persona para actuar en nombre del remitente: un agente es como el remitente, y cuenta con toda la autoridad de este (*Mek. Exod.* 12:3; cf. *m. Ber.* 5:5) (Borgen). Así pues, tratar con el agente es tratar con el remitente, como por ejemplo en *Sifré* sobre Números 12:8: «¿Con qué puede compararse el asunto? Con un rey de carne y sangre que tiene un agente en el país. Los habitantes hablaron delante de él. Entonces el rey les dijo: "No habéis hablado sobre mi siervo, sino sobre mí"». Jesús es un portavoz de lo divino, un agente celestial, a modo de los agentes angélicos, pero sobrepasándolos en autoridad y naturaleza. J.-A. Bühner ha defendido la combinación del motivo del ángel y el motivo del profeta en la tradición judía y propone que esta podría ser la clave para responder a la cuestión de los antecedentes de la cristología joánica (Bühner, 271, 427). Al igual que ocurría con los ángeles, se consideraba que los profetas hablaban con la voz de Dios (e.g., Dt 18:18–20; Jr 1:9), y en la tradición judía posterior

encontramos la identidad del ángel/mensajero (Bühner, 341–73).

El Jesús joánico se ve empujado por un tipo de vocación superior y apela a una autoridad más elevada, que se convierte en el criterio de su actuación en lugar de la ley de Moisés. El Jesús joánico afirma ofrecer una revelación de Dios y también en sus palabras, de lo que ha visto y oído en el cielo. La ley, que vino a través de Moisés, se convierte en parte del testimonio, junto con las palabras de Juan el Bautista y las obras o señales de Jesús (Jn 5:46). Jesús afirma no hablar por su propia autoridad, porque «el Padre que me envió, él me dio mandamiento de lo que he de decir, y de lo que he de hablar. Y sé que su mandamiento es vida eterna. Así pues, lo que yo hablo, lo hablo como el Padre me lo ha dicho» (Jn 12:49–50).

El Evangelio de Juan es lo que J. Ashton ha denominado «un apocalipsis al revés» (Ashton, 371), por cuanto los misterios celestiales no deben buscarse en el cielo o a través de un cuerpo de conocimientos escritos sino fundamental y singularmente en Jesús y por medio de él, la revelación del Dios oculto (Jn 14:8; 1:18), quien también revela los misterios de Dios (Jn 6:46). Lo que encontramos en el Evangelio de Juan tiene que ver con el tema de la consecución del conocimiento de los misterios divinos y, por encima de todo, los misterios de Dios, pero interpretado de una forma sistemáticamente cristológica. Uno está tentado a sugerirlo cuando en *4QInstrucción* se le dice al lector que medite sobre el *rz nhyh* («el secreto de lo que está por venir») y lo estudie siempre, «esto es, en el Evangelio de Juan, el plan divino que abarca pasado, presente y futuro pero está centrado en Cristo» (Ashton, 57).

4. Conclusión.

La profecía es un aspecto de crucial importancia en los Evangelios, tanto histórica como teológica y hermenéuticamente. El sentido de la presente comunión con lo divino, en la que la tradición y los canales aceptados de autoridad son relativizados por la convicción del profeta de que su visión o palabra tiene una autoridad que es, como mínimo, tan grande como la de los textos autoritativos del pasado, simboliza gran parte de lo que es fundamental para el NT. Tanto en las figuras proféticas mencionadas por Josefo como en las figuras proféticas principales del NT encontramos personajes cuya importancia dependía no solo, ni siquiera básicamente,

de sus palabras o su profecía sino más bien de sus acciones. Eran ellos los que creían que en lo que hacían lo eterno tenía un impacto sobre lo contingente y condicionaba los eventos en sí (Mannheim, 192–98). Los relatos evangélicos nos ofrecen historias de personajes que no solo esperaban un mundo cambiado, sino que estaban dispuestos, en el contexto del presente, a hacer realidad los artículos de fe: Elías aparece y el Hijo del Hombre va como está escrito sobre él. Esto significa que sus convicciones y actuación alteran las normas de conducta. A su vez, esto tipifica el *ethos* del cristianismo primitivo. Está ejemplificado en un dicho que solamente nos ha llegado a través del Evangelio de Lucas, donde Jesús afirma: «es necesario que hoy y mañana y pasado mañana siga mi camino; porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13:33).

Véase también APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA; ELÍAS Y ELISEO; ESCATOLOGÍA; JUAN EL BAUTISTA; MOISÉS; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL.

BIBLIOGRAFÍA. **P. S. Alexander**, «A Sixtieth Part of Prophecy: The Problem of Continuing Revelation in Judaism», en *Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honour of John F. A. Sawyer*, ed. J. Davies, G. Harvey y W. G. E. Watson (JSOTSup 195; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) 414–33; **J. Ashton,** *Interpreting the Fourth Gospel*, 2ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 1991); ídem, «'Mystery' in the Dead Sea Scrolls and the Fourth Gospel», en *John, Qumran and the Dead Sea Scrolls,* ed. M. L. Coloe y T. Thatcher (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 53–68; **D. E. Aune,** *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); **J. Barton,** *The Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1986); **M. Bockmuehl,** *This Jesus: Martyr, Lord, Messiah* (Edimburgo: T & T Clark, 1994); **P. Borgen,** «God's Agent in the Fourth Gospel», en *The Interpretation of John*, ed. J. Ashton (2ª ed.; SNTI; Edimburgo: T & T Clark, 1997) 83–96; **J.-A. Bühner,** *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium: Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung* (WUNT 2/2; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997); **F. Flannery-Dailey,** *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras* (JSJSup 90; Leiden: E. J. Brill, 2004); **A. E. Harvey,** *Jesus and the Constraints of History* (Londres:

Duckworth, 1982); **J. Kovacs and C. Rowland,** *Revelation: the Apocalypse of Jesus Christ* (BBC; Oxford: Blackwell, 2004); **M. Lieb,** *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural Change* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991); **V. MacDermot,** *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East: A Contribution to Current Research on Hallucinations Drawn from Coptic and Other Texts* (Berkeley: University of California Press, 1971); **K. Mannheim,** *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1960); **E. P. Sanders,** *Jesus and Judaism* (Londres: SCM, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); **C. Trevett,** *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); **C. M. Tuckett,** *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q* (Edimburgo: T & T Clark, 1996).

C. Rowland

PURIFICACIÓN DEL TEMPLO. *Véase* SEÑAL DEL TEMPLO.

PURO E IMPURO

Las palabras *puro* e *impuro* tienen significado dentro de unos códigos de pureza concretos y específicos de una cultura. Los tabúes sobre contaminación y las preocupaciones acerca de la pureza impregnaban tanto la cultura griega y romana como la judía, convirtiendo los conceptos de «puro» e «impuro» (o «puro» y «contaminado») en igualmente inteligibles para gentiles y judíos. Estos códigos tienen que ver con el orden correcto y regulan «qué y quién pertenecen a cuándo y dónde» (Neyrey, 93), y en qué condición, y por tanto permiten que las personas que pertenecen a una sociedad sepan cuándo se está manteniendo el orden y cuándo algo está fuera de lugar y requiere que se le preste atención. Esto es especialmente importante en relación con la interacción con lo «sagrado»: el Dios o los dioses de una sociedad. Lo «sagrado» está dotado de poder tanto para bendecir como para destruir. La gente se base en lo divino para los bienes de los que depende su vida, pero hay que acercarse a lo numinoso con cuidado, a menudo solo ciertos miembros de la sociedad pueden hacerlo (de ahí la creación de una jerarquía interna en el grupo), y siempre por parte de aquellos que han pasado por un ritual de purificación para eliminar la impureza o la contaminación, que nunca debe entrar en contacto con la santidad. Jesús vivió y se movió dentro de los códigos de pureza del judaísmo del siglo I,

y a menudo chocó contra ellos. Esto exige que los lectores actuales del Evangelio tengan una comprensión empática sobre por qué era importante y significativa para la gente la «pureza», de manera que no despachen a los oponentes de Jesús como incomprensibles, superficiales o legalistas.

1. Vivir en presencia del Santo
2. Líneas de pureza en Israel y el judaísmo antiguo
3. El rito de inmersión de Juan y Jesús
4. Códigos de pureza, Jesús y los Evangelistas

1. Vivir en presencia del Santo.

Dios le ordenó a Aarón «discernir entre lo santo y lo profano, y entre lo inmundo y lo limpio», y enseñarle al pueblo a hacer lo mismo (Lv 10:10). Este versículo presenta las dos parejas principales de términos utilizados en Israel para elaborar su mapa de pureza. Cada pareja tiene un término neutro y uno con una mayor carga de significado. «Común» (o «profano») es un término neutro que se refiere a los espacios ordinarios y a las cosas del mundo que son accesibles a los seres humanos. «Santo» es el correspondiente término marcado, que hace referencia a los espacios o cosas especiales que han sido «apartados» de lo ordinario (lo «común») como pertenecientes de un modo especial a Dios. «Puro» es un término neutro y se refiere generalmente a una persona o cosa en su estado «normal», adecuado. «Impuro» es el correspondiente término marcado que denota que algo ha cruzado la línea del estado normal y ha pasado a un peligroso estado de contaminación (Nelson, 21). En la cultura israelita traspasar los límites hacia que algo se volviera impuro, como cuando una persona tenía una emisión o la superficie de su piel estaba rasgada (e. g., lepra), o cuando un animal combinaba las características que se consideraban adecuadas para entornos diferentes (e. g. langostas, que viven en el mar pero caminan con sus patas). La contaminación lo descalifica a uno para entrar a la presencia de Dios y tener comunión con él, y si se transmite, potencialmente impide que otros puedan obtener el muy necesario favor de Dios, e incluso podría provocar que el Dios Santo «estallara» contra todo el pueblo.

Un término de cada pareja servía conjuntamente para describir cualquier objeto o persona en un momento dado. El típico israelita laico

era «puro» y «común» la mayor parte del tiempo. Si, por ejemplo, una mujer tenía flujo de sangre se convertía en «impura» y «común». Los diezmos recogidos para los sacerdotes eran «puros» y «santos», mientras que la comida vendida en el mercado era (o al menos se suponía que debía serlo) «pura» y «común». Así pues, los primeros debían ser comidos únicamente por los sacerdotes «santos» en un estado de «pureza», y si un israelita laico «común» comía de ellos, «profanaba» aquello que era santo y se arriesgaba a ser objeto de la ira divina. Un cementerio era «impuro» y «común», mientras que el recinto del templo era «puro» y «santo». Una combinación especialmente problemática es «impuro» y «santo», que se sostenía que eran incompatibles (excepto en circunstancias especiales, como las cenizas de la vaca rojiza en Nm 19 [véase Nelson, 33]). Era el deber de Israel impedir que se profanara lo «santo» y se utilizara como algo «común», o que entrara en contacto con lo inmundo (lo «impuro»), de modo que la fuente de la santidad, Dios, continuara mostrando favor hacia Israel y que no fuera provocado a alejarse del pueblo o a consumirlo.

Israel creía que el Dios Santo vivía en medio de su pueblo especial, la «posesión especial» de Dios (Dt 4:20; 7:6). La presencia de Dios le daba a Israel acceso a grandes beneficios, ya que Dios protegía y prosperaba a su pueblo (véase Lv 26:3–12), pero la santidad de Dios no toleraría la presencia de contaminación o abominación en la tierra santa que Dios había escogido para él y para su pueblo como morada. Por lo tanto, la presencia de Dios también acarreaba un peligro significativo, no fuera a ser que Israel afrentara al Dios Santo con contaminación e impureza, lo que resultaría en desastres para Israel (Lv 26:14–33), igual que había ocurrido con los anteriores habitantes de la tierra santa, los cananeos (Lv 18:24–25, 27; 20:22–23). La *ley de Moisés, la Torá, era básicamente un conjunto de instrucciones sobre cómo vivir como una nación santa en presencia de un Dios santo; instrucciones que incluían la ética, aunque no se limitaban exclusivamente a ello.

2. Líneas de pureza en Israel y el judaísmo antiguo.

A causa de su conciencia de vivir en presencia de lo sagrado, los antiguos israelitas trazaron exhaustivas líneas de pureza en un intento por crear un modelo del orden cósmico de Dios y de encontrar el lugar de cada uno dentro de ese orden. Como consecuencia de ello, uno podía

saber cuándo se había contraído alguna contaminación y qué hacía falta para esta desapareciera. Los códigos de pureza cumplen unas funciones sociales vitalmente importantes marcando líneas alrededor y dentro de la masa social. Los israelitas son un «pueblo santo» (Sab 10:15), en contraste con las naciones gentiles que, por definición, son impuras. Por tanto, existe una importante línea marcada en negrita alrededor de Israel, que lo circunscribe de relacionarse con quienes practican la abominación. La circuncisión —una operación religiosa más que médica — inscribe en el cuerpo de los varones judíos esta peculiaridad que los separa de los gentiles. A los gentiles no se les excluye de poderse unir al pueblo de Dios, pero deben entrar a formar parte de él no sólo renunciando a sus ídolos, sino también aceptando la circuncisión.

Dentro de Israel se creó una jerarquía sobre la base del acceso al Dios Santo, una jerarquía reflejada en el recinto sagrado del propio *templo. En la cúspide de esta jerarquía estaba el sumo sacerdote, luego los *sacerdotes y posteriormente los levitas. Para los sacerdotes, como agentes del acceso a lo divino, existían los riesgos añadidos y las responsabilidades de permanecer puro y santo para tener contacto con Dios. Los israelitas laicos, aunque «santos para el Señor», no eran tan santos como los sacerdotes; las mujeres israelitas eran impuras una cuarta parte de su vida adulta a causa de la menstruación, lo que traía como consecuencia que su acceso a los lugares sagrados era incluso más limitado. Aquellos cuyo linaje no se podía verificar y los varones cuyos órganos reproductores estaban dañados se encontraban en los márgenes exteriores del mapa de la pureza de Israel (Neyrey, 95–96). Aquellos que eran fruto «de relaciones ilícitas» (Dt 23:2) y sus descendientes hasta la décima generación eran excluidos de la congregación. Dado que la «raza» era santa, aquellos cuyo lugar dentro de esa «raza» era cuestionable eran empujados hacia los márgenes más lejanos.

Del mismo modo que Israel era santo para Dios, también lo era la tierra en la que habitaba. Además, Jerusalén era la ciudad santa, de mayor santidad que el resto de Israel, porque en ella residía el templo, el lugar en el que la esfera de la acción humana se cruza con la esfera del ámbito de Dios. Los lugares sagrados son una especie de área de solapamiento donde coexisten estas dos esferas y por tanto donde es posible realizar transacciones (como por ejemplo los sacrificios) entre ellas. La división del templo en una serie de atrios o patios, un lugar

santo y un lugar santísimo refleja la creciente santidad de los espacios a medida que uno se va acercando hasta la presencia misma de Dios. Como cabría esperar, había unos requisitos de pureza y unos tabúes de contaminación cada vez más estrictos que regulaban el acceso a los atrios interiores y los lugares santos.

Los tiempos y las estaciones también se dividen en sagrados y comunes. El *sábado, o séptimo día de la semana, estaba apartado como un día santo. No debía ser profanado (tratado como común u ordinario) por el trabajo de las personas durante ese día, esto es, trasladando la actividad de los restantes seis días al tiempo sagrado del día séptimo. Las severas penas por profanar el sábado (véase Ex 31:12–17) demuestran la importancia de este tiempo sagrado como marcador de la identidad social del pueblo judío, otra práctica que claramente «apartaba» al pueblo de Israel de las naciones de alrededor. Las lunas nuevas y otros días sagrados, como la Pascua, la fiesta de los Tabernáculos (que duraba toda una semana), el Día de la Expiación y Rosh Hashaná (*véase* Fiestas), también se observaban de una forma especial, pero el sábado era con diferencia la señal más regular y visible de la peculiaridad judía, y por consiguiente no debe extrañarle a nadie que fuera un punto conflictivo entre los judíos (e. g., las disputas entre Jesús y los fariseos).

Los alimentos también se clasificaban según las categorías de «puros» (i. e., adecuados para ser ingeridos por un judío) e «impuros» (no adecuados para un judío, pero sí para los gentiles, quienes en sí mismos eran impuros). La carne que les estaba permitido consumir a los judíos quedaba limitada a los mamíferos terrestres que rumian (mastican el bolo alimenticio) y tienen la pezuña partida (en vez de una garra, como la comadreja, o una única pezuña, como el caballo). Era fundamental que el animal tuviera ambas características. Los alimentos marinos para un judío se limitaban a los peces con aletas y escamas (en lugar de concha o patas). Las aves se podían comer mientras no fueran aves de presa (i. e., que se alimentaran de otros animales o despojos). Los insectos eran impuros, salvo la langosta y la familia del saltamontes (véase Lv 11:3, 9, 12, 20–21).

La preocupación por los alimentos puros e impuros reforzó la identidad judía y los límites del grupo de formas muy prácticas. El hecho de que los judíos evitaran cuidadosamente ciertos alimentos (particularmente el cerdo) era bien conocido por los gentiles entre los

cuales vivían. Así pues, la cocina judía se convierte en otro punto esencial en que se marca una línea de separación entre el interior (judío) y el exterior (gentil). Los judíos debían estar seguros de que la fuente de su alimento era «pura»: esto es, que un animal hubiera sido sacrificado de la manera adecuada, escurriendo toda la sangre en lugar de dejar que cuajara en la carne, tal como hacía los gentiles (Lv 17:10–14; Dt 12:16), y matado sin conexión alguna con los ídolos contaminantes del mundo a su alrededor. Por consiguiente, especialmente en la diáspora, los judíos tendieron a tener sus propios mercados de alimentación y a reunir sus comunidades en torno a estos mercados. Las restricciones alimenticias era notablemente efectivas a la hora de reforzar al grupo social.

El asignar porciones concretas de los sacrificios a Dios, a los sacerdotes y, en el caso de los «sacrificios de paz», a los laicos añadía otra dimensión a la función social de las leyes sobre pureza en relación con los alimentos. La porción de Dios era demasiado santa para poder ser ingerida por un humano; las porciones de los sacerdotes eran demasiado santas para que las ingirieran los seglares (Lv 22:10). Mientras que la distinción entre animales puros e impuros es algo común a todos los israelitas como señal de separación entre Israel y las naciones, hay otra dimensión de la comida (como puede verse en los diezmos y la división de la comida de las ofrendas de paz) que refuerza las estructuras sociales internas de Israel.

Finalmente, los códigos de pureza judíos se ocupaban de los límites de los cuerpos judíos concretos. Muchas normas dejan ver un marcado interés en la integridad de la superficie del cuerpo, lo que a su vez refleja el interés en la integridad de los límites del cuerpo social (la definición firme y fija de quién pertenece al grupo y quién no). La preocupación sobre lo que entra y sale de un cuerpo también está relacionado con el interés general sobre lo que entra y sale del cuerpo social y el deseo de regular ese flujo (Douglas, 115). Por esta razón, gran parte de la discusión sobre la contaminación del cuerpo se centra en las superficies (el vestido y la piel), sobre fluidos que atraviesan las «puertas» del cuerpo y sobre cuerpos que han cruzado la frontera entre la vida y la muerte (Neyrey, 102–3).

La muerte de un miembro de la comunidad evoca fuertes sentimientos y la sensación de que algo espiritual y amenazante ha irrumpido en la vida cotidiana. Por tanto, los cuerpos de los difuntos y

las casas en las que yacen son fuentes de contaminación. La pérdida de integridad del límite exterior del cuerpo, relacionada con una serie de desórdenes agrupados bajo el epígrafe «lepra», es otra poderosa fuente de impureza, que resulta en la exclusión del leproso de la congregación (Lv 14:45–46; Nm 12:12). Todas las secreciones relacionadas con orificios sexuales y procesos reproductivos son contaminantes, sin duda debido a que el nacimiento, al igual que la muerte, eran considerados procesos cargados de poder sacral y peligro.

La contaminación podía proceder de lo que pasaba por la boca. No había estipulaciones para la purificación tras haber ingerido alimentos impuros (e. g., comer alimentos puros que había sido contaminados a causa de la actividad de criaturas inmundas como los reptiles y los roedores), aunque indudablemente era posible la purificación por las ofensas no intencionadas. Los israelitas eran especialmente cuidadosos a la hora de proteger los alimentos que se apartaban para los sacerdotes de Jerusalén de este tipo de contaminación, de manera que no se enviara contaminación alguna al templo y se profanara su personal. En el transcurso de la vida diaria son muchos los tipos de contaminación que se producen habitualmente, y para ellos existe un complejo sistema de rituales que permite a la persona contaminada reintegrarse a un estado de pureza. En última instancia, los rituales del Día de la Expiación tenía por objeto purificar el propio santuario de las contaminaciones acumuladas durante todo un año con la contaminación y los pecados de la gente, conscientes o involuntarios. Esta remoción de la contaminación de la presencia del Dios Santo era fundamental si se quería que continuara viviendo en medio de Israel sin apartarse (con lo que su favor no estaría disponible) ni consumir al pueblo.

La Torá no hacía distinción entre ley moral y ley cúltica en el sentido de la contaminación provocada por la violación de las normas y los requisitos de los ritos de purificación. La Torá estaba integrada como un único código. La santidad se representa evitando los alimentos que contaminan (Lv 11), pero también a través de la búsqueda de la ecuanimidad, honestidad y justicia en el trato con las demás personas (Lv 19). La «ofrenda por el pecado» (o, mejor, «ofrenda de purificación» [véase Milgrom, 253; Sanders, 108]) se hace tanto para ciertas ofensas morales como para la contaminación en la que se incurre sin que se dé un fracaso moral (como en el caso de dar a luz). Contraer una

contaminación corporal no estaba «mal» desde el punto de vista ético. De hecho, a menudo resultaba inevitable. Las mujeres tendrán su menstruación; los hombres tendrán flujo de semen; los cadáveres necesitarán ser sepultados adecuadamente por sus parientes. Este tipo de contaminación no traía aparejada una culpa moral. No obstante, había que tratar la contaminación física igual que había que expiar la contaminación interna del corazón. Ambos casos suponían una «desviación de la norma» que exigía purgar la contaminación (Sanders, 108). Tanto las transgresiones «éticas», como el fraude, como la contracción inadvertida de la impureza «ritual», como el contacto con una persona o un animal inmundos, exigía un tipo de «ofrenda de expiación» (Lv 5:2–7; 6:2–7).

Un principio fundamental que subyace a estos códigos es la imitación de la santidad de Dios como pueblo santo de Dios: «Seréis santos, porque yo soy santo» (Lv 11:44–45; 19:2). Al seleccionar cuidadosamente los animales puros para alimentarse (e. g., vacas, pescado y ciertas aves) y evitar los animales impuros (e. g., cerdos y marisco, que estaban permitidos para los gentiles pero no para los judíos) imitaban la estricta selección de Dios al escoger a Israel como puro y adecuado para ser su especial posesión, distinguiendo así entre Israel y las muchas naciones impuras (Lv 20:22–26). De la misma forma que Dios había apartado el sábado de los demás días en los que Dios obraba, Israel también descansaba el sábado, reflejando los ritmos de Dios en la creación y dando testimonio de Dios como creador (Ex 31:12–17).

Los códigos de pureza de Israel no solo eran ricos en contenido para el judío practicante; también daban forma y delineaban los límites de la identidad nacional de Israel y su cohesión social. En el desarrollo práctico de estas normas, la preocupación por la pureza mantenía estrechamente unidos a los judíos observantes y levantaba fronteras muy elevadas entre la congregación de los judíos observantes y el mundo de los gentiles. El libro de *Jubileos* (ca. 160 a. C.) enfatiza la importancia de esta separación: «Separaos de las naciones; no comáis con ellos ni hagáis como ellos hacen, y no os convirtáis en sus socios. Porque todas son obras son impuras, y todos sus caminos son una contaminación, una abominación y una impureza» (*Jub.* 22:16). Esto es de gran importancia. Si los judíos limitaban su contacto con los gentiles y al menos eran conscientes de la necesidad de mantener perfectamente definida esa

frontera que los separaba, podían confiar en evitar ser absorbidos por el *helenismo. *Israel (definido étnicamente, no geográficamente) no sería «como las naciones» ni perdería su relación de alianza con Dios.

Diferentes grupos manifestaban distintos grados de preocupación por mantener la pureza y evitar la contaminación. Como es natural, el interés y el cuidado eran muy elevados en el templo (donde vivía el Dios Santo) y en aquellos grupos que se consideraban a sí mismos como una especie de camino alternativo al atrio de Dios (como los *esenios de Qumrán). Había tabúes que advertían sobre la profanación del recinto sagrado, con lo que los israelitas tenían mucho cuidado y procuraban acercarse al templo con seguridad, en un estado de pureza (Sanders, 71). Incluso lejos del templo, sin embargo, muchos israelitas procuraban no multiplicar la contaminación en la tierra, lo que podría dar lugar a un desastre nacional. Esto no perseguía evitar la contaminación de forma paranoide, sino más bien ser conscientes de cómo y cuándo se contraía la contaminación, de modo que uno pudiera observar el ritual de purificación apropiado para la contaminación inevitable. Mientras se realizaran las purificaciones adecuadas, no había peligro.

Ahora bien, todos los judíos debían evitar las contaminaciones prohibidas. Entre ellas se encontraba el retraso intencionado (o por descuido) de las purificaciones para la contaminación permitida (véase Lv 17:15–16; Nm 19:12), la contaminación a causa de los cadáveres en el caso de los sacerdotes (salvo por los parientes más cercanos), la contaminación sexual (incesto, relaciones sexuales con una mujer menstruosa, bestialidad, homosexualidad [Lv 18:6–30; 20:10–21]), la profanación derivada de la relación con ídolos y la adoración de ídolos (e. g., Lv 20:2–5), el asesinato (véase Nm 35:33–34), la omisión de la circuncisión (Gn 17:14) y profanación de los sagrado (e. g., entrar en el templo estando impuro o violar el sábado).

Una variable importante en la observancia de las leyes sobre la pureza se convirtió en motivo de cierto grado de segregación dentro de Israel. La mayoría de las personas parece que no estaban preocupadas por la «contaminación secundaria», esto es, la contaminación provocada al tocar algo que había sido tocado por una persona o cosa en estado de impureza. Los fariseos sí se preocupaban por este nivel de contaminación. Estos judíos más estrictos se mostraban cautelosos en cuanto a cuán estrecha debía ser su relación con los judíos menos

estrictos. Los esenios (incluidos los hombres que habitaban el asentamiento de Qumrán) eran de lo más estricto a la hora de evitar la contaminación y salvaguardar su pureza «sacerdotal». Llegaban al extremo de segregarse del resto del pueblo santo de Dios. Así pues, las normas sobre pureza que tenían por objeto unir a Israel solidariamente en medio de las naciones, también contenían la simiente del sectarismo dentro de Israel.

3. El rito de inmersión de Juan y Jesús.

La historia del ministerio público de Jesús comienza con la obra de su primo *Juan, que ofrecía al pueblo la inmersión en aguas corrientes. Las leyes sobre pureza de la Torá prescriben la inmersión como parte del proceso de purificación para muchos tipos de contaminación corporal, incluida la *lepra (una vez curada [Lv 14:8–9]) y las secreciones corporales (o el contacto con alguien que tuviera tales secreciones [Lv 15:5–8, 10–11, 13, 18, 21–22]), así como para los sacerdotes después de manipular los cadáveres de animales o personas (Lv 16:26, 28; Nm 19:7–8). La inmersión formaba parte de la preparación de los sacerdotes para la ordenación (Ex 29:4) y del sumo sacerdote en el Día de la Expiación (Lv 16:4). Estas inmersiones protegían a la nación de los mortíferos resultados de provocar al Dios Santo con su contaminación: «Así apartaréis de sus impurezas a los hijos de Israel, a fin de que no mueran por sus impurezas por haber contaminado mi tabernáculo que está entre ellos» (Lv 15:31).

La inmersión también estaba incluida en ciertos rituales iniciáticos. Los esenios practicaban una inmersión inicial para los judíos que se convertían a su grupo, y otro para eliminar la contaminación que habían acumulado los conversos de su época anterior a unirse a la secta (ya que ninguna purificación realizada fuera de la secta era válida [véase 1QS III, 3–9]). Sin embargo, esta inmersión solamente se administraba después de que el novicio hubiera demostrado la realidad de su *arrepentimiento y de la reforma de su corazón mediante la demostración del fruto adecuado en su comportamiento como respuesta a la instrucción que había recibido durante el curso de ese año. Los conversos e iniciados posteriormente continuaban practicando la inmersión como parte del permanente ciclo de reducir la contaminación del cuerpo y buscar la purificación del mismo.

Un judío que se acercara a Juan en el Jordán reconocería que la inmersión de Juan era algo más que un rito de purificación rutinario. En línea con las purificaciones iniciáticas, la inmersión de Juan ofrecía un nuevo comienzo en cuanto a quitar la contaminación, específicamente como preparación para encontrarse con el Dios Santo, cuyo agente venía para dar paso el *reino de Dios. La preparación incluía tanto la renovación de la obediencia a la alianza como la purificación de la impureza exterior. El arrepentimiento y la renovación de las buenas obras y la justicia social (el «fruto digno de arrepentimiento») eran requisitos previos para esta inmersión (Lc 3:7–14). Al igual que los esenios (1QS V, 13–15) o Filón (*Deus* 7–9), Juan proclamó que la inmersión no iba a hacer nada para la contaminación corporal a menos que primeramente se produjera una limpieza de la contaminación interior mediante un retorno a la vida de santidad y justicia (véase también el relato de Juan en Josefo, *Ant.* 18.116–117).

Jesús identifica la inmersión para la purificación del cuerpo, y por extensión el arrepentimiento de la transgresión y la rededicación a una vida que produce frutos que agradan a Dios, como parte de la «justicia» que Dios busca en el pueblo de Dios (Mt 3:15), la justicia que sus propios discípulos también deben buscar (Mt 5:20). Así se identifica a sí mismo con la obra de Juan pasando él también por la inmersión. Esto no tiene porqué significar que Jesús se considerara a sí mismo como un pecador necesitado de arrepentimiento (la purificación de la contaminación interior); indudablemente habría valorado la purificación de la contaminación física que él, siendo plenamente humano, naturalmente habría contraído. El *bautismo cristiano se convertiría en algo bastante nuevo y diferente tras la *muerte y *resurrección de Jesús: un rito iniciático que le permitía al converso entrar en una participación mística en esa muerte y resurrección y pasar a una nueva vida (véase Rom 6:3–11; Gal 3:26–29; Col 2:10–14). Pero al menos un dirigente cristiano seguiría pensando acerca de esas fases iniciales en las que uno se unía a la iglesia en términos parecidos a los de Juan, invitando a los creyentes a acercarse al Dios Santo «con corazón sincero, en plena certidumbre de fe, purificados los corazones de mala conciencia, y lavados los cuerpos con agua pura» (Heb 10:22), libres de la contaminación, tanto interna como externa. Puede que fuera en línea con esta interpretación que Jesús enviara a sus propios discípulos a sumergir a otros (Mt 28:20).

4. Códigos de pureza, Jesús y los Evangelistas.

Evitar ciertos alimentos, observar la santidad del sábado y las miles de normas sobre pureza eran manifestaciones significativas de la identidad judía como pueblo perteneciente al Dios Santo; no se trataba de meras normas externas y legalistas. Solamente desde esa óptica podemos comprender por qué muchos judíos, incluidos algunos cristianos judíos, las consideraban inviolables y qué era lo que estaba en juego cuando Jesús y algunos de sus seguidores opusieron resistencia y trataron de darle una nueva definición a estas prácticas.

En primer lugar, Jesús manifiesta una llamativa disposición a cruzar las líneas de pureza en relación con otras personas, potencialmente contaminantes, que muchos de sus contemporáneos no cruzarían debido a su preocupación por mantenerse a salvo de la contaminación. Sin embargo, Jesús lo hace así para llevar al impuro, al profano y al pecador de vuelta a un estado de pureza, integridad e integración en la comunidad. Jesús representa una conceptualización de la santidad como *misericordia, *amor y compasión, muy en la línea de la tradición profética de Israel que cita tan frecuentemente. Por ejemplo, cuando los fariseos pretenden cuestionar que coma con *pecadores y esté exponiéndose así a la contaminación, él cita Oseas 6:6: «Misericordia quiero, y no sacrificio» (véase Mt 9:10–13). El mandamiento «Sed santos, porque yo soy santo» no se cumple protegiendo la pureza («separaos de la impureza» [véase Lv 15:31]), sino más bien ofreciéndole integridad al impuro («Sed, pues, misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso» [Lc 6:36]).

Al principio de su ministerio Jesús se encuentra con un leproso (Mt 8:2–4 // Mc 1:40–45). El leproso es permanentemente impuro, pero no obstante Jesús lo toca y lo limpia. Jesús no se contamina por ese toque; antes bien, imparte pureza mediante el toque. Jesús se queda en casa de «Simón el leproso», en Betania, en relación con su última visita a Jerusalén, una abierta y flagrante desobediencia a los códigos sobre pureza porque quien permanece bajo el mismo techo con un leproso, igual que con un cadáver, se contamina. Una mujer con hemorragia, impura como consecuencia de un flujo irregular de sangre (véase Lv 15:19–30), se abre camino entre la multitud (contaminándola), toca a Jesús (arriesgándose a contaminarlo), y es sanado. Sale poder de Jesús

en lugar de que la contaminación le afecte a él (Mt 9:20–22). Jesús no se muestra reacio a tocar un cadáver, y su toque restaura la vida (Mt 9:23–26; Lc 7:11–17). El exorcismo del endemoniado gadareno restaura a un hombre que vivía entre las tumbas —un lugar impuro donde continuamente se contaminaba por culpa de los cadáveres— y lo devuelve al mundo ordenado. Así pues, los Evangelios presentan a Jesús encontrándose con toda una serie de personas ritualmente impuras y potencialmente contaminantes, pero en esos encuentros su contagio no contamina a Jesús; antes al contrario, su santidad purga su contaminación, los convierte en puros (Neyrey, 111, 124) y los integra nuevamente en la sociedad judía convencional, donde pueden reclamar su derecho natural, por decirlo de algún modo, entre el pueblo de Dios. Segundo, Jesús no advierte contra la contaminación que contamina al entrar por la boca tanto como hacían algunos de sus contemporáneos. Él come con pecadores y recaudadores de impuestos cuya observancia de los códigos sobre pureza podía ser bastante laxa (Mc 2:15); comparte una comida con multitudes de miles de personas, sin plantearse en ningún caso si son adecuados para la comunión de mesa (Mc 6:37–40; 8:1–10). Un importante relato de una controversia (Mt 15:1–20; Mc 7:1–23) se centra en la cuestión de la contaminación que entra a través de la boca. Cuando los fariseos, que se lavaban las manos antes de comer para mantenerse a salvo de la contaminación, observan que los discípulos de Jesús comen sin seguir este rito, cuestionan a Jesús (Mt 15:2) por no enseñarles a sus discípulos el modo adecuado de preservar la pureza. Jesús responde replanteando la pureza y la contaminación siguiendo razonamientos éticos: «No lo que entra en la boca contamina al hombre; mas lo que sale de la boca, esto contamina al hombre» (Mt 15:11). Jesús explica además a sus discípulos que lo que sale de la boca procede del corazón de la persona. El habla contamina si ese habla sugiere pecados, destruye reputaciones y contamina relaciones; esta es la contaminación de la que hay que cuidarse (Mt 17:19).

La versión de Marcos de este episodio es incluso más radical. Mateo deja el debate hablando en contra del valor de la purificación consistente en lavarse las manos (Mt 15:20), pero el Jesús de Marcos anula las normas dietéticas en su conjunto. Aquí la refutación de Jesús a los fariseos consiste en que «nada hay fuera del hombre que entre en él, que le pueda contaminar; pero lo que sale de él, eso es lo que contamina al

hombre» (Mc 7:15). Es el vicio o el pecado lo que contamina a una persona, sea este hablado, ejecutado o simplemente pensado o deseado. Marcos además interpreta que esto significa que dado que la verdadera contaminación viene del fracaso ético, las normas sobre alimentos puros e impuros son distracciones sin sentido («Esto decía, haciendo limpios todos los alimentos» [Mc 7:19]).

Esa priorización de la ética personal frente a la contaminación externa, en el sentido de ser puro ante los ojos de Dios, vuelve a aparecer en la denuncia que hace Jesús de la práctica de los escribas y fariseos de limpiar «lo de fuera del vaso y del plato» cuando «por dentro estáis llenos de robo y de injusticia» (Mt 23:25–26). El vaso y el plato se convierten en imágenes de los propios fariseos, que observan de forma estricta las purificaciones corporales pero, tal como sugiere Jesús, están contaminados por dentro por la codicia y la esclavitud a las pasiones. Jesús los censura por no buscar la purificación interna, ética, que es la única que hace que tengan sentido los ritos de purificación externos. La versión lucana de este dicho es más radical; allí, Jesús le dice a los escribas: «Pero dad limosna de lo que tenéis» (i. e., que inviertan la práctica del robo y la codicia), después de lo cual «todo os será limpio» (Lc 11:37–41). El principio que emerge es que librarse del vicio ético es la purificación que hace falta, cada vez más la única observancia de lo puro e impuro que Dios exige.

Tercero, Jesús no observa el carácter sagrado de los tiempos como les gustaría a ciertos otros judíos, realizando (o permitiendo que sus discípulos realicen) actividades consideradas como no apropiadas para el sábado por sus contemporáneos. Jesús entra a debatir qué es lo que profana o santifica el sábado apelando a dos puntos. El primero tiene que ver con la comodidad y los apuros humanos cuando un grupo de fariseos censura a sus discípulos por profanar el sábado recogiendo grano de un campo. Jesús responde primero por implicación que él y sus discípulos se han embarcado en una misión santa para Dios, tal como hicieron David y sus soldados, y que por tanto están libres de las restricciones habituales ya que realizan una obra sagrada igual que hacen los sacerdotes en el templo, que ofrecen sacrificios (i. e., trabajan) en el templo incluso en sábado (Mt 12:3–6; cf. Nm 28:9–10). En segundo lugar, Jesús apela al principio de la misericordia (Mt 12:7; cf. Os 6:6), que Marcos refleja en el dicho: «El día de reposo (sábado) fue hecho por

causa del hombre, y no el hombre por causa del día de reposo» (Mc 2:27). No se santifica el sábado si ello significa poner en un aprieto a los seres humanos; debe ser un día de gozo y descanso, y si eso significa preparar una comida en lugar de sentir punzadas de hambre, que así sea.

El segundo debate aparece de forma mucho más destacada en los cuatro Evangelios. Varias voces judías diferentes cuestionan lo apropiado de sanar en sábado (fariseos en Mt 12:10, 14; el dirigente de la sinagoga en Lc 13:14). Un sanador podía curar en viernes o en domingo con la misma facilidad sin tener que quebrantar el día de reposo (Lc 13:14). Jesús rechaza esta postura, elaborando para ello un argumento que va de lo más pequeño a lo más grande para demostrar lo absurda que resulta. Los fariseos (o el dirigente de la sinagoga) coincidirían en que darle a los animales el cuidado básico o ayudar a sacarlos de la aflicción resultaba aceptable en sábado. Entonces, ¿cuánto más aceptable no debería ser ayudar a las criaturas más valiosas (las hijas e hijos de Abraham [Lc 13:16]) a salir de su estado de aflicción en ese día? La compasión sigue siendo el valor que triunfa sobre los demás. Para Jesús, hacer el bien siempre es oportuno, mientras que dejar de hacer el bien es una mala obra que profana el sábado (Lc 6:9).

El debate parecido que encontramos en Juan 5:10–11, 17–18 añade una dimensión importante a esta discusión, preguntándose qué significa estar en sintonía con los ritmos de Dios en cuanto al tiempo. El sábado reflejaba el propio ritmo de trabajo y descanso de Dios durante la primera semana de la creación, de modo que la observancia del sábado se interpretaba como una manera de moverse con Dios a través de los ciclos de la vida. Jesús trae a colación una nueva dimensión, afirmando que Dios sigue trabajando, incluso en sábado, para traer sanidad a las personas (Jn 5:17; véase también Jn 9:3–4, 16 sobre las «obras de Dios»), y por tanto Jesús declara moverse auténticamente en sintonía con los ritmos de Dios. Los actos de compasión nunca están «fuera de lugar», y el tiempo no se santifica absteniéndose de realizar tales actos, sino haciéndolos. En este episodio, sin embargo, Jesús va más allá de lo que es simplemente sanar en sábado: le ordena al hombre: «Levántate, toma tu lecho y anda», esto es, lleva una carga en sábado (algo prohibido en Jr 17:19–27; Neh 13:15–21). Lo que el evangelista pretende está claro: seguir a Jesús significará contravenir los mapas de pureza judíos, pero es necesaria esta contravención para testificar de que Dios está obrando en

el presente a través de Jesús y de la comunidad de seguidores de Jesús.

Los primeros cristianos también cambiaron radicalmente los mapas judíos del espacio sagrado, principalmente describiendo la sustitución del templo de Jerusalén como espacio sagrado por una nueva configuración del espacio sagrado situado en el creyente individual, la comunidad de los cristianos y el actualmente invisible ámbito de Dios. Esta innovación tiene sus raíces en el ministerio de Jesús. Jesús claramente asume la santidad del templo de Jerusalén (véase Mt 23:16–21); de hecho, desde su punto de vista es la aristocracia sacerdotal la que no ha reconocido suficientemente la santidad del templo. Su elevada visión de la santidad del templo lo lleva a echar a los cambistas y mercaderes del «atrio de los gentiles» (o tal vez sería más apropiado decir en el siglo I A. D. «el atrio abierto a personas de todas las razas» [4 Mac 4:11]), y por tanto del recinto sagrado donde este tipo de transacciones comerciales está «fuera de lugar». Acusa a las autoridades del templo de sancionar la profanación del espacio sagrado (Mt 21:12–13) y por tanto de impedir que se lleven a cabo los propósitos divinos para ese espacio, que ahora se cumplirán no en ese espacio sino en la nueva comunidad de discípulos, que serán enviados para que lleven a todas las naciones a *adorar al único Dios (Mt 28:19–20) (*véase* Señal del templo).

Marcos interpreta el vuelco de las mesas por parte de Jesús como un anuncio simbólico de la profanación del templo a causa de los abusos de los sacerdotes. Esto lo subraya colocando el episodio de la crítica del templo dentro del marco interpretativo de la historia de la maldición de la higuera. De la misma forma que Jesús vino para inspeccionar la higuera, cuyas hojas daban síntomas de no llevar fruto, en un tiempo en el que no cabía esperar una inspección («pues no era tiempo de higos» [Mc 11:13]), también Jesús vino al bullicioso templo para inspeccionar sus frutos. Al no encontrar ninguno en el árbol, lo maldijo, y tras un breve espacio de tiempo se secó. Al no encontrar ninguno en el templo, en la práctica lo maldice con su acusación y poco después predice su destrucción (Mc 13:1–2). Transcurridas unas pocas décadas el templo fue destruido, y así fue anulado el espacio sagrado de los judíos (véase también Lc 21:20–24). El rasgamiento del velo en el lugar santísimo del templo señala su desacralización con la muerte de Jesús en preparación para su destrucción. Esta lectura del acontecimiento contrasta con la

lectura más popular y benigna que se suele hacer del mismo como señal de que el camino hacia la presencia de Dios está ahora abierta a todos. El acceso al lugar santísimo *per se* no se amplía; más bien, a partir de entonces el acceso al favor y el perdón de Dios hay que buscarlo en los espacios sagrados de los discípulos congregados (Mc 11:21–25).

En el Evangelio de Juan se presenta a Jesús como aquel que reconfigura los espacios sagrados de un modo incluso más radical, dejando de lado las ubicaciones limitadas del espacio sagrado (los centros fijos de Jerusalén y el Monte Gerizim) en favor del espacio sagrado que se abre cada vez que las personas adoran a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4:21–23). Además, con ocasión de la crítica contra el templo de Jerusalén (que ahora abre en lugar de cerrar el ministerio público de Jesús), este anuncia un nuevo espacio sagrado que reemplaza al templo de Jerusalén (Jn 2:19–22; cf. Mc 14:58): el cuerpo de Jesús, crucificado y resucitado de los muertos.

Jesús no es que no estuviera interesado en la pureza. Él le da una nueva definición, y se arroga la *autoridad para volver a definir qué es puro y qué es impuro. En los Evangelios, la propia voz de *Dios legitima explícitamente a Jesús como aquel que tiene la autoridad y el conocimiento para mostrar el camino que le agrada a Dios, para reflejar la santidad de Dios en el mundo (Mc 1:11; 9:7 par.). En la medida en que Jesús trae integridad y pureza a los impuros, cruzando los límites de lo puro y lo impuro sin temor a contaminarse, también es capaz de volver a definir esos límites.

Las acciones de Jesús durante su ministerio causan una honda impresión en sus seguidores. Su indiferencia hacia muchos límites y su compromiso a saltarlos con tal de llevar la misericordia de Dios a otros, hizo que la iglesia comprendiera que ya no había que observar la separación crucial entre judío y gentil. El período posterior al ministerio de Jesús ya no era el momento de proteger la propia pureza evitando el contacto con personas que pudieran contaminar; al contrario, era un tiempo para seguir una estrategia abierta y entrar en lugares impuros para proclamar la purificación de Dios. Aun cuando se estaban desmoronando antiguas líneas de pureza, otras nuevas se estaban creando. Más adelante, los seguidores de Jesús serían llamados *hagioi* («santos»), apartados para Dios de la actividad profana y de las relaciones que caracterizaban las vidas de los gentiles antes de recibir el

Espíritu Santo. Las definiciones son nuevas, pero siguen basándose, estando motivadas y siendo concebidas en términos del valor cultural de la pureza y el temor a la contaminación.

Véase también DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; ÉTICA DE JESÚS; GENTILES; SANIDAD; JUDAÍSMO COMÚN; LEPRA; FARISEOS; SÁBADO; PECADO, PECADOR; TEMPLO; AGUA.

BIBLIOGRAFÍA. **D. A. deSilva,** *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000); **M. Douglas,** *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966); **T. Kazen,** *Jesus and Purity Halakhah: Was Jesus Indifferent to Impurity?* (ConBNT 38; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2002); **J. Klawans,** *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2000); **B. Levine,** *Leviticus* (JPSTC; Filadelfia: Jewish Publication Society, 2003); **J. Milgrom,** *Leviticus* (3 vols.; AYB 3, 3A, 3B; New Haven: Yale University Press, 1991–2001); **R. P. Nelson,** *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in a Biblical Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 1993); **J. Neusner,** «The Idea of Purity in Ancient Judaism», *JAAR* 43 (1975) 15–26; **J. H. Neyrey,** «The Idea of Purity in Mark's Gospel», *Semeia* 35 (1986) 91–128; **J. J. Pilch,** «Biblical Leprosy and Body Symbolism», *BTB* 11 (1981) 108–13; **J. Riches,** «Jesus and the Law of Purity», en *Jesus and the Transformation of Judaism* (Nueva York: Seabury, 1982) 112–44; **E. P. Sanders,** *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Filadelfia: Trinity Press International, 1992).

D. A. deSilva

Q

Q

Durante más de un siglo se ha venido utilizando el término «Q» para referirse a los aproximadamente 230 dichos de Jesús que comparten Mateo y Lucas pero que no se encuentran en Marcos (véase PROBLEMA SINÓPTICO). En 1861 H. J. Holtzmann, apoyándose en análisis anteriores sobre las fuentes de los Evangelios, afirmó que Mateo y Lucas se habían basado en dos fuentes principales: el Evangelio de Marcos y una colección de dichos de Jesús. (Más tarde Holtzmann modificaría su postura, proponiendo que Lucas también conocía y había utilizado Mateo). Los eruditos alemanes pronto llamaron a esta última colección *Quelle* («fuente»). En 1890 J. Weiss abrevió *Quelle* y la dejó en «Q», que rápidamente obtuvo una gran aceptación.

En el siglo XX la hipótesis Q ha servido de base para prácticamente todos los estudios sobre el origen y desarrollo de las tradiciones evangélicas. Este artículo presenta tanto los puntos fuertes como los puntos débiles de la hipótesis Q. La sección final esboza las diferentes maneras en que se ha interpretado la perspectiva teológica de Q.

1. Terminología e importancia de la hipótesis Q
2. Argumentos a favor de la hipótesis Q
3. Naturaleza y extensión de Q
4. Cuestionamiento de la hipótesis Q
5. Teología y propósito de Q

1. Terminología e importancia de la hipótesis Q.

1.1. Terminología. Durante el transcurso del siglo pasado el término «Q» se ha utilizado de distintas formas. Aunque anteriormente «Q» frecuentemente servía como abreviatura para referirse a las tradiciones no marcanas compartidas por Mateo y Lucas, en realidad el término más preciso para esto es «doble tradición». Si bien «doble tradición» se puede aplicar técnicamente a cualquier análisis del material compartido por dos Evangelios, los expertos que emplean la frase sin definirla explícitamente siempre tienen en mente a Mateo y Lucas. Actualmente la mayoría usa «Q» para referirse a un texto reconstruido o cuerpo de tradición (o tradiciones) oral, sean compuestas o unitarias. Sea cual sea su carácter exacto, Q se considera básicamente coincidente con el

alcance de las tradiciones compartidas por Mateo y Lucas y establecidas en un orden bastante fijo. Los eruditos aceptan que con pocas excepciones Lucas ha preservado el orden original de las tradiciones de Q, aunque no necesariamente la redacción original. De ahí que se haya convertido en costumbre referirse a los pasajes Q con los números de capítulo y versículo de Lucas. Por ejemplo, Q 7:22 es una referencia a la tradición Q que subyace a Lucas 7:22. Esta práctica ha quedado recogida en lo que ahora se suele considerar la reconstrucción definitiva de la colección de dichos, *The Critical Edition of Q* (2000) —existe edición castellana: El Documento Q (Salamanca: Sígueme, 2002)—, culminación de un proyecto de años que ha sido llevada a cabo por más de tres docenas de especialistas dirigidos por J. Robinson, P. Hoffmann y J. Kloppenborg.

1.2. Importancia. La hipótesis Q es importante en el estudio actual de los Evangelios por dos razones.

1.2.1. Q como auténtica tradición sobre Jesús. Muchos de los primeros partidarios de la hipótesis Q pensaban que Q proporcionaba un acceso directo a la auténtica enseñanza de Jesús. Generalmente, el criterio de la «atestación múltiple» ha contado con un amplio apoyo en los debates sobre la autenticidad de las tradiciones evangélicas (véase CRITERIOS DE AUTENTICIDAD). Así, las tradiciones que se encuentran en varias corrientes de la tradición evangélica (Marcos, Q, tradiciones propias de Mateo [M] o propias de Lucas [L], tradiciones que subyacen al cuarto Evangelio) es más probable que sean auténticas que las tradiciones que cuentan con testimonios menos repartidos. Además, la redacción aparentemente primitiva de Q y su similitud formal con otra colección de dichos, el *Evangelio de Tomás*, han llevado a algunos eruditos (e.g., Crossan; Borg) a atribuirle un peso todavía mayor a Q como testigo del Jesús histórico. Sin embargo, otros (e.g., Schröter; Perrin) han cuestionado el valor heurístico de comparar Q con el *Evangelio de Tomás*, igual que un tercer grupo (Kloppenborg Verbin) objeta que incluso cuando se toman en consideración los teóricos estratos redaccionales, estos forman una base inadecuada para trazar una línea recta desde los estratos más antiguos de Q hasta el Jesús histórico.

1.2.2. Q como representante de la diversidad dentro del cristianismo primitivo. Tras los influyentes estudios de H. Koester y J. Robinson, algunos han afirmado que la existencia de Q subraya la diversidad del

cristianismo primitivo. Dado que Q no contenía tradiciones sobre la *pasión o la *resurrección (aunque las presupone), la comprensión de la fe cristiana de la «comunidad» Q difería notablemente del marcado énfasis de Pablo o Marcos en la centralidad de la cruz (véase MUERTE DE JESÚS) y la resurrección. Se dice que Q representa una forma muy primitiva de cristianismo en la que, por ejemplo, se concebía a Jesús como la *Sabiduría de Dios, o el representante de la Sabiduría, o en la que dominaban las expectativas del retorno inminente de Jesús como una figura *apocalíptica al estilo del *«Hijo del hombre». Se han separado las corrientes sapienciales y apocalípticas concurrentes en Q y se han hecho servir de base para conjeturar sucesivos estratos de redacción, que a su vez se han utilizado para reconstruir una historia socio-religiosa de la «comunidad» Q.

2. Argumentos a favor de la hipótesis Q.

Cuatro son los principales argumentos que se han presentado a favor de la tesis de que tanto Mateo como Lucas usaron Q como fuente primaria junto a Marcos. Aunque algunos son más sólidos que otros, tomados en su conjunto estos argumentos suponen para muchos la confirmación de que hay una base sólida para aceptar que Mateo y Lucas utilizaron Q.

2.1. Concordancia verbal. Frecuentemente existe una estrecha concordancia verbal entre Mateo y Lucas que abarca varios versículos. Como ejemplos de ello deberían compararse cuidadosamente los siguientes cuatro pasajes: (1) Mateo 3:7–12 // Lucas 3:7–9, 16–17; (2) Mateo 4:1–11 // Lucas 4:1–13; (3) Mateo 11:2–11, 16–19 // Lucas 7:18–28, 31–35; (4) Mateo 23:37–39 // Lucas 13:34–35. Línea tras línea del texto griego (e incluso en la versión castellana) aparecen correspondencias verbales tan estrechas que se puede afirmar con bastante seguridad que Mateo y Lucas se están basando en tradiciones procedentes de la misma fuente. Si ambos evangelistas se hubieran inspirado en tradiciones independientes (i.e., las tradiciones orales que no se habían recogido en una fuente), cabría esperar una divergencia mucho mayor en la redacción. Esta observación se complementa apelando a la prioridad marcana: si bien Mateo y Lucas son Evangelios distintos, ambos han utilizado Marcos. Por tanto, es probable, según esta argumentación, que allí donde ambos concuerdan muy de cerca en las secciones no marcanas, los dos estén utilizando una fuente común.

Aunque en muchos de los pasajes no marcanos compartidos por Mateo y Lucas la concordancia verbal es llamativa, en los siguiente tres pasajes (y en muchos otros) no lo es. Tanto Mateo como Lucas incluyen la *parábola del hombre que edificó su casa sobre la roca (Mt 7:21, 24–27 // Lc 6:46–49), pero la redacción difiere considerablemente. En Mateo 23:4, 6–7, 13, 23, 25–27, 29–32, 34–36 // Lucas 11:39–52 encontramos una gran cantidad de dichos similares en el mismo orden; en algunos dichos la redacción es muy parecida, pero en otros se aprecia una variación notable. Tanto Mateo como Lucas incluyen lo que es claramente la misma parábola de los denarios, pero sus versiones de esta larga parábola difieren en numerosos detalles (Mt 25:14–30 // Lc 19:11–27).

Los partidarios de la hipótesis Q explican las diferencias en la redacción de las tradiciones no marcanas básicamente de dos maneras. Dado que Mateo y Lucas a menudo revisan bastante la redacción de Marcos, no debería sorprendernos encontrar que también han hecho lo mismo con la segunda fuente principal que han utilizado. Este es un argumento plausible, y en algunos pasajes la *redacción que hacen los evangelistas de Q se puede distinguir sin mucha dificultad.

Pero ¿por qué han revisado los evangelistas algunas tradiciones de Q de forma considerable y no otras? Algunos han sostenido que las variaciones en algunos pasajes son tan grandes que es probable que Mateo y Lucas se basaran en dos ediciones distintas de Q. En otras palabras, Q fue revisada e incluso ampliada (quizás más de una vez); se utilizó en diferentes estadios de su evolución por Mateo y Lucas. Algunos autores emplean las abreviaturas QMt y QLc para referirse a las versiones de Q usadas por Mateo y Lucas. Esto ha dado lugar a una serie de genealogías bastante elaboradas para explicar las diferencias entre Mateo y Q (véase, e.g., Betz, 43–69). Otros han explicado esas diferencias atribuyéndolas a los caprichos del proceso de la tradición oral (Dunn; Baum), una solución que encaja con el interés de las dos últimas décadas en los estudios orales dentro de la investigación del NT (véase ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL). Tales explicaciones han recibido críticas (e.g., Burkett), sobre todo porque se esfuerzan por explicar cómo el medio oral es coherente con la amplia secuencia compartida por Mateo y Lucas (véase el apartado 2.2), uno de los pilares de la teoría de las dos fuentes. En cualquier caso, parece que hace falta

algún tipo de explicación para justificar la estrecha coincidencia verbal en algunos pasajes y las diferencias en otros.

2.2. Los fenómenos del orden. Si bien Mateo cose sus fuentes (especialmente en los cinco grandes discursos) y Lucas las coloca en «franjas» o bloques, existen algunas coincidencias importantes en el orden en que se encuentran las tradiciones no marcanas en Mateo y Lucas. Estas coincidencias en el orden no pueden ser casualidad y sugieren enfáticamente el uso de una fuente común. Por ejemplo, los siguientes dichos individuales o pequeñas unidades aparecen en Mateo en el mismo orden: Lucas 3:7–9, 16–17; 4:1–13; 6:20b-21, 22–23, 29, 30, 32–35, 36, 37–38, 41–42, 43–44, 46, 47–49; 7:1–10, 18–23, 24–26, 27, 28, 31–34, 35. En al menos el 85 por ciento de las tradiciones de Q es posible establecer el orden común o determinar qué evangelista alteró el orden común.

En este sentido, otra evidencia sobre la que se debate mucho son los duplicados. En varios pasajes de Mateo y Lucas vemos que básicamente se repite el mismo material; estas repeticiones se conocen como duplicados. Los duplicados de la «fuente» se producen allí donde Mateo o Lucas usan la forma marcana de un dicho pero en otro lugar también incluyen un dicho similar cuya procedencia cabe achacar a Q. Los siguientes dos duplicados resultan especialmente llamativos (aunque hay muchos más): (1) «Al que tiene, se le dará (…) ». (Mc 4:25 // Mt 13:12 // Lc 8:18), con un dicho similar en Mateo 25:29 // Lucas 19:26; (2) «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo (…) ». (Mc 8:34–35 // Mt 16:24–25 // Lc 9:23–24), con un dicho similar en Mateo 10:38–39 // Lucas 14:27; 17:33.

Aunque H. Fledderman urge a que nadie subestime la importancia de tales duplicados como evidencia (Fledderman 2005, 60), se trata todavía de una prueba que va acompañada de sus propias consecuencias y limitaciones. Por ejemplo, los fenómenos del orden compartido y los duplicados pueden ir en contra de la posibilidad de que ambos evangelistas se basaran en tradiciones orales independientes. ¿Por qué deberían aparecer tantas tradiciones en ambos Evangelios en el mismo orden, sobre todo cuando a menudo no hay una razón evidente para su yuxtaposición? Como mínimo, parece que Mateo y Lucas se han basado en un ciclo de tradiciones orales con un orden bastante fijo. C. Tuckett considera los duplicados como unos de los argumentos más débiles para

la teoría de las dos fuentes porque su presencia con frecuencia se puede explicar de distintas maneras (Tuckett 1996, 10–11).

2.3. Q como entidad coherente. El material Q encaja como una entidad. Con algunas excepciones, las tradiciones de Q se pueden considerar como dichos de Jesús. Muchos partidarios de la hipótesis Q van más allá y afirman que las tradiciones no marcanas que comparten Mateo y Lucas revelan una perspectiva teológica similar. Es cierto que en este tipo de argumento hay un grado de circularidad. Puesto que partes de Q se reconstruyen a partir de la coherencia que se cree percibir con otro material de dichos Q, tanto la coherencia de Q como el valor probatorio de esta evaluación son cuestionables. Quizás resulten más prometedores los renovados esfuerzos por definir el género y los objetivos literarios de Q a nivel macro (Järvinen; Fledderman 2012).

La fuerza acumulada de los argumentos anteriores es impresionante, pero los argumentos a favor de Q distan de ser una prueba absoluta. Incluso los defensores más acérrimos de Q aceptan que la hipótesis tiene una base menos firme que la prioridad marcana. No obstante, para muchos, Q sigue siendo una hipótesis de trabajo válida para el estudio de los Evangelios.

3. Naturaleza y extensión de Q.

Las pruebas solamente son un poco más sólidas a la hora de concluir que Q se escribió como un documento más que como una colección de tradiciones orales transmitidas con un orden bastante fijado. Sin embargo, sigue siendo necesario contar con estudios comparados sobre la transmisión, revisión y expansión de tradiciones orales y escritas en la antigüedad. Aunque la mayoría de los primeros partidarios de Q pensaba que se trataba de una colección de dichos escritos en arameo (y por consiguiente más antigua y más fiable que las tradiciones que circulaban en griego), esta tesis ya no es generalmente aceptada. Se basó en parte en una interpretación de los comentarios de Papías (principios del siglo II), citados por Eusebio (a comienzos del siglo IV): «Mateo recogió los dichos [*ta logia*] en lengua hebrea [i.e., quizás arameo] y cada uno los interpretó [o “tradujo”] como pudo». Sin embargo, dado que Papías también utiliza *ta logia* para incluir los relatos de Marcos, además de los dichos de Jesús, la mayor parte de los especialistas concluye actualmente que Papías se estaba refiriendo al Mateo canónico, no a Q. Si esto es así,

la frase de Papías «en lengua hebrea» podría ser una referencia a las características judías del Evangelio de Mateo o un error.

Varios expertos han afirmado que algunas tradiciones de Q que difieren considerablemente en Mateo y en Lucas se basan en las distintas, y en algunos casos erróneas, traducciones de los evangelistas de las tradiciones arameas subyacentes. Ahora bien, las pruebas lingüísticas no están nada claras, y no se puede demostrar que Mateo y Lucas supieran arameo (véase IDIOMAS DE PALESTINA). Por otro lado, hay algunas evidencias lingüísticas que apoyan la conclusión de que Q fue compuesto originalmente en griego. Puesto que a menudo existe una estrecha coincidencia verbal en las tradiciones de Q de Mateo y Lucas, es probable que ambos se basaran en tradiciones en la misma lengua, esto es, el griego. Es probable que originalmente Q tuviera una extensión un poco mayor de los aproximadamente 230 versículos compartidos por Mateo y Lucas. Habida cuenta que tanto Mateo como Lucas omiten algún material de Marcos, ¿por qué deberíamos suponer que ambos han incorporado la totalidad de Q? De ahí que algunas de las tradiciones que se encuentran únicamente en Mateo o Lucas (M o L) pudieran haber pertenecido originalmente a Q, aunque la extensión exacta de tales tradiciones de Q adicionales no está clara. Dos ejemplos servirán para mostrar lo difícil que es estar seguro. Mateo 11:28–30 sigue inmediatamente después de un bloque Q y, según algunos, aunque estos versículos no se encuentran en Lucas, podían haber pertenecido a Q. Ahora bien, si pertenecieron a Q, ¿por qué omitió Lucas tradiciones que sin duda habría incluido en caso de conocerlas? Lucas 4:16–30 es independiente, al menos parcialmente, de Marcos. ¿Incluyó Lucas algunas tradiciones de Q en este importante pasaje aunque no haya rastro alguno de material no marcano en el pasaje equivalente de Mateo? Puesto que parte de las tradiciones no marcanas en Lucas 4:16–30 casan bien con algunas tradiciones de Q, algunos eruditos aceptan esta sugerencia.

4. Cuestionamiento de la hipótesis Q.

Hasta hace aproximadamente cuatro décadas, la hipótesis de los dos documentos (i.e., prioridad de Marcos y Q) era ampliamente aceptada por especialistas de muy diversa procedencia. Los primeros objetores de la hipótesis Q habían hecho pocos progresos. Algunos decían que el

supuesto contenido de Q era tan heterogéneo que era improbable que hubiera existido como una fuente diferenciada; este punto se analizará más adelante. Otros observaron que no parecía existir ningún otro escrito como Q en la iglesia primitiva, aunque el descubrimiento del *Evangelio de Tomás* socavó parcialmente este argumento. Otros objetores afirmaron que las considerables variaciones en las reconstrucciones de Q que se habían propuesto erosionaban la confianza en la hipótesis. Sin embargo, en tiempos más recientes las reconstrucciones han mostrado que existe una coincidencia general sobre el contenido de Q.

No obstante, desde 1965 ha habido varios intentos nuevos por debilitar la hipótesis Q que han ofrecido explicaciones alternativas de la evidencia. Varias hipótesis rivales han sido defendidas vigorosamente y deben ser seriamente consideradas. Según la hipótesis de los dos Evangelios (a la que no hay que confundir con la hipótesis de los dos documentos), planteado por primera vez en 1789 por J. J. Griesbach y defendida recientemente con entusiasmo por W. Farmer, A. McNicol y otros, Lucas ha hecho uso de Mateo y Marcos ha utilizado a los dos, que son anteriores al suyo. Otros especialistas (entre los que destacan A. Farrer, M. Goulder y M. Goodacre) mantienen la prioridad de Marcos y prescinden de Q, afirmando que Lucas ha utilizado Mateo. Estas dos soluciones alternativas al Problema sinóptico eliminan la necesidad de cualquier forma de hipótesis Q al afirmar que Lucas utilizó Mateo.

Si se acepta esta afirmación, ello conlleva importantes consecuencias para nuestra interpretación del origen, transmisión y desarrollo de las tradiciones evangélicas. Según esta tesis, la forma más antigua de las tradiciones siempre tiene que haber estado detrás del Evangelio de Mateo, no del de Lucas; de ahí que Mateo sea particularmente importante en la reconstrucción histórica. Si Lucas ha utilizado Mateo, entonces ciertamente ha usado esta fuente principal libremente. Él es el primer «intérprete» de Mateo, al que ha desmontado para poder escribir su propio Evangelio, bien distinto del anterior. Por los motivos que se apuntan a continuación, los defensores de la hipótesis Q consideran que esto es altamente improbable.

4.1. Los discursos mateanos. Si Lucas ha usado Mateo, ¿qué ha ocurrido con los cinco impresionantes discursos de Mateo? Según este punto de vista, una pequeña parte del *Sermón del Monte de Mateo en Mateo 5–7 vuelve a aparecer en Lucas 6:20–49, pero el resto del material

o bien está repartido (aparentemente de un modo aleatorio) a lo largo del Evangelio de Lucas, y se sitúa en contextos distintos, o bien se omite por completo. ¿Por qué querría Lucas hacer esto? Los demás discursos de Mateo se han tratado de un modo parecido. Por ejemplo, el segundo discurso mateano en Mateo 10 reaparece en no menos de siete capítulos diferentes en Lucas.

Aunque se ha intentado justificar el extraño tratamiento dado por Lucas a los discursos mateanos, las explicaciones han convencido a pocos. M. Goulder reconoce que el quinto discurso de Mateo plantea especiales dificultades para su hipótesis. Así, tiene que convenir en que Lucas ha separado cuidadosamente las secciones marcanas y no marcanas de Mateo 24–25. Las primeras están incluidas en Lucas 21, las últimas están aisladas (marcando una copia de Mateo con un puntero) e incluidas en Lucas 12–13; 17; y, podríamos añadir nosotros, Lucas 19. Esta es una explicación tortuosa de los métodos empleados por Lucas.

4.2. Las ampliaciones mateanas de Marcos. Si Lucas ha empleado Mateo, cabría esperar que hubiera adoptado algunas de las ampliaciones y modificaciones que Mateo hace a Marcos. Pero apenas quedan rastro de ellas en Lucas. Allí donde Mateo y Marcos tienen la misma tradición, Lucas opta por la versión de Marcos e ignora la de Mateo; asimismo, reorganiza considerablemente a Mateo. ¿Por qué encontró Lucas a Mateo tan poco atractivo, cuando en casi todos los demás sectores del cristianismo primitivo se convirtió en el Evangelio favorito?

La confesión de Pedro en Cesarea de Filipo es un buen ejemplo. En Lucas 9:18–21 se ha usado el relato de Marcos (Mc 8:27–30), pero no hay señal alguna en Lucas de la importante adición que hace Mateo a Marcos en 16:16–19. Aquí no se han empleado varios dichos de Jesús dirigidos a Pedro, incluidas las palabras «Sobre esta roca edificaré mi iglesia».

Entonces, ¿por qué omite Lucas tantas ampliaciones que hace Mateo sobre el material marcano? Este argumento a menudo ha sido presentado por aquellos que niegan que Lucas haya utilizado Mateo. Goulder replica de la siguiente manera. Lucas tiene una «política de bloques»: «Cuando él [Lucas] trata un asunto marcano tiene a Marcos delante de él, y ha decidido no consultar Mateo para ver qué es lo que ha añadido (…). Lucas no incluye las adiciones porque ha decidido seguir la política de no considerarlas» (Goulder, 1:44). Esto lleva a

Goulder a proponer que una vez ha tratado un bloque marcano, Lucas a veces vuelve a las adiciones mateanas de Marcos: algunas de las adiciones se trasladan a otros contextos, algunas son ignoradas sin querer y algunas son reescritas.

4.3. Coincidencias entre Mateo y Lucas frente a Marcos. Según algunos estudiosos, existe otro fenómeno que erosiona la verosimilitud de la tesis según la cual Lucas usó Mateo: las coincidencias menores entre Mateo y Lucas frente a Marcos. Varios especialistas han apelado a las coincidencias menores para socavar la hipótesis Q y también para defender un caso claro del uso de Mateo por parte de Lucas. A esto se responde que las coincidencias menores se pueden volver en contra de esta hipótesis alternativa. Para quienes contemplan el uso de Mateo por Lucas, está claro que en contextos marcanos Lucas en ocasiones prefiere palabras o frases mateanas. Pero también hay que reconocer que en contexto marcanos Lucas sigue la política de no consultar a Mateo para ver qué ha añadido. Basándose en esta evidencia, los defensores de Q replican diciendo que las coincidencias menores no debilitan la hipótesis Q, porque si Lucas en verdad utilizó Mateo, debe haber redactado el primer Evangelio de manera bastante perversa. No obstante, el puro peso de las coincidencias menores y su calidad es una razón suficiente como para ser precavidos; en consecuencia, E. P. Sanders denomina a las coincidencias menores «el talón de Aquiles» de la teoría de las dos fuentes (Sanders y Davies, 76).

4.4. Variaciones en tradiciones similares no marcanas. Allí donde Mateo y Lucas contienen tradiciones similares no marcanas, la mayoría de los especialistas acepta que es difícil decidir qué evangelista tiene la forma más antigua de la tradición. Pero quienes afirman que Lucas ha hecho uso de Mateo deben aceptar que es siempre Lucas quien ha cambiado la forma mateana más antigua de la tradición. Sus esfuerzos por defender esta tesis a menudo parecen una argucia.

Por ejemplo, si Lucas ha utilizado Mateo, entonces ha abreviado la anterior versión mateana, más completa, tanto de las Bienaventuranzas (Mt 5:1–12) como del Padrenuestro (Mt 6:9–13). ¿Por qué querría Lucas hacer algo así? En ambos casos es difícil descubrir razones plausibles para ello; resulta mucho menos difícil suponer que mientras Lucas ha conservado las tradiciones de Q con pocos cambios, Mateo las ha ampliado.

4.5. Variaciones en la colocación de dichos de Q en relación con contextos marcanos. Después de las tentaciones de Jesús (Mt 4:1–11 // Lc 4:1–13) Lucas y Mateo nunca emplean los dichos de Q que comparten en el mismo contexto marcano. Si Lucas ha usado Mateo, entonces ha eliminado cuidadosamente cada dicho no marcano (Q) del contexto de Marcos que tiene en Mateo y lo ha colocado en un contexto distinto.

4.6. Diferencias implícitas entre el tratamiento que hace Lucas de Marcos y Mateo. Una última cuestión viene a resumir varias de las observaciones anteriores. Si aceptamos que Lucas usó Marcos, entonces con la ayuda de una sinopsis podemos descubrir fácilmente los cambios de diversa índole que ha hecho a Marcos. En general, ha conservado el orden de las tradiciones de Marcos y muestra un considerable respeto por su contenido, especialmente cuando está citando dichos de Jesús. Si Lucas también usó Mateo, cabría esperar que hubiera modificado su segunda fuente más o menos de la misma manera. Sin embargo, ese no es en absoluto el caso.

5. Teología y propósito de Q.

¿Fueron recopiladas las tradiciones de Q simplemente como una antología o resumen de los dichos de Jesús? ¿Cuánto tienen de coherentes? ¿Contienen una perspectiva teológica principal? ¿Fueron las tradiciones de Q seleccionadas, ordenadas y modificadas por determinadas razones teológicas o pastorales? El debate sobre estas cuestiones se ha planteado desde tres ángulos bien distintos.

5.1. Relación de Q con el kerigma más primitivo. A comienzos del siglo XX varios autores que escribían sobre el propósito de Q aceptaron que debía haber contenido un relato de la muerte y resurrección de Jesús además de una colección de sus dichos. Sin embargo, puesto que en sus relatos de la pasión y resurrección Lucas y Mateo no comparten más que unas pocas frases que se encuentran en Marcos, es imposible mantener esta postura.

En su influyente estudio sobre Q, A. Harnack insistió en que Q era una fuente de un valor sin precedentes. Había sido compilada sin que se pudiera apreciar ningún sesgo «apologético, didáctico, eclesial, nacional o antinacional» (Harnack, 171). Marcos había exagerado el apocalipticismo y subordinado el «elemento puramente religioso y moral» del mensaje de Jesús (Harnack, 250–51). Q, por su parte, era un

relato relativamente completo del «mensaje de Jesús» que expresaba claramente la esencia misma del cristianismo para la gente del siglo XX.

Los presupuestos teológicos de Harnack fueron cuestionados por K. Barth y R. Bultmann, quienes insistieron en que el corazón de la predicación cristiana más primitiva era la proclamación de la cruz y la resurrección, no la enseñanza del Jesús histórico. La confianza de Harnack en Q como «el mensaje de Jesús» también fue cuestionada por la labor de los primeros críticos de las formas (véase CRÍTICA DE LAS FORMAS). Estos insistieron en que dado que todas las tradiciones evangélicas habían sido moldeadas por la fe y las necesidades de las comunidades pospascuales, ni siquiera Q proporcionaba un acceso directo a las enseñanzas de Jesús.

Así pues, ¿cuál era la relación de Q con el kerigma o proclamación de las primeras comunidades pospascuales? M. Dibelius, B. H. Streeter y T. W. Manson consideraron a Q como un complemento del kerigma primitivo de la cruz y la resurrección de Jesús. Las tradiciones de Q eran utilizadas como orientación ética y ánimo para aquellos que habían aceptado el kerigma.

Aunque esta postura general dominó durante algún tiempo, fue duramente contestada por H. E. Tödt. Tödt observó que muchas tradiciones de Q no son exhortatorias y defendió que el propósito de Q podía descubrirse esclareciendo el uso y desarrollo de los dichos sobre el Hijo del Hombre por parte de la comunidad de Q. La comunidad no desarrolló un kerigma de la pasión, pero estaba convencida de que Jesús, que había restablecido la comunión con sus seguidores como el resucitado, también sería, como Hijo del Hombre que había de venir, el garante escatológico de esa comunión. Las propuestas de Tödt dependían mucho de una visión improbable de las tradiciones sobre el Hijo del Hombre en Q, pero otros expertos siguieron esa senda y mostraron que las tradiciones de Q habían sido organizadas y modeladas a la luz de los intereses cristológicos. G. Stanton llamó la atención sobre la importancia de los relatos del *bautismo y las *tentaciones de Jesús que aparecían al comienzo de Q; junto con Mateo 11:2–6 // Lucas 7:18–23 (y pasajes relacionados), confirmaban que para la comunidad de Q, las promesas *escatológicas de carácter profético se estaban cumpliendo en las acciones y las palabras de Jesús. El pasado de Jesús (incluido su rechazo por aquellos a los que fue enviado), así como su parusía, que se

consideraba que iba a producirse muy pronto, eran importantes para la comunidad de Q (véase APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA).

5.2. Estudios crítico-redaccionales. En la década de 1950, las formas en que los cuatro evangelistas remodelaron y organizaron las tradiciones a su disposición fueron estudiadas intensamente (véase CRÍTICA DE LA REDACCIÓN). Pronto fue posible mostrar que la «redacción» de tradiciones anteriores se había llevado a cabo de acuerdo con unos énfasis teológicos determinados. Los análisis de Q desde esta perspectiva los inició D. Lührmann y otros especialistas han continuado llevándolos a cabo con posterioridad. La atención se centra en la manera en que tradiciones originalmente separadas se han unido en Q y en dichos que han sido «creados» por la comunidad de Q con vistas a aclarar o interpretar tradiciones anteriores. La separación entre la tradición original y la redacción posterior es obviamente mucho más difícil e hipotética que en el caso de la redacción de sus fuentes por parte de Mateo y Lucas, pero eso no ha evitado que los eruditos traten de distinguir los propósitos principales del compilador (o compiladores) de Q. En este sentido, algunos han afirmado que varios bloques de tradiciones de Q guardan rasgos literarios o énfasis teológicos llamativamente similares. Por ejemplo, R. Piper ha mostrado que las tradiciones de Q incluyen una serie de colecciones de proverbios, o aforismos, que desarrollan un argumento de forma parecida. Esto preparó el terreno para trabajos como los de W. Arnal, que intenta complementar el análisis del género con una lectura en espejo sociológica del supuesto contexto de Q.

Pero no resulta fácil identificar los intereses dominantes del redactor final de Q. Por consiguiente, no sorprende descubrir que algunos han propuesto que las tradiciones de Q habían pasado por dos o más redacciones principales. Las reconstrucciones de posibles etapas en el desarrollo de las tradiciones de Q probablemente se vean muy influenciadas por los presupuestos del investigador acerca de la transmisión y el desarrollo de las tradiciones evangélicas, e incluso por sus puntos de vista sobre el desarrollo del cristianismo primitivo.

5.3. El género literario de Q. Teniendo en cuenta que el reconocimiento del género literario de una obra es un primer paso crucial para su interpretación, sorprende que autores anteriores sobre Q

le prestaran tan poca atención a su género literario. J. Robinson puso remedio a ello con su atrevida afirmación de que Q formaba parte de una «trayectoria» de géneros de dichos que iba desde Proverbios hasta los escritos gnósticos (especialmente el *Evangelio de Tomás*) y el tratado misnaico *ʾAbot*. Según este punto de vista, los dichos sapienciales predominan en Q, y a Jesús se le presenta principalmente como el representante de la *Sofía* (Sabiduría) celestial. Las propuestas de Robinson fueron matizadas y ampliadas en el importante estudio de J. Kloppenborg *The Formation of Q* (existe edición castellana: Q. El Evangelio desconocido [Salamanca: Sígueme, 2005]). Kloppenborg observa que los escritos con los que Robinson relaciona el género literario de Q son mucho más homogéneos que el propio Q. Sostiene que el componente formativo de Q consistió en un grupo de seis «discursos sapienciales» que tenían una naturaleza y una forma de argumentar exhortatorios, similares a otros escritos sapienciales. Este estrato posteriormente se amplió mediante la adición de grupos de dichos que adoptaron una postura crítica y polémica con respecto a *Israel; el relato de la *tentación (Mt 4:1–11 // Lc 4:1–13), que fue la última adición a Q, la dotó de un aspecto más biográfico. Aquellos que se sienten impresionados por el carácter sapiencial de Q generalmente lo identificarán como un género de instrucción, una gnomología helenística o una colección de **chreiai*.

M. Sato sostiene que el género literario de Q es comparable al de los escritos proféticos del AT. En las tres etapas principales de la composición de Q muchas tradiciones individuales de Q presentan una forma y un énfasis proféticos. Mientras que para Kloppenborg las tradiciones proféticas en Q son secundarias con respecto a las tradiciones sapienciales, Sato opina justamente lo contrario. Es probable que el debate sobre el género de Q continúe durante algún tiempo.

Así pues, muchos conjeturan que Q existió en forma de documento escrito; sus más o menos 230 dichos de Jesús fueron utilizados y parcialmente reinterpretados tanto por Mateo como por Lucas. Caso de ser así, existe mucha menos seguridad en lo que se refiere a la historia primitiva, género literario, perspectiva teológica general y propósito de Q. Aunque se pueden identificar grupos de tradiciones con temas relacionados, Q contenía tal variedad de materiales que resulta imprudente afirmar que tuviera una perspectiva teológica principal o

que fuera utilizado en la iglesia primitiva solamente de una determinada manera. La hipótesis Q continuará destacando entre los estudios de la crítica de las tradiciones de los Evangelios, pero también en el debate sobre el origen y la naturaleza de las expresiones más antiguas de la fe cristiana.

Véase también CRÍTICA DE LAS FORMAS; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; CRÍTICA DE LA REDACCIÓN; PROBLEMA SINÓPTICO.

BIBLIOGRAFÍA. **W. Arnal,** «The Rhetoric of Marginality: Apocalypticism, Gnosticism, and Sayings Gospels», *HTR* 88 (1995) 471–94; **A. D. Baum,** *Der mündliche Faktor und die synoptische Frage: Analogien aus der antiken Literatur, der Experimentalpsychologie, der Oral Poetry-Forschung und dem rabbinischen Traditionswesen* (TANZ 49; Tubinga: Francke, 2008); **H. D. Betz,** *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, ed. A. Y. Collins (Hermeneia; Mineápolis: Fortress, 1995); **M. J. Borg,** *Meeting Jesus Again for the First Time*: *The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith* (San Francisco: HarperSanFrancisco:1995); **D. R. Burkett,** *Rethinking the Gospel Sources*, 2: *The Unity or Plurality of Q* (SBLECL 1; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009); **D. R. Catchpole,** *Studies in Q* (Edimburgo: T & T Clark, 1992); **J. D. Crossan,** *The Historical Jesus*: *The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991); **M. Dibelius,** *From Tradition to Gospel*, trad. B. L. Woolf (Nueva York: Scribner, 1935); **J. D. G. Dunn,** «Altering the Default Setting: Re-envisaging the Early Transmission of the Jesus Tradition», *NTS* 49 (2003) 139–75; **W. R. Farmer,** *The Synoptic Problem: A Critical Analysis* (Nueva York: Macmillan, 1964); **A. M. Farrer,** «On Dispensing with Q», en D. E. Nineham, ed., *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford: Blackwell, 1955) 55–58; **H. T. Fleddermann,** *Q: A Reconstruction and Commentary* (BTS 1; Lovaina: Peeters, 2005); ídem, «The Plot of Q», Ephemerides Theologicae Lovaniensis 88 (2012) 43–69; **M. Goodacre,** *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002); **M. Goodacre y N. Perrin,** eds., *Questioning Q: A Multidimensional Critique* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004); **M. D. Goulder,** *Luke: A New Paradigm* (2 vols.; JSNTSup 20; Sheffield: JSOT Press, 1989); **A. Harnack,** *The Sayings of Jesus: The Second Source*

of St. Matthew and St. Luke, trad. J. R. Wilkinson (Londres: Williams & Norgate, 1907); **P. M. Head,** *Christology and the Synoptic Problem: An Argument for Markan Priority* (SNTSMS 94; Cambridge: Cambridge University Press, 1997); **R. A. Horsley con J. A. Draper,** *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999); **A. Järvinen,** «The Son of Man and His Followers: A Q Portrait of Jesus», en *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, ed. D. Rhoads y K. Syreeni (JSNTSup 184; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); **J. Kloppenborg,** *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Filadelfia: Fortress, 1987); **J. Kloppenborg Verbin,** *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Mineápolis: Fortress, 2000) - existe edición castellana: Q. El Evangelio desconocido (Salamanca: Sígueme, 2005); **H. Koester,** *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Filadelfia: Trinity Press International, 1990); **D. Lührmann,** *Die Redaktion der Logienquelle: Anh.: Zur weiteren Überlieferung zum Alten und Neuen Testament* (WMANT 33; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969); **T. W. Manson,** *The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke, Arranged with Introduction and Commentary* (Londres: SCM, 1949); **N. Perrin,** «Some Implications of Dispensing with Q», en *Questioning Q: A Multidimensional Critique*, ed. M. Goodacre y N. Perrin (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004) 165–73; **R. A. Piper,** *Wisdom in the Q Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus* (SNTSMS 61; Cambridge: Cambridge University Press, 1989); **J. M. Robinson,** «LOGOI SOPHON: On the *Gattung* of Q», en *Trajectories Through Early Christianity*, ed. J. M. Robinson y H. Koester (Filadelfia: Fortress, 1964) 71–113; **J. M. Robinson, P. Hoffmann y J. Kloppenborg,** *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Mineápolis: Fortress; Lovaina: Peeters, 2000) - existe edición castellana: El Documento Q en griego y en español (Salamanca: Sígueme, 2002); **E. P. Sanders y M. Davies,** *Studying the Synoptic Gospels* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity Press International, 1989); **M. Sato,** *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 2/29; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988); **J. Schröter,** *Erinnerung an Jesu Worte*: *Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76; Neukirchen-

Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997); **G. N. Stanton,** «On the Christology of Q», en *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. B. Lindars y S. S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) 27–42; **B. H. Streeter,** *The Four Gospels: A Study of Origins* (Londres: Macmillan, 1924); **H. E. Tödt,** *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, trad. D. M. Barton (Filadelfia: Westminster, 1965); **C. M. Tuckett,** *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q* (Peabody, MA: Hendrickson, 1996); ídem, «The Current State of the Synoptic Problem», en *New Studies in the Synoptic Problem: Oxford Conference, April 2008; Essays in Honour of Christopher M. Tuckett*, ed. P. Foster et al. (BETL 239; Lovaina: Peeters, 2011) 9–50.

G. N. Stanton y N. Perrin

QUMRÁN. *Véase* MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO.

R

REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS

Según los Evangelios sinópticos, el anuncio del reino de Dios, de palabra y obra, fue fundamental para la misión de Jesús.

1. El reino de Dios en su contexto
2. El reino de Dios o reino de los cielos en Mateo
3. El reino de Dios en Marcos
4. El reino de Dios en Lucas
5. El reino de Dios en Juan

1. El Reino de Dios en su contexto.

1.1. Consideraciones lingüísticas iniciales. El término *basileia* («reino, reinado, gobierno, imperio, dominio») se usa 126 veces en los cuatro Evangelios del NT (Mateo 55x, Marcos 20x; Lucas 46x [más Hechos 8x]; Juan 5x). La gran mayoría de veces tienen que ver con el reino de Dios o reino de los cielos, aunque también puede hacer referencia al reino del mundo o del diablo (Mt 4:8; 12:25–26; 24:7; Mc 3:24; 13:8; Lc 4:5; 11:17–18; 21:10) o al reino de Herodes (Mc 6:23). Los Evangelios asumen una equivalencia básica entre expresiones relacionadas entre sí, por ejemplo, el reino, el reino de Dios, el reino de los cielos (véase el apartado 2 más adelante), el reino del Padre, el reino de Jesús y el reino de *Hijo del Hombre.

Estadísticamente, lo que ocurre con mayor frecuencia en relación con el reino de Dios es que se entra en él (Mt 5:20; 7:21; 8:11; 19:23, 24; 21:31; 25:34; Mc 9:47; 10:23, 24, 25; Lc 18:17, 24, 25; Jn 3:5; cf. Mt 11:12; Lc 16:16 [se entra por la fuerza]), con el resultado de que la gente puede estar en él (Mt 5:19; 11:11; 13:43; 18:1, 4; 20:21; 26:29; Mc 14:25; Lc 7:28; 13:28, 29; 14:15; 22:16; 22:30), no muy lejos de él (Mc 12:34) o fuera de él (Mt 23:13). El segundo uso más generalizado identifica el reino como un mensaje que puede ser anunciado (Mt 4:23; 9:35; 10:7; 13:19; 24:14; Lc 4:43; 8:1; 9:2, 11, 60; 10:9, 11). El reino también aparece como un objeto que puede ser deseado (Mt 6:33; Lc 12:31) o anticipado (Mc 15:43; Lc 23:51). El reino es una posesión (Mt 5:3, 10; 19:14; Mc 10:14; Lc 6:20; 18:16) o un regalo (Lc 12:32) que uno puede recibir (Mc 10:15; Lc 18:17); puede ser concedido (Lc 22:29) o heredado (Mt 8:12; 25:34); o puede ser tomado de alguien (Mt 21:43).

Uno puede llegar a ser un *discípulo para el reino (Mt 13:52), recibir las llaves del reino (Mt 16:19) o sufrir por causa del reino (Mt 19:12; Lc 18:29). El reino es misterioso (Mt 13:11; Mc 4:11; Lc 8:10), por lo que debe ser explicado en términos parabólicos; por ejemplo, crece (Mt 13:24, 31; Mc 4:26, 30; Lc 13:18), penetra (Mt 13:33; Lc 13:20), pueden ser encontrado y comprado (Mt 13:44, 45); implica el hecho de tamizar (Mt 13:47), ajustar cuentas (Mt 18:23; 20:1) y prepararse (Mt 22:2; 23:1; cf. Lc 9:62) (véase PARÁBOLAS). El reino también aparece a veces como el sujeto de los verbos; por lo tanto, el reino viene, se acerca, ha llegado a la gente, está entre las personas y aparece (Mt 3:2; 4:17; 6:10; 10:7; 12:28; 16:28; Mc 1:15; 9:1; 11:10; Lc 10:9–11; 11:2, 20; 17:20; 19:11; 21:31; 22:18; 23:42).

En esta incursión sintáctica inicial, se observa de inmediato que el reino de Dios, una preocupación central de los Evangelios, no depende para su existencia de la actividad humana; los seres humanos no crean, levantan, construyen, extienden o hacen presente el reino. El reino tiene su origen en *Dios, basa su carácter en Dios y precede a cualquier respuesta humana al mismo, a pesar de que su presencia invita (o exige) a la respuesta humana.

Sin embargo, no es del todo evidente cómo entra uno exactamente en el reino. El sentido más natural del verbo «entrar» depende de un retrato del reino como un recipiente o un lugar, como si uno pudiera pasar de un sitio a otro, pero es igualmente posible imaginarse que uno entra en una esfera, es decir, entra en un campo de influencia, actividad u operación, y en ese caso experimenta, se identifica con, participa en, está bajo la influencia de y se une a la comunidad formada en relación con el reino de Dios. Como se verá con mayor claridad, esta última opción hace que tenga mayor sentido el hecho de que el reino de Dios no puede confinarse a una determinada región o a un conjunto de fronteras, y no porque el gobierno de Dios carezca de un sentido de lugar (como en el antigua y errónea visión que centraba el reino de Dios en su realización subjetiva en los corazones de aquellos que le sirven), sino porque el gobierno de Dios no está sujeto a ninguna frontera geográfica.

1.2. El Reino de Dios en los estudios académicos recientes. Los estudios recientes sobre el reino de Dios se ha centrado sobre todo en un pequeño número de preguntas fundamentales.

1.2.1. ¿Cuándo es el Reino de Dios? Desde el siglo XIX, ninguna

pregunta acerca del reino de Dios se ha debatido más que la que le formularon a Jesús los *fariseos según Lucas 17:20: «Los fariseos le preguntaron a Jesús cuándo iba a venir el reino de Dios» (NVI). Que esta pregunta aparezca en labios de aquellos que generalmente se muestran hostiles hacia Jesús, y que la respuesta de Jesús en sí desdeñe la pregunta sobre el cuándo antes de negar cómo vendrá el reino, no ha hecho que menguara el interés académico. En vez de eso, los eruditos han tenido problemas, en primer lugar, para situar la discusión de lleno en los datos bíblicos y, segundo, para dar sentido a la diversidad de esos datos.

Los intentos iniciales entre los exégetas del NT por explicar la temporalidad del reino adoptaron la forma de una reacción a las afirmaciones de los teólogos del siglo XIX (especialmente A. Ritschl) que explicaban el reino de Dios en gran medida como una realidad presente, de este mundo, un programa moral humanista. A comienzos del siglo XX, los especialistas en NT intentaron alejar la investigación del papel del reino en los sistemas teológicos o éticos y relacionarla más estrechamente con el retrato de Jesús que hallamos en los Evangelios neotestamentarios. Sobre esta base, J. Weiss argumentó que la visión que tenía Jesús del reino de Dios no podía reducirse a una causa moral centrada en la vida presente, sino que debía entenderse como absolutamente futuro y radicalmente trascendente. A. Schweitzer respondió con un retrato de Jesús como un predicador *apocalíptico para quien la venida del reino de Dios era inminente. C. H. Dodd vendría posteriormente con su trabajo sobre las parábolas, en el que abogaría más bien por una *escatología realizada en la que el reino de Dios se experimentó en el propio ministerio de Jesús. Más tarde, los estudiosos hicieron varios intentos de llegar a una síntesis, según la cual el reino de Dios se entendería como algo presente y a la vez futuro (por ejemplo, J. Jeremias; W. Kümmel). En el mundo académico angloamericano esta síntesis (a menudo denominada «escatología inaugurada» y que captan muy bien las expresiones «la presencia del futuro» o «el ahora y el todavía no») se ha identificado más con las obras de G. E. Ladd y G. R. Beasley-Murray. No obstante, algunos han defendido otras formas de equilibrar estas dos corrientes del mensaje de Jesús en los Evangelios del NT; por ejemplo, C. Caragounis ha hablado del reino de Dios como potencialmente presente en el ministerio de Jesús -«escatología

potencial» (Caragounis 1989)- y B. Smith ha negado cualquier síntesis, argumentando que, cuando se encontró con el rechazo, el mensaje de Jesús pasó de tener una orientación presente a otra futura.

1.2.2. ¿De qué manera o maneras es el anuncio del reino de Dios una parte integral de la vida de Israel en el período del Segundo Templo? Dos figuras clave sentaron las bases para el estudio contemporáneo del reino de Dios, vinculando el mensaje de Jesús a la vida de *Israel: N. T. Wright, en relación con la «historia de Israel», y B. Chilton, en relación con el patrimonio litúrgico de Israel. La obra de Wright *Jesus and the Victory of God* [Jesús y la victoria de Dios] (1996) marcó un hito en el estudio del Jesús histórico por la forma en que se sitúa a Jesús, su misión y su mensaje tan en relación con la política de su mundo judío. La parte 2 del libro (unas 325 páginas) se centra especialmente en la comprensión de Wright del reino de Dios. Aunque complejo en su interacción con los diversos aspectos de la tradición evangélica, el argumento se resume fácilmente. Wright cree que cuando Jesús se refirió al «reino de Dios», estaba utilizando una especie de taquigrafía para la historia de Israel, que tanto Jesús como sus oyentes conocían bien esta historia, y que la formulación de la historia por parte de Jesús tenía la intención de recordar esa historia con el fin de transformarla. Es decir, Jesús «participó en esa actividad tan propia de los judíos de volver a contar de manera subversiva la historia básica judía y de ajustar los demás elementos de la cosmovisión en consecuencia» (Wright, 201).

El enfoque de Wright se puede ilustrar leyendo sus comentarios sobre Lucas 11:20: «Si por el dedo de dios [*sic*] echo fuera los demonios, el reino de Dios ha llegado a vosotros». Esta referencia al reino, dice él, invoca una «narración implícita»: «el dios de Israel un día se convertirá en rey; el establecimiento de este reino implicará la derrota del enemigo que ha mantenido a Israel cautivo; hay claros indicios de que esto está sucediendo ahora mismo; por lo tanto, el reino está irrumpiendo. YHWH realmente se está convirtiendo en rey; Israel realmente está siendo liberado» (Wright, 228). Wright elabora esta interpretación refiriéndose a un amplio abanico de datos, entre los que se encuentran, por ejemplo, las parábolas de Jesús, pero también los símbolos más preciados de Israel: el *sábado, la comida, el pueblo y la *familia, las posesiones. De esta manera, la proclamación del reino de Jesús se insertaba plenamente en las complejidades del judaísmo del Segundo Templo, cuyos hilos

entrelazados de intereses religiosos, políticos y sociales nunca podía (y debía) desenredarse. Dios venía como rey para que todo el mundo pudiera arreglarse.

Desde la publicación de *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom* [Dios con poder: el anuncio de Jesús del reino] (1979), el nombre de Chilton prácticamente ha sido sinónimo de estudio del reino. Sus numerosos estudios demuestran su notable familiaridad tanto con más de un siglo de estudios sobre el reino de Dios como con los contextos judíos que conforman cómo pudo haberse entendido la proclamación de Jesús sobre el reino. Para Chilton, el reino de Dios es, por encima de todo, «la actividad de Dios en el mundo», que opera un cambio en el mundo; por otra parte, «la razón de hablar del reino de Dios es que Dios hace nuestro su reino» (Chilton 1996, 10). En su libro *Pure Kingdom* [Puro reino] Chilton traza el reino basándose en cinco coordenadas que identifica en los Salmos: la escatología, la trascendencia, el juicio, la pureza, el esplendor. Seguidamente localiza estos elementos dentro del mensaje de Jesús: un reino que a la vez es y ha de venir (escatología), que es inmanente y un día será global (trascendencia), que es un impulso que ya actúa en el presente de modo que la entrada en la reino es una oportunidad actual (juicio), que promueve una nueva comprensión de lo que constituye el pueblo de Dios (pureza), y que irradia hacia el exterior mientras requiere una respuesta (resplandor). Así pues, la visión que tiene Jesús de Dios está firmemente anclada en la vida litúrgica de Israel.

Por lo tanto, Chilton y Wright, cada uno a su manera, proporcionan un punto de partida práctico para la reflexión en curso sobre la vida de Israel como base del mensaje de Jesús en relación con el reino de Dios.

1.2.3. ¿Hay algún sentido en que «reino de Dios» se pueda tomar como una declaración política? Aunque hoy nadie defiende la conexión de Jesús con los luchadores por la libertad judíos (véase Brandon, y el correctivo en Bammel y Moule) (véase MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS), estudios reciente ha destacado cada vez más el grado en que la proclamación del reino por parte de Jesús habría podido estar relacionada con la política del siglo I. En parte, esto se debe a un creciente reconocimiento de que las ideas modernas sobre la separación entre iglesia y estado (o religión y política) habían fijado unos términos acríticos al tipo de preguntas que se podían hacer sobre el ministerio de

Jesús; como resultado, los eruditos tendían a resaltar el mensaje «espiritual» de Jesús y a asumir su indiferencia sobre asuntos políticos. Los especialistas suelen reconocer ahora que política y religión estaban inextricablemente entrelazadas en el mundo mediterráneo antiguo. Este énfasis también ha surgido por la introducción de enfoques sobre el estudio histórico que toman más en serio las perspectivas sociológica y sociopolítica. Más recientemente, algunos enfoques de estudio *poscolonial (por ejemplo, de Certeau; Scott, 1985; 1990) han arrojado una nueva luz sobre lo que podría tomarse como evidencia de intereses políticos al preguntar, como suelen hacer, por los guiones a menudo implícitos y tácitos por los cuales los pueblos minoritarios mantienen y cultivan su identidad en contextos imperiales.

Los resultados de esta línea de investigación son varias. Para R. Horsley, por ejemplo, el llamamiento de Jesús a la renovación del pacto no se podía separar de su denuncia profética del gobierno imperial romano. Por consiguiente, el mensaje de Jesús no puede ser domesticado por intereses etéreos o individualistas, ni se puede domar el filo profético y de juicio de sus palabras. Por otra parte, este mensaje de doble filo debe encarnarse en comunidades de seguidores de Jesús, cuyas prácticas sirven a la acción restauradora de Dios en lo económico y lo político, y no solo en lo «religioso». En respuesta a esto, C. Bryan ha replicado que las categorías de Horsley están demasiado marcadas, y que su perspectiva no está lo suficientemente conformada por el testimonio de la AT. Para Bryan, «La tradición bíblica desafía todas las estructuras de poder humanos no intentando desmantelarlas o sustituirlas con otras estructuras de poder humano, sino confrontándolas sistemáticamente con *la verdad sobre su origen y propósito*» (Bryan, 9). M. Beavis ha tomado un enfoque completamente diferente, que sitúa la proclamación del reino de Jesús dentro del contexto grecorromano y de las tradiciones utópicas judías; en este contexto, argumenta a favor de un Jesús «antipolítico», ya los dichos de Jesús acerca del «reino» no relacionan el reino de Dios con una entidad nacional política esperada.

Estos estudios no hacen sino agudizar el tema del carácter político de la proclamación del reino de Jesús, aunque solo sea para demostrar una falta de consenso entre los expertos sobre la mejor manera de responder a esa cuestión.

1.3. El reino de Dios en las Escrituras de Israel. En el pasado,

algunos estudiosos tendían a pensar en el mensaje de Jesús del reino en términos de su sorprendente originalidad, como si la proclamación del reino de Jesús, en palabra y obra, marcara una nueva era distinta de la antigua. La evidencia de la novedad de Jesús se encontraba fácilmente en la ausencia de la frase «reino de Dios» en las Escrituras de Israel. El grado de innovación de Jesús se ha mitigado y su carácter se ha aclarado tras décadas de investigación que demuestran la presencia del lenguaje del reino en la literatura del judaísmo del Segundo Templo (véase el apartado 1.4) y el concepto generalizado del reino de Dios en el AT. De hecho, la frase «reino de Yahvé» aparece dos veces (1 Cr 28:5; 2 Cr 13:8), y hay toda una serie de expresiones que comunican la idea del reino de Dios: Yahvé lleva el título de «rey» (unas 45x), Yahvé reina como rey (13x), Yahvé gobierna (8x), Yahvé se sienta en un trono (20x), Yahvé reúne un ejército (*yhwh ṣĕbā'ôt*, «Señor de los ejércitos» [LBLA]), y así sucesivamente (Pigott 1988, 5–6).

Las imágenes de Dios más frecuentes en el Génesis, como creador, proveedor y guía, se amplían en el Éxodo como consecuencia de la intervención de Dios a favor de Israel bajo la dominación egipcia. La actividad de Dios en el Mar Rojo se celebra en el Cántico de Moisés con esta confesión: «Jehová reinará eternamente y para siempre» (Ex 15:18). J. Goldingay observa la naturaleza contextual de esta afirmación: «Un rey [es decir, el Faraón] se enfrenta Israel, por lo que Yhwh se convierte en rey con el fin de hacerle frente a este rey y jugar a su propio juego, liberando como rey a Israel de Egipto mediante poderosas acciones decisivas… Yhwh ha destronado a ese rey, que ya no reina sobre Israel como solía. En lugar de ser gobernado por el rey de Egipto, a partir de ahora Israel gozará de los beneficios de ser gobernado por Yhwh, el gobernante del mundo» (Goldingay 2003, 331–32). Aquí aparecen otras implicaciones: (1) Yahvé se presenta como Dios del universo, cuyo gobierno ejerce a nivel local. De hecho, la referencia a la majestad de Yahvé en las Escrituras de Israel se mueve hacia atrás y hacia delante a lo largo de este continuo, por lo que el Señor gobierna el mundo, gobierna Israel o gobierna el mundo desde Israel. (2) el gobierno de Yahvé ocupa dos campos semánticos: Dios el guerrero y Dios el misericordioso. En este caso, el gobierno de Dios se hace evidente en la liberación de Israel de su opresor, pero en otros lugares del AT Dios el guerrero puede adoptar una postura contra Israel a causa de su idolatría.

(3) el gobierno de Yahvé se presenta más en términos dinámicos que territoriales, potenciando la idea de la actividad de Dios como rey y desdibujando la reducción de ese gobierno a un serie concreta de fronteras. (Sin embargo, el sentido espacial del gobierno de Yahvé no está completamente exento del concepto de «reino» [véase O'Neill 1993; *contra* Dalman 1902]). (4) Afirmar el gobierno de Yahvé no es tanto afirmar su autoridad cuanto reconocer su poder, una diferencia que se enfatiza en las referencias al ejercicio de su poder mediante «señales y prodigios» en la historia del éxodo (por ejemplo, Dt 4:34), en reminiscencias del éxodo (Neh 9:10) o en el libro de los Hechos (por ejemplo, Hch 2:22, 43). La naturaleza paradigmática de la historia del éxodo para comprender la majestad de Yahvé se hace evidente en un texto como Isaías 33, donde la actividad redentora de Dios se presenta en términos que recuerdan el éxodo, y que desemboca en esta afirmación: «Porque Jehová es nuestro juez, Jehová es nuestro legislador, Jehová es nuestro Rey; él mismo nos salvará» (Is 33:22).

Las afirmaciones bíblicas sobre el gobierno de Dios aparecen especialmente en los Salmos, 1–2 Crónicas y Daniel. En los Salmos Israel reconoce y celebra lo que es verdaderamente real: el Señor es rey (por ejemplo, Sal 24:8, 10; 29:10; 47:2; 84:3; 95:3; 98:6) (véase Mays). Su reinado se manifiesta en su creación del cosmos, sobre el que sigue ejerciendo la soberanía real (por ejemplo, Sal 29; 93; 104). Y su reinado se pone de manifiesto en relación con la liberación de Israel de Egipto y su formación como pueblo (por ejemplo, Sal 47; 68; 98; 114). El Cronista afirma el gobierno de Dios sobre Israel en manos de reyes humanos (a quien Yahvé otorga el reino) y afirma que el reinado de Yahvé incluye todo el cosmos, y al mismo tiempo lo relaciona con la dinastía davídica y la adoración de Israel, lo que nos lleva a entender que la soberanía universal de Jehová incluyó su participación directa en un reino en particular, Israel (por ejemplo, 1 Cr 16:31; 17:14; 20:6; 29:10–13) (véase Selman, 163–71). Para Daniel, el énfasis principal recae sobre la distinción entre el reino de Dios (universal, eterno) y todos los reinos de la tierra (temporales, limitados), y todo ello a pesar de la realidad de que el reino de Dios está activo en el contexto de estos reinos fallidos; de hecho, el reino eterno de Dios puede invadir, y de hecho lo hace, el ejercicio del poder terrenal (cf. Dn 4; 6). Según Daniel, a la caída de los reinos terrenales, Dios le dará su reino como una

posesión a los seres humanos, al hijo del hombre y al santo (Dn 7) (véase Selman, 171–74).

Los profetas también se refieren al reino de Dios. Para nuestros propósitos, tal vez no hay referencias más importantes que las que se basan en la previsión de Isaías del final del *exilio y la restauración de Israel, cuyo objetivo sería la entronización de Dios en una Sión restaurada (por ejemplo, Is 44:24–28; 52:7–8). En este momento el heraldo del desierto proclamará la buena noticia: (Is 40:9) «¡Ved aquí al Dios vuestro!»; y el mensajero que anuncia la paz y la salvación traerá esta buena noticia a Sión: «¡Tu Dios reina!» (Is 52:7; cf Is 44:1–6). Es difícil no escuchar estas palabras en el trasfondo del anuncio de Jesús de la «buena noticia» sobre «el reino de Dios» (véase EVANGELIO: BUENAS NOTICIAS).

1.4. El reino de Dios en el judaísmo del Segundo Templo. Las conceptualizaciones del reino de Dios en la época del Segundo Templo se vieron profundamente afectadas por el contexto en el que Israel se encontraba. Era difícil conciliar la afirmación del reino de Dios como universal y eterno con la realidad manifiesta de que el pueblo de Dios vivía bajo el dominio extranjero. ¿Cómo debía entender Israel el nexo entre la promesa de reino de paz de Dios y realidades tales como el sufrimiento de los justos y el florecimiento de los impíos y el sometimiento de Israel bajo una serie de imperios no judíos? Las estrategias para mitigar esta disonancia incluyen escenarios que (1) destacaban la intervención escatológica de Dios para establecer su reino, ya fuera a través de una intervención directa o por medio de una figura mesiánica (por ejemplo, *Oráculos sibilinos*, *1 Enoc*; *Testamento de Moisés*, *Salmos de Salomón*; MMM; *Targum de Jonatán sobre los Profetas*); o (2) relegaban el gobierno de Dios a lo espiritual y ético (por ejemplo, Sabiduría de Salomón; Filón) (véase Campanovo; Collins).

En lo que respecta a la primera categoría, un texto de los *Salmos de Salomón* tiene particular interés:

> Señor, Tú eres nuestro rey por siempre jamás;
> en Ti, oh Dios, se gloriará nuestra alma.
> ¿Cuánto se extiende la vida del hombre sobre la tierra?
> Mientras dura, en ella pone su esperanza.
> Pero nosotros esperamos en Dios nuestro salvador,
> porque el poder de nuestro Dios es eterno y misericordioso;

su reinado y sus sentencias se mantienen siempre sobre los pueblos.
Tú, Señor, escogiste a David como rey sobre Israel;
Tú le hiciste juramento sobre su posteridad,
de que nunca dejaría de existir ante Ti su casa real.
Míralo, Señor, y suscítales un rey, un hijo de David,
en el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel tu siervo.
Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos,
para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola,
para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad,
para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero.
(SalSl 17:1–4, 21–23 [OTP 2:665, 667])

Hay una serie de afirmaciones que afloran en este escenario escatológico. Por ejemplo, Dios sigue gobernando incluso cuando ese gobierno no es evidente por sí mismo e incluso cuando el pueblo de Dios no vive fielmente bajo su gobierno; y el gobierno de Dios se manifestará en un heredero de David que se ocupará de manera decisiva de los señores extranjeros de Israel. De hecho, esta amplia corriente de teología del reino subrayó el gobierno ya presente de Dios que en el futuro se revelaría de manera universal, marcando la intervención de Dios para reivindicar a su pueblo y establecer la justicia y la paz en el cosmos. A veces encontramos de forma implícita y otras de manera explícita en esta literatura el corolario de que al igual que Israel se había encontrado a sí mismo en el exilio por culpa de su idolatría, al proclamar y celebrar el reino de Dios Israel también expresa su anhelo de volver a Dios y servirle solo a él. Si el gobierno soberano de Dios es fundamental para una verdadera comprensión del cosmos, lo mismo ocurre con el llamamiento del gobierno de Dios a una respuesta humana simultánea al reino de Dios: la lealtad, la adoración, el servicio. Combinando imágenes del éxodo con las expectativas de la restauración divina de su pueblo, el Cántico de Zacarías captura este mundo conceptual:

»[El Señor, Dios de Israel] Para hacer misericordia con nuestros padres,
Y acordarse de su santo pacto;
Del juramento que hizo a Abraham nuestro padre,
Que nos había de conceder

Que, librados de nuestros enemigos,
Sin temor le serviríamos
En santidad y en justicia delante de él, todos nuestros días» (Lc 1:72–75).

1.5. El reino de Dios y el advenimiento de Jesús. Cuando Jesús describió su misión como un anuncio del reino de Dios, lo hizo operando dentro de un contexto judío notable por su diversidad, pero en general unido en su visión de un gobierno de Dios integral y pacífico. Por otra parte, la expectativa escatológica que mantenían muchos se habría centrado en la venida de Dios con poder para restaurar y vindicar a su pueblo. Así pues, en términos generales, Jesús se movió dentro de los límites de la teología del reino de la que el AT y al menos las principales corrientes de la literatura del judaísmo del Segundo Templo habían dado testimonio: el reino de Dios como la actividad de Dios, que crea, provee, guía, envía, llama, libera, juzga, conquista, cuida; el reino de Dios como el dominio de Dios, que incluye todo el cosmos, si bien se centra en Israel; el reino de Dios como algo que evoca respuestas por parte de los súbditos de Dios (representadas por la lealtad o la rebelión, que sirven de base para el juicio real); y el reino de Dios como un dato de la existencia actual, de modo que no fue otro que el reino ya presente de Dios el que se revelaría universalmente en el futuro. Al mismo tiempo, los Evangelios sitúan claramente a Jesús dentro de esa corriente de pensamiento escatológico que vinculaba la actualización del gobierno de Dios con la esperanza mesiánica. Por lo tanto, la llegada de Jesús como Mesías de Dios (es decir, rey ungido) es a la vez simple y profundamente la revelación decisiva del gobierno real de Dios, junto con el consiguiente desenmascaramiento de todos los gobiernos, todas las autoridades, todos los poderes que competirían con la soberanía de Dios.

Al igual que con Dios el rey en la historia del éxodo, así Jesús el rey en la historia del evangelio no comienza con una afirmación directa de su autoridad como rey, aunque su ministerio plantee interrogantes acerca de su autoridad (por ejemplo, Mt 7:28–29; 21:21–27; Mc 5:41; 6:2; la única excepción es la referencia de Jesús a que ha recibido autoridad de Dios, de modo que es capaz de otorgarle autoridad a sus discípulos [Mt 28:18; Lc 22:29–30]). En cambio, el poder divino es evidente en su *enseñanza, *sanidades y exorcismos (todas ellas manifestaciones de una *autoridad [implícita] derivada de su relación

con Dios (por ejemplo, Mt 9:2–8; cf. Hch 2:22). Ahora bien, es fundamental reparar en el modo en que la majestad de Jesús caracteriza el poder real: no como los «gobernantes de los gentiles» o «sus grandes», que «se enseñorean» y tiranizan a los demás (Mt 20:25; Mc 10:42; Lc 22:24–27); más bien, Jesús demuestra a través de su ministerio que el poder real se define por su orientación hacia el marginado, el menor y el perdido. La naturaleza del reino de Dios se muestra a través del carácter del compromiso de Jesús el rey con las personas.

Dado que el reino de Dios no está restringido ni por el espacio ni por el tiempo, las preguntas sobre el cuándo y el dónde pierden su fuerza en el ministerio de Jesús. En el centro de la escena está la cuestión de «servir o no servir». En consecuencia, el mensaje del reino de Jesús va unido al llamamiento al arrepentimiento, y por lo tanto a alinearse con el gobierno de Dios, a participar en las prácticas del reino y a servir como reclutas que a través de la palabra y de sus obras participan en la misión de hacer evidente lo que de otro modo no está claro o se oculta a la vista-el gobierno real de Dios-y de esta manera desenmascarar esos poderes que compiten con el gobierno de Dios.

Aunque en ocasiones existe un solapamiento significativo en sus presentaciones, cada uno de los Evangelios representa a su manera el carácter de la misión real de Jesús. En el siguiente análisis se minimizará la redundancia con tal de representar lo más característico de la presentación de cada Evangelio de Jesús y el reino.

2. El reino de Dios o reino de los cielos en Mateo.

2.1. Consideraciones lingüísticas. El término «reino» (*basileia*) aparece cincuenta y cinco veces en el Evangelio de Mateo: treinta y dos veces en la frase «reino del cielo» (*basileia tōn ouranōn*, «reino de los cielos»), nueve veces sin un modificador («el reino» [Mt 4:23; 6:33; 8:12; 9:35; 13:19, 38; 21:43; 24:14; 25:34]), tres veces en la frase «reino de Dios «(*basileia tou theou* [Mt 12:28; 19:24; 21:31]), tres veces como el reino del Padre (Mt 6:10; 13:43; 26:29), dos como el reino del Hijo del Hombre (Mt 13:41; 16:28; cf. Mt 25:31–46), una como el reino de Jesús (Mt 20:21) y cinco en referencia a los reinos de los demás (Mt 4:8; 12:25, 26; 24:7 [2x]). Además, el término «rey» (*basileus*) aparece en veintidós ocasiones, seis de las cuales se refieren a Jesús, aunque irónicamente (Mt 2:2; 21:5; 27:11, 29, 37, 42). (Téngase en cuenta que

las estadísticas de este tipo invariablemente implican la toma de ciertas decisiones. Por ejemplo, en muchas traducciones Mt 6:33 se refiere al «reino de Dios», a pesar de que el texto es incierto. La ausencia de *tou theou* en los códices a y B, el uso de *basileia* por sí solo en el dieciséis por ciento de sus referencias al reino de Dios y la tendencia de los escribas a mejorar construcciones un tanto torpes sugieren que el texto inicial decía *basileia* sin el modificador *tou theou*).

La importancia del reino para el relato de Mateo no solo lo sugiere la presencia de este vocabulario, sino también la ubicación estratégica de estos términos. El lenguaje relativo al rey o al reino está repartido por todo el Evangelio, apareciendo en veinticinco de sus veintiocho capítulos. Los ministerios de *Juan el Bautista, Jesús y los discípulos se introducen con el mismo anuncio: «El reino de los cielos se ha acercado» (Mt 3:2; 4:8; 10:7). Mateo resume el mensaje de Jesús con la frase «las buenas nuevas del reino» (Mt 4:23; 9:35), y Jesús usa la misma frase para referirse al anuncio misionero (Mt 24:14). Como narración biográfica, el Evangelio de Mateo anuncia y celebra la majestad de Jesús sobre todo mostrando la centralidad del reino para su mensaje e interpretando sus obras como manifestaciones del reino celestial.

Entre los Evangelios sinópticos, Mateo es el único que utiliza la frase el «reino de los cielos». La explicación habitual que se da a esta novedad es que el más judío de los Evangelios utiliza «cielo» como un circunloquio respetuoso para referirse a «Dios». En el lado positivo de la balanza, esta afirmación ha llevado a los estudiantes de Mateo a insistir en que las frases «reino de los cielos» y «reino de Dios» no se refieren a dos entidades diferentes, y sobre todo que no especifican un reino celestial frente a un reino terrenal, o una realidad presente frente a un destino futuro. El hecho de que Mateo pueda colocar «reino de los cielos» con «reino de Dios» (Mt 19:23–24), y que use «reino de los cielos» allí donde otros evangelistas dicen «reino de Dios», son suficientes para invalidar distinciones de esta naturaleza (por ejemplo, Mt 4:17 // Mc 1:15; Mt 5:3 // Lc 6:20; Mt 8:11 // Lc 13:28). Sin embargo, las apelaciones a la aversión de Mateo a utilizar el nombre divino en la frase «reino de Dios» no consiguen dar razón del uso que hace Mateo del término «Dios» (*theos*) unos cincuenta veces y no explican fácilmente la cuádruple aparición de la frase «reino de Dios» en Mateo. Por otra parte, como ha demostrado J. Pennington, esta explicación ha permitido que

con demasiada facilidad los lectores de Mateo pasaran por alto cualquier investigación sobre el significado del modificador «de los cielos».

Según Pennington, Mateo prefiere el lenguaje de «reino de los cielos» a causa de la influencia de Daniel 2–7, lo que acentúa la disparidad entre los reinos terrenal y celestial. El énfasis de Daniel en el Dios del cielos, que es «el rey de los cielos» (Dn 4:34) -en contraste con los reyes y reinos terrenales, en manos de Mateo se ha transformado en una presentación programática de Dios como el Padre celestial y el reino de Dios como el reino celestial, frente a los reyes y reinos terrenales. Obsérvese, por ejemplo, cómo las tres primeras apariciones de la palabra «reino» contrastan el reino celestial en las proclamaciones de Juan y Jesús (Mt 3:2; 4:17) con el hecho de que el diablo le muestre a Jesús «todos los reinos del mundo» (Mt 4:8). Pennington también ha demostrado que la pareja «cielo y tierra» es temática para el primer evangelista, cuya narración destaca el presente contraste entre estos dos reinos y anticipa el momento en que se resolverá dicho contraste (por ejemplo, Mt 6:9–10; 19:28; 28:18). El reino es «de los cielos» en cuanto a su origen y atributos; es decir, el reino basa su carácter en el dominio del Padre (cf. Mt 5:34; 6:1–21). En consecuencia, el reino proclamado por Juan, Jesús y los discípulos de Jesús se distingue de los reinos terrenales y los patrones de la vida relacionados y determinados por ellos. En pocas palabras, Mateo prefiere «reino de los cielos» no a causa de su aversión a referirse a Yahvé como Dios, sino más bien para hacer hincapié en el origen y la naturaleza divinos del reino.

2.2. El reino celestial. Aunque el advenimiento de Jesús esté marcado como la llegada del rey y él revele de manera decisiva el reino celestial en su mensaje y sus obras, también es cierto que, para Mateo, el reino de Dios abarca todos los tiempos. Esto se hace evidente de inmediato en parte por la continuidad básica que va desde Juan (Mt 3:2) a Jesús (Mt 4:17, 23; 9:35), a la misión de los Doce (Mt 10:7), a la misión permanente de los seguidores de Jesús (Mt 24:14) y al propio *eschaton* (Mt 25:1, 34; 26:29). Además, la introducción de Jesús como rey se encuentra dentro del relato de un *nacimiento que acentúa la actividad pasada de Dios a favor del pueblo de Dios y muestra la continuidad de Jesús con la historia y la consumación de esta (Mt 2:1) (véase Hannan, 21–32).

Los inicios del ministerio de Juan, y luego los de Jesús, se relacionan

con el anuncio del reino, en particular por lo que respecta a las exigencias del reino, abreviadas en un solo término «¡Arrepentíos!» (Mt 3:2; 4:8) (véase ARREPENTIMIENTO). Por tanto, tanto Juan como Jesús relacionan la venida del reino celestial con la restauración de Israel que trae consigo el mandato de que el pueblo de Dios reoriente sus lealtades hacia el Dios cuyo *Hijo acerca la esfera celestial. Jesús ha venido a actualizar la ley y los profetas (Mt 5:17), a perdonar y sanar (Mt 9:6), a llamar a los pecadores (Mt 9:13), a traer división (Mt 10:34–35), a hacerse amigo de publicanos y pecadores (Mt 11:19) y a «servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20:25–28); y vendrá en juicio escatológico (Mt 24:37–44), exhibiendo de esta manera la naturaleza del reino y expresando el carácter de la vida de aquellos discipulados para el reino. Sabemos quién se arrepiente, ya que sus vidas muestran una disposición y una conducta («fruto» [cf. Mt 3:8; 21:43]) apropiadas para un corazón y una vida cambiados. Esto incluye el reconocimiento de la propia impotencia y, simultáneamente, el deseo de que Dios actúe (Mt 5:3) y ser objeto de acoso por culpa de haberse identificado con Jesús (Mt 5:10), así como las demás disposiciones y conductas descritas en las Bienaventuranzas, las cuales se enmarcan en referencia a aquellos a quienes pertenece el reino de los cielos (Mt 5:3–10). La lealtad al reino se realiza en santidad, justicia y obediencia a la voluntad del Padre (por ejemplo, Mt 5:20; 7:16–23; 22:1–14). Estar orientados hacia el reino relativiza todas las demás necesidades y prioridades y toda las demás demandas sobre la vida de uno (Mt 6:33; 13:44–46).

Mateo nunca proporciona una definición de diccionario del reino, sino que va desarrollando su carácter a partir de sus orígenes (de modo que adopta su carácter del cielo y no de este mundo) y de su rey (por lo que su carácter se ve en la biografía que Mateo escribe sobre Jesús). Más concretamente, la naturaleza del reino se da a conocer a través de las descripciones de la misión de Jesús, que comparte con sus seguidores, y en su instrucción (a menudo parabólica). El resumen de la misión de Jesús en Mateo 4:23 incluye la enseñanza, la predicación y las sanidades como demostraciones de la buena nueva de la proximidad del reino de los cielos; así que es significativo que esta buena noticia se desarrolle, en primer lugar, a través del *Sermón del Monte (Mt 5–7) y, segundo, en una cadena de hechos poderosos a través de los cuales un leproso, el esclavo de un oficial del ejército gentil, una anciana, el *endemoniado,

un paralítico, un recaudador de impuestos, una chica joven y el *ciego son restaurados (Mt 8–9). Tal actividad misional en realidad dibuja los frentes de batalla en un enfrentamiento de reinos, ya sea con el reino de Satanás (por ejemplo, Mt 12:22–28) o con los oponentes de Jesús que parecen poseídos por sus lealtades terrenales más que celestiales (Mt 12:10–14). En una larga sección de parábolas (Mt 13:1–53) Jesús mantiene en tensión la *ética y la *escatología. El *juicio vendrá, pero mientras tanto el bien y el mal, el trigo y la cizaña, coexistirán uno al lado del otro. Sus seguidores han de utilizar el cálculo del juicio final mientras ponen en marcha la naturaleza de la lealtad presente, discerniendo y llevando a cabo la voluntad de Dios, y pueden anticipar la hostilidad y el rechazo como aspectos de la vida presente de aquellos que viven con fidelidad en medio de «esta generación perversa». En medio del acoso y la charlatanería, ponerse del lado del reino vale cualquier precio. Jesús enfatiza aún más en sus interacciones con los demás las consecuencias de la entrada de una persona en el reino celestial para las relaciones familiares y el matrimonio, el perdón mutuo, las posesiones, y para las personas marginadas de la sociedad (por ejemplo, Mt 12:46–50; 19:1–30). La naturaleza del imperio celestial determina la base del juicio escatológico (Mt 7:21; 25:31–46; cf. Mt 13:24–30, 37–43, 47–50). Sin hacer un llamamiento a asaltar el Imperio Romano o a reclutar personas para una insurgencia contra el imperio, a través de su propio ejemplo y en su enseñanza Jesús ha identificado y autorizado una serie de guiones de vida (patrones de fe y conducta) que desenmascaran y desafían reinos atados a la tierra y determinados por lo que sucede en la tierra, como el de *Roma.

Finalmente, Jesús entra en *Jerusalén como rey de Israel (Mt 21:5). Aquí el choque de reinos alcanza su punto culminante a medida que el camino de Jesús (el reino celestial de Dios que se ha acercado) y los caminos de los reinos de este mundo (representados por la élite del templo y el gobernador romano) se enfrentan cara a cara (cf., por ejemplo, Mt 26:47–56, 64). Allí es ejecutado, irónicamente, como un pretendiente al trono (Mt 27:11, 28–29, 37, 42). La resurrección de Jesús de entre los muertos señala la reivindicación divina de Jesús; él es el que dio a conocer y encarnó de verdad el reino del Padre. En la escena final del Evangelio nos encontramos con que en Jesús se tiende un puente que permite cruzar la distancia que existe entre el *cielo y la

tierra (Mt 28:18).

2.3. Las llaves del reino. Como caso único entre los Evangelios, en Mateo aparece un dicho sobre el reino que presenta una pregunta acerca de la relación entre el reino de los cielos y la iglesia: «Y yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi iglesia; y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16:18–19). Ya que Mateo es el único evangelista que utiliza el término *«iglesia» (*ekklēsia*), no es de extrañar que esta cuestión se plantee abiertamente tan solo en su Evangelio. Aquí Jesús describe el reino como una ciudad a la que uno entra a través de las puertas, y cita el hecho de empuñar las llaves como el medio a través del cual Pedro desarrollaría la función de roca sobre la que se construye la iglesia y por la que la gente sería liberada de las garras del inframundo (es decir, de la muerte [*hadēs*, «el lugar de los muertos»]). ¿Qué podría significar esto? En primer lugar, en el relato de Mateo «entrar» al reino depende de la conformidad de la persona con la alianza con Dios, especialmente hacer la voluntad del Padre, por ejemplo, con respecto a los niños y los pobres (Mt 5:20; 7:21; 18:1–4; 19:23–24). En segundo lugar, la naturaleza del juego de palabras en Mateo 16:18, basado en el sustantivo masculino *petros* («roca») y el sustantivo femenino *petra* («piedra»), hace que sea difícil simplemente equiparar al apóstol Pedro (*petros*) con la *petra* («el lecho de roca») sobre la que se construye la iglesia; a lo que se refiere Jesús es más bien al testimonio apostólico fundamental sobre la identidad de Jesús como «el Mesías, el Hijo del Dios viviente», una revelación procedente del Padre celestial (Mt 16:16–17) (para más detalles, véase Hannan, 141–45; Caragounis 1990). Las llaves del reino celestial se identifican, pues, con el mensaje apostólico, que apunta hacia la comisión que Pedro y los demás reciben de Jesús de hacer discípulos a todas las naciones (Mt 28:18–20; los otros comparten esta función, véase Mt 18:18). Así pues, para Mateo la iglesia es el remanente fiel de aquellos que ahora han entrado en la esfera del gobierno celestial de Dios a través de vidas convertidas y que después siguen llevando a cabo la misión de Jesús de desvelar, de palabra y obra, el carácter del reino al confesarlo como *Cristo e *Hijo de Dios.

3. El reino de Dios en Marcos.

3.1. Consideraciones lingüísticas. El término «reino» (*basileia*) aparece veinte veces en el Evangelio de Marcos: catorce veces en la expresión «reino de Dios» (*basileia tou theou* [Mc 1:15; 4:11, 26, 30; 9:1, 47; 10:14, 15, 23, 24, 25; 12:34; 14:25; 15:43]), una vez refiriéndose «al reino de nuestro padre David» (Mc 11:10), y cinco a otros reinos (Mc 3:24 [2x]; 6:23; 13:8 [2x]). El término «rey» (*basileus*) se usa en doce ocasiones: cinco con relación a *Herodes (Mc 6:14–29), una aludiendo a los «gobernantes y reyes» ante los cuales deberán testificar los seguidores de Jesús (Mc 13:9) y seis en el relato marcano de la pasión, donde «rey de los judíos/de Israel» (Mc 15:2, 9, 12, 18, 26, 32) aparece junto a «Cristo/Mesías» (Mc 14:61; 15:32) en una presentación irónica de la razón por la cual Jesús es condenado a morir.

3.2. Reino y cristología. El escenario está preparado, tanto para el Evangelio en su conjunto como para la interpretación que hace Marcos del reino de Dios, en Marcos 1:15a: «El tiempo [*kairos*] se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado». En una paráfrasis sorprendente, D. Wenham capta el significado de este resumen: «La anhelada revolución ya está en marcha» (Wenham 1989, 22). Con esta intrigante imagen Wenham llama la atención sobre las expectativas proféticas del AT de *paz y *justicia, la restauración de un pueblo y de un mundo fuera de sintonía con su Dios y el reinado de Dios sobre toda la tierra. Para Marcos, el advenimiento de Jesús se sincroniza con el acercamiento del reino, de modo que Jesús da a conocer de manera decisiva la presencia y el carácter de la majestad de Dios; y el llamamiento a creer y arrepentirse (Mc 1:15b) es una llamada, por así decirlo, «a unirse a la revolución».

Marcos ha estructurado el prólogo de su Evangelio haciendo una doble referencia a la «buena noticia»: la «buena noticia de Jesucristo, Hijo de Dios», que se basa en la Escritura (Mc 1:1–3; cf. Ex 23:20; Is 40:3; Mal 3:1), y «la buena noticia de Dios», que es proclamada por Jesús (Mc 1:14–15). A medida que el evangelista llama especialmente la atención a Isaías y, de hecho, construye su prefacio con ecos repetidos de Isaías 40–66, se sobreentiende que su comprensión del reino de Dios se basa en el retrato isaiano de la restauración divina de Israel del *exilio, el nuevo éxodo, la revelación escatológica del reino de Dios (por

ejemplo, Is 40:1–9; 53:7) (véase Watts). Esto significa, en primer lugar, que la venida de Jesús marca el nuevo éxodo; segundo, que los tiempos han cambiado, de modo que la estructura del cosmos ahora debe medirse a través de un nuevo prisma; tercero, que la totalidad de lo que sigue en el Evangelio de Marcos desarrolla el anuncio de Jesús sobre el reino de Dios.

La sincronía de la entrada de Jesús en escena y la revelación decisiva del reino de Dios (Mc 1:9–15) se corresponde con una sincronía posterior en el Evangelio de Marcos. Las palabras de aquellos que preceden la marcha de Jesús en Jerusalén (véase ENTRADA TRIUNFAL) se presentan en paralelo:

¡Hosanna!

¡Bendito es el que viene [*ho erchomenos*] en el nombre del Señor!

¡Bendito el reino de nuestro padre David que viene [*hē erchomenē*]!

¡Hosanna en las alturas! (Mc 11:9–10)

El doble uso del participio presente del verbo «venir» (*erchomai*) asegura que la venida de Jesús significa la venida del reino de David, con lo que se identifica a Jesús con la dinastía davídica (véase HIJO DE DAVID) y, al mismo tiempo, con restauración de Israel en los últimos tiempos.

Los intereses cristológicos de la teología del reino de Marcos se acentúan todavía más gracias a la observación de que Jesús es la única persona dentro del relato marcano que emplea la frase «reino de Dios». Nadie más, ni siquiera sus discípulos, usa esta frase, a pesar de que por lo demás participan en una misión inspirada en la suya (Mc 6:7, 12–13). Al transmitir su historia, el propio evangelista usa la frase una sola vez: José de Arimatea esperaba el reino de Dios (Mc 15:43). Reconocemos, por tanto, que otros pueden esperar el reino de Dios, y aún otros pueden recibir autoridad para sanar, echar fuera demonios y llamar al arrepentimiento a la luz del reino ahora revelado en la persona y misión de Jesús, pero solamente Jesús es el que acerca el reino.

De ello se desprende que solo Jesús demuestra la naturaleza del reino. Por consiguiente, la llegada del reino implica un asalto a Satanás y sus secuaces (Mc 1:12–13, 21–27; 3:22–30), exige un vuelco de las normas relativas a la honra y el estatus (Mc 10:13–16), y prioriza el *amor a Dios y el amor al prójimo (Mc 12:28–34). En consecuencia, la «revolución» de Marcos no se puede identificar con ningún movimiento

o programa humana; más bien, es una inversión de los valores convencionales realizada a través de la irrupción de las convenciones, valores y normas del imperio de Dios, que, todo hay que decirlo, socava todos los sistemas originados y guiados por el ser humano.

Por otra parte, Jesús expone la respuesta humana apropiada a la inauguración del reino de Dios. Los seres humanos deben confiar en que, de hecho, el reino de Dios ha llegado; y, confiando, deben arrepentirse (Mc 1:15). Confiar puede ser un asunto complicado, ya que es posible que el reino no sea evidente para quien no tenga ojos y oídos entrenados (véase Mc 4:9, 11, 23, 30–32). Es significativo, entonces, que en el monte de la transfiguración Jesús ofrezca a tres de sus discípulos una experiencia visionaria del reino de Dios «venido con poder» (Mc 9:1, 2–9). ¿Qué forma adoptan la fe y el arrepentimiento? El llamamiento de los primeros discípulos en Marcos 1:16–20 (el primer acto de Jesús, propiamente dicho, en el relato del Evangelio) demuestra cuál es la respuesta adecuada: dejar a un lado la propia vida de uno (cf. Mc 8:34), los medios de subsistencia, incluso las obligaciones familiares, para seguir a Jesús y participar en su misión. No obstante, incluso respuestas adecuadas como estas no acercan más el reino, ni ayudan a construir el reino o a hacerlo avanzar. El reino crece independientemente de las contribuciones humanas (Mc 4:26–29 [nótese Mc 4:28: *automatos*, «por sí mismo»]); incluso captar el mensaje del reino y entrar en él son algo imposible aparte de la iniciativa divina (Mc 4:11; 10:23–27).

La importancia de la presentación cristológicamente fundada que hace Marcos del reino de Dios pasa al primer plano en más de un modo en la imagen del relato de la *pasión de Jesús como Cristo, un rey (Mc 14:61; 15:2, 9, 12, 18, 26, 32). Jesús recibe estos títulos de sus rivales, pero al nombrarlo así actúan con una ironía que seguro que no pasó por alto la audiencia de Marcos. Los responsables de la sentencia de muerte de Jesús se burlan de él como rey y Cristo, pero los lectores de Marcos reconocen en su sarcasmo la verdad, la verdad comunicada por el propio evangelista (Mc 1:1) y por la voz divina en el *bautismo y la *transfiguración de Jesús (Mc 1:9–11; 9:7), y, por último, reconocida por un centurión romano (Mc 15:39). El sufrimiento y la *muerte de Jesús significan pues la verdadera naturaleza radical de esta revolución, ya que la pasión de Jesús define la poderosa venida de Dios para restaurar y gobernar teniendo como puntos de referencia el servicio sacrificado, el

sufrimiento y la muerte (cf. Mc 10:35–45) (véase Matera).

4. El reino de Dios en Lucas.

4.1. Consideraciones lingüísticas. Aunque Mateo usa el lenguaje del reino con más frecuencia que Lucas, este último se basa en un vocabulario más amplio. El término «reino» (*basileia*) aparece cuarenta y seis veces en el Evangelio de Lucas (más 8x en Hch, donde se identifica generalmente con Jesús [Ziccardi]): treinta y dos veces en la frase «reino de Dios» (*basileia tou theou* [Lc 4:43; 6:20; 7:28; 8:1, 10; 9:2, 11, 27, 60, 62; 10:9, 11; 11:20; 13:18, 20, 28, 29; 14:15; 16:16; 17:20 [2x], 21; 18:16, 17, 24, 25, 29; 19:11; 21:31; 22:16, 18; 23:51; más 6x en Hch]), cuatro veces explícitamente como referencia al reino de Jesús (Lc 1:33; 22:29, 30; 23:42) y dos veces de manera implícita (Lc 19:12, 15 [una presentación parabólica de la majestad de Jesús]), dos en relación al reino del Padre (Lc 11:2; 12:31), una sin modificador («el reino» [Lc 12:32; más 2x en Hch]), y cinco en alusión a otros reinos (Lc 4:5; 11:17, 18; 21:10 [2x]). Además, Lucas usa los términos «rey» (basileus) en once ocasiones (más 20x Hch), «reina» (*basilissa*) en una (Lc 11:31; además 1x en Hch), «actuar como un rey» (*basileuō*) tres veces (Lc 1:33; 19:14, 27), y «real» (*basileios*) una vez (Lc 7:25, en referencia a un «palacio real»). También puede que uno quiera considerar el uso que hace Lucas de términos como «gobernante» (*dynastēs*, *archōn*), ya sea solo, en frases (por ejemplo, *archon tōn Pharisaiōn*, «príncipe de los fariseos») o en palabras compuestas (por ejemplo, *archisynagōgos*, «dirigente de la sinagoga «; *architelōnēs* «jefe de los recaudadores de impuestos»), ya que estos a menudo aparecen en contextos que hacen hincapié en diferentes convenciones para el ejercicio del poder.

4.2. La política del reino de Dios. Dada la variedad de vocabulario afín que utiliza Lucas, está claro que tiene interés en la «política», es decir, la naturaleza, distribución y ejercicio del poder, todos lo cual son cuestiones profundamente teológicas para Lucas. ¿Cuál es la política del reino de Dios?

Lucas puede resumir el mensaje de Jesús referente al reino de Dios (Lc 8:1; 9:11; cf. Hch 1:3), pero no es así como presenta el ministerio público de Jesús. Es bien entrada la fase de su ministerio en Galilea cuando Jesús explica a la gente: «Es necesario que también a otras ciudades anuncie el evangelio del reino de Dios; porque para esto he

sido enviado» (Lc 4:43). Así pues, este texto nos permite analizar retrospectivamente lo que se suponía la frase «reino de Dios».

En primer lugar, la frase «traer o anunciar la buena nueva» (*euangelizomai*) recuerda al anuncio del ángel del nacimiento de Jesús (donde también usa el término *euangelizomai*), en el que nombra a Jesús como «Cristo el Señor» y lo relaciona con la dinastía davídica (Lc 2:10–11). Esto a su vez recuerda el anuncio de Gabriel a María sobre Jesús: él sería el Hijo de Dios, ocuparía el trono de David, reinaría sobre la casa de Jacob y gobernaría su reino para siempre (Lc 1:32–33). Por otra parte, «anunciar la buena nueva» inserta la proclamación del reino de Jesús en la declaración programática de su misión, tomada de las palabras de Isaías, que interpreta en relación con las historias de *Elías y Eliseo (Lc 4:16 30; véase Is 58:6; 61:1–2). Las «buenas nuevas del reino de Dios» están, pues, (1) vinculadas específicamente a la majestad y misión real de Jesús, (2) fundamentadas en la promesa de Isaías respecto a la restauración de Israel en los últimos tiempos («cumplido hoy, en vuestra presencia» [Lc 4:21]), (3) interesadas, sobre todo, en la «liberación», una metáfora del final del exilio de Israel, así como un anticipo de los ministerios de sanidades y exorcismos de Jesús y de su mensaje sobre la fe y la riqueza, y (4) orientada hacia los marginados (los pobres, los ciegos, los esclavizados [Lc 4:18–19], incluidas las mujeres, las viudas, los leprosos y los gentiles [Lc 4:25–27]). En segundo lugar, las palabras de Jesús en Lucas 4:43, «también a otras ciudades», llama la atención sobre lo que Jesús ya ha estado haciendo en ciudad actual, Cafarnaúm: enseñando, echando fuera demonios, sanando (Lc 4:17–41; cf. Lc 4:23). Esto, al parecer, es el tipo de actividad a través de la cual el reino de Dios se realiza como buena noticia. Y en tercer lugar, esta primera aparición en labios de Jesús de la frase «reino de Dios» contrasta enormemente con los reinos terrenales que el diablo le había mostrado a Jesús y sobre los cuales reclamaba autoridad (Lc 4:5–8). Esto subraya nuevamente en más de una manera que el anuncio de Jesús de la buena nueva se llevaría a cabo en el campo de la oposición, incluida la batalla con las fuerzas cósmicas y las instituciones terrenales alineadas contra el reino de Dios. Por lo tanto, este «reino» es «de Dios» en un doble sentido: se origina en Dios (que se lo da a Jesús [Lc 1:32–33; Lc 12:32; 22:29–30]), y toma su carácter de Dios (subrayando la importancia de la elección de adorar al diablo o a Dios [Lc 4:5–8]).

Con la ayuda de un objetivo gran angular, vemos de forma más general que el reino de Dios en el Evangelio de Lucas es la presencia del poder divino para liberar a las personas de la esclavitud diabólica. Esto adopta la forma de sanar a la gente de sus enfermedades (por ejemplo, Lc 4:39; 9:2, 11; 10:8–9; cf. Hch 10:38: «sanando a todos los oprimidos por el diablo»); obsérvese, por ejemplo, cómo el hecho de que Jesús libere a la mujer encorvada desde los dieciocho años de la opresión satánica conduce inmediatamente a la pregunta (Lc 13:10–18) «¿A qué se parece el reino de Dios?». También adopta la forma de liberar a los endemoniados, algo que deja especialmente claro la respuesta de Jesús a la acusación de que está aliado con el príncipe de los demonios: «Si yo expulso los demonios por el dedo de Dios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11:20). El poder de Dios se centra en la liberación de los cautivos de Satanás, y este poder se ejecuta en el ministerio de Jesús.

Las palabras de Jesús «el reino de Dios ha venido a vosotros» identifican su persona y misión como la manifestación exterior del reino de Dios en el presente (véase Carroll, 76–87; Wolter; Woods). Esto no es simplemente porque Jesús sea el instrumento de Dios, sino porque Jesús es en sí mismo rey, o mejor, corregente con Dios. Esto se hace patente en Hechos 2:22–36, donde la *ascensión de Jesús (Lc 24:50–51; Hch 1:9–11) se interpreta como su entronización, pero que Dios haga a Jesús Señor y Cristo en su exaltación no significa que Dios hizo que Jesús fuera lo que no era ya, como dejan claro los relatos del nacimiento y la transfiguración (Lc 1:31–35; 2:11; 9:28–36). Antes bien, la exaltación divina de Jesús es el último medio por el cual las ideas erróneas sobre la identidad y la naturaleza de Jesús pueden ser revocadas.

La presente identificación del reino de Dios con la misión y la persona de Jesús también puede verse en Lucas 17:20–21, donde Jesús responde a la pregunta de los fariseos sobre el momento del reino de Dios: «porque he aquí el reino de Dios está entre [*entos*] vosotros». Aunque la preposición *entos* podría traducirse como «dentro», el hecho de que Jesús está respondiendo aquí a sus adversarios (que manifiestamente no son agentes del reino de Dios), que en ninguna otra parte de Lucas-Hechos se presenta el reino como una realidad interior subjetiva, y que por lo demás Lucas relacione el reino de Dios con la persona de Jesús nos lleva a leer la respuesta de Jesús como una

acusación de los fariseos: el reino de Dios ya está entre vosotros, ¡y vosotros no lo habéis reconocido! Esto no significa, sin embargo, que Lucas no tenga interés en la revelación del reino de Dios en los últimos tiempos, como dejan patente textos como Lucas 21:31; 22:16, 18. De hecho, A. Prieur ha argumentado que para Lucas es mejor no vincular la revelación del reino de Dios con un momento concreto en el tiempo, sino hacer hincapié en su lugar en la necesidad de los ojos de la fe que permiten discernir la presencia del gobierno real de Dios.

El intercambio entre los que acusan a Jesús de ser un agente de Belcebú representa la misión de Jesús como un choque de reinos (Lc 11:15, 17–23). Esto recuerda la yuxtaposición de Lucas de los reinos del mundo, bajo la autoridad del diablo, con la majestad de Jesús (Lc 1:33; 4:5, 43) y anticipa la caracterización lucana de la serie de acontecimientos que van desde el arresto de Jesús hasta su ejecución como una manifestación del «poder de las tinieblas» (Lc 22:53; Lc 23:44; Hch 26:18). La élite del templo y la propia Roma están así implicados en la esfera de influencia de Satanás, y esto significa que su burla de Jesús como profeta (Lc 22:63–65); la acusación de Jesús como falso profeta, aspirante a Mesías y pretendiente al trono (Lc 23:1–5, 14; cf. Dt 13); la manera de ridiculizar a Jesús como «el Mesías de Dios» (Lc 23:35) y la irónica ejecución de Jesús como «Rey de los judíos» (Lc 23:37) representan nada menos que el clímax de este conflicto, el reino de Dios frente al reino del diablo. Lo que Lucas ya dejó claro en las predicciones de Jesús de su muerte y resurrección (Lc 9:22; 18:31–33) y demostró prolépticamente en el monte de la transfiguración de Jesús (Lc 9:27, 28–36), lo reconoce ahora un criminal crucificado junto a Jesús: el sufrimiento y la muerte de Jesús no señalan el triunfo de Satanás, sino que son la senda que Jesús toma en su camino a la vindicación y la gloria. Por lo tanto, este criminal anónimo puede pedirle a alguien que, como él, está sufriendo una muerte innoble en una cruz romana: «Jesús, acuérdate de mí cuando vengas en tu reino» (Lc 23:42).

El propio viaje de Jesús a través de la humillación a la gloria personifica la naturaleza volteada del reino de Dios en Lucas, con su énfasis generalizado en la inversión. Como dice *María de Dios ante el anuncio angelical de que ella dará a luz a Jesús, «Quitó de los tronos a los poderosos, y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes, y a los ricos envió vacíos» (Lc 1:52–53). Del mismo modo, el

reino de Dios pertenece a los pobres (Lc 6:20) y a los *niños pequeños (Lc 18:16). El deseo que uno tiene por el reino sobrepasa todas las querencias y preocupaciones; además, el don del reino que da el Padre hace posible la amistad con los pobres (Lc 12:31–34) (véase RICOS Y POBRES). De hecho, las demandas económicas del reino son tales que es difícil que los ricos entren en el reino de Dios (Lc 18:24–25) (véase Moxnes).

Por último, la política del reino es evidente en el Evangelio de Lucas en las escenas de comidas (véase COMUNIÓN DE MESA). El reino escatológico se concibe como un gran banquete (Lc 13:23–30; 14:15; cf. Is 25:6–9), y, en una serie de escenas en Lucas 13–16, el relato de Lucas vuelve las tornas con respecto a la preocupación que cabe tener. La pregunta no es «¿Voy a tener un asiento en la mesa?» sino más bien «¿A quién puedo invitar para que comparta las comida?» Esto es, «¿A quién le muestro hospitalidad?» Lo que Lucas trata de decir es que el gozo celestial por haber encontrado lo que estaba perdido (Lc 15:7, 10) y la inclusión, también, de los gentiles en la fiesta de los últimos tiempos (Lc 13:29) debería moldear el carácter de la vida presente. Por lo tanto, Jesús tiene comunión de mesa con publicanos y pecadores (Lc 15) y exhorta a los fariseos a que pongan a un lado su convencional preocupación por el estatus y las invitaciones recíprocas y en su lugar den la bienvenida a sus comidas y cenas a los pobres, los lisiados y los ciegos (Lc 14:1–24). Hacerlo así es incluir en el círculo íntimo de personas con las que se comparte la mesa a la personas mismas a las que va dirigida la propia misión de Jesús (cf. Lc 4:18–19; 7:21–22); de hecho, hacerlo así no es más que poner en práctica las palabras de Moisés y los profetas (Lc 16:19–31).

Jesús mismo no dirige una ofensiva directa contra la Roma imperial ni despliega pancartas pidiendo la dimisión de los dirigentes de Jerusalén, pero esto no lo convierte en apolítico. La elección binaria que a veces se presenta -el derrocamiento gubernamental o la indiferencia política- debe ser resistido, igual que es erróneo creer ver la segregación moderna de la religión y la política en un escrito del siglo I como el Evangelio de Lucas. La profunda crítica teológica que hace Lucas de la Roma imperial es un hecho, y es a partir de esta suposición que siguen las preguntas importantes. Si se abandonan las formas romanas de posesión, distribución y ejercicio del poder, ¿qué política hay que

abrazar en su lugar? La persona, misión y mensaje de Jesús revelan la política del reino, una política que se niega a entrar en el juego político en los términos establecidos por Roma y que en su lugar establece una serie de compromisos y prácticas que tienen sentido bajo el encabezamiento general de «buenas nuevas a los pobres».

5. El reino de Dios en Juan.

5.1. Consideraciones lingüísticas. El término «reino» (*basileia*) aparece seis veces en el Evangelio de Juan: dos veces en la frase «reino de Dios» (*basileia tou theou* [Jn 3:3, 5]) y tres en las referencias de Jesús a «mi reino» (Jn 18:36 [3x]). El término «rey» (*basileus*) aparece dieciséis veces: catorce ocasiones en referencias a Jesús (Jn 1:49; 6:15; 12:13, 15; 18:33, 37 [2x], 39, 19:3, 14, 15, 19, 21 [2x]), y dos al gobierno imperial romano (Jn 19:12, 15). El término «real» (*basilikos*) se usa dos veces, en ambos casos para referirse a un «funcionario real» en Capernaum (Jn 4:46, 49). Como han demostrado C. Koester y W. Carter, puede que otros términos resulten relevantes, ya que la presentación que hace Juan de Jesús como «Salvador», *«Señor» y «Dios» se parece a los retratos literarios y epigráficos de emperadores romanos desde Augusto a Adriano.

5.2. Jesús, el Rey soberano. La primera persona que identifica a Jesús como rey es Natanael, quien interpreta el estatus de Jesús como Hijo de Dios (cf. Jn 1:32–34), con la aclamación «Tú eres el Rey de Israel» (Jn 1:49). Así Natanael concibe a Jesús en términos que toma prestados de los Salmos (por ejemplo, Sal 2:6–7; 89:26–27), pero de una manera que tiene profundas ramificaciones de largo dentro del mundo de Juan. Después de todo, los opositores judíos de Jesús reconocen que solo puede haber un rey. Por lo tanto, cualquiera que pretenda ser un rey se opone al emperador romano (Jn 19:12), que es el rey, incluso aunque pueda ejercer su autoridad de instaurar reyes subordinados bajo él. Rechazando la majestad de Jesús, los principales sacerdotes llegan a confesar: «No tenemos más rey que César» (Jn 19:15). Esto contradice la declaración de Natanael, algo que todavía se vuelve más interesante debido a la forma en que Jesús describe a Natanael: un verdadero israelita, alguien puro en quien no hay engaño (Jn 1:47). Al parecer, los verdaderos israelitas reconocen quién es en realidad su rey. Con la perspectiva que da el tiempo, los discípulos llegarían a concebir a Jesús

como rey de Israel, el cumplimiento de Zacarías 9:9 (Jn 12:13–16).

A la luz de este desarrollo más general de la majestad de Jesús, las referencias de este al reino de Dios en Juan 3:3, 5 se aclaran más. Jesús le explica a Nicodemo: «Nadie puede ver el reino de Dios si no nace de lo alto», y luego observa, «Nadie puede entrar en el reino de Dios si no nace del agua y del Espíritu». Usando el verbo «ver» (*horaō*), Jesús hace una afirmación epistemológica: nadie puede entender el reino de Dios a menos que por la fe conozca a Dios como Padre (es decir, a menos que sean «nacidos de Dios» [véase Jn 1:12–13]). Ya que al «reino de Dios» también se le conoce como el reino de Jesús en el Evangelio de Juan, esta afirmación cuenta con un corolario: aparte de la fe, nadie puede reconocer a Jesús como rey, ni puede comprender la naturaleza de su majestad. A medida que se desarrolla el intercambio entre Nicodemo y Jesús, «ver el reino» se emplea no solo equivalente de «entrar en el reino», sino también de la vida eterna (Jn 3:15–16) y de recibir la *salvación (Jn 3:17). De aquí en adelante, las referencias a *«vida» o «vida eterna» en el Evangelio de Juan sustituirán al lenguaje sobre el reino de Dios.

En su *juicio ante Pilato, Jesús no rechaza el título de «Rey de los judíos», pero sí lo interpreta: «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18:36). La frase «de este mundo» significa, en primer lugar, que la majestad de Jesús no tiene su origen en este mundo (al igual que él mismo no es «de este mundo» [cf. Jn 3:13; 6:33, 41, 50, 51, 58; 8:23; 13:3; 17:14]). En otras palabras, Jesús no ha sido instaurado rey de un reino por Roma, por ejemplo, o presentado como gobernante por los líderes de Jerusalén. Su reino es el reino de Dios. Esta frase significa, en segundo lugar, que el reino de Jesús deriva su naturaleza de Dios, con cuyos propósitos Jesús está alineado. De no ser así, ¿acaso su «oficiales» (*hoi hypēretai*) no «tomarían las armas» (*agōnizomai*) en su nombre (Jn 18:36)? De hecho, él tiene discípulos en lugar de oficiales, y en su arresto Jesús negocia su liberación y rechaza los intentos de Pedro de ofrecer resistencia a la patrulla que ha salido a arrestarle (Jn 18:8–11).

Solo aquellos que tienen ojos de fe son capaces de comprender que Jesús es rey y de ser partícipes de su reino. Aquellos que lo hacen así también reconocen que su actividad salvadora está en tensión con el orden social romano. De hecho, es precisamente en calidad de pretendiente real que Jesús es rechazado por los judíos que se oponen a

él y es finalmente ejecutado (Jn 19:3, 14, 15, 19, 21). Sin embargo, en una ironía final que subraya la distancia que existe entre la Roma imperial y el reino de Jesús, la crucifixión de Jesús es una muerte honorable que trae vida (Jn 3:14–15; 8:28–29; 12:32).

Véase también APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA; CRISTOLOGÍA; DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; ESCATOLOGÍA; ÉTICA DE JESÚS; EXILIO Y RESTAURACIÓN; EVANGELIO: BUENAS NOTICIAS; JUSTICIA, RECTITUD; PARÁBOLAS; MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS; SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA; INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS EVANGELIOS; ENTRADA TRIUNFAL.

BIBLIOGRAFÍA. **Y.-S. Ahn,** *The Reign of God and Rome in Luke's Passion Narrative: An East Asian Global Perspective* (BIS 80; Leiden: E. J. Brill, 2006); **D. C. Allison Jr.,** *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1985); **A. M. Ambrozic,** *The Hidden Kingdom: A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel* (CBQMS 2; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1972); **E. Bammel y C. F. D. Moule,** eds. *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); **G. R. Beasley-Murray,** *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); **M. A. Beavis,** *Jesus and Utopia: Looking for the Kingdom of God in the Roman World* (Mineápolis: Fortress, 2006); **S. G. F. Brandon,** *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (Manchester: Manchester University Press, 1967); **C. Bryan,** *Render to Caesar: Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower* (Oxford: Oxford University Press, 2005); **O. Campanovo,** *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984); **C. C. Caragounis,** «Kingdom of God, Son of Man and Jesus' Self-Understanding», *TynBul* 40 (1989) 3–23, 223–38; ídem, *Peter and the Rock* (BZNW 58; Berlín: de Gruyter, 1990); **J. T. Carroll,** *Response to the End of History: Eschatology and Situation in Luke-Acts* (SBLDS 92; Atlanta: Scholars Press, 1988); **W. Carter,** *John and Empire: Initial Explorations* (Nueva York: T & T Clark, 2008); **B. D. Chilton,** *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom* (SNTU B1; Freistadt: Plöchl, 1979); ídem, ed., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (IRT 5; Filadelfia: Fortress, 1984); ídem, *Pure Kingdom: Jesus' Vision of God*

(SHJ; Grand Rapids: Eerdmans, 1996); **B. D. Chilton y J. I. H. McDonald,** *Jesus and the Ethics of the Kingdom* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987); **J. J. Collins,** «The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha», en *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, ed. W. Willis (Peabody, MA: Hendrickson, 1987) 81–95; **G. Dalman,** *The Words of Jesus Considered in Light of Post-biblical Jewish Writings and the Aramaic Language*, trad. D. M. Kay (Edimburgo: T & T Clark, 1902); **M. de Certeau,** *The Practice of Everyday Life*, trad. S. Rendell (Berkeley: University of California Press, 1984); **C. H. Dodd,** *The Parables of the Kingdom* (ed. rev.; Londres: Collins, 1961); **R. T. France,** *Divine Government: God's Kingship in the Gospel of Mark* (Londres: SPCK, 1990); **J. Goldingay,** *Old Testament Theology*, 1: *Israel's Gospel* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003); **M. Hannan,** *The Nature and Demands of God's Sovereign Rule in the Gospel of Matthew* (LNTS 308; Londres: T & T Clark, 2006); **R. A. Harrisville,** «In Search of the Meaning of "The Reign of God"», *Int* 47 (1993) 140–51; **M. Hengel y A. M. Schwemer,** eds. *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 1/55; Tubinga: Mohr Siebeck, 1991); **R. A. Horsley,** *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Mineápolis: Fortress, 2003); **J. Jeremias,** *The Parables of Jesus*, trad. S. H. Hooke (3ª ed.; Londres: SCM, 1972) -existe edición castellana: Las parábolas de Jesús (Estella: Verbo Divino, 1974); **W. H. Kelber,** *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time* (Filadelfia: Fortress, 1974); **C. Koester,** «"The Savior of the World" (John 4:42)», *JBL* 109 (1990) 665–90; **W. G. Kümmel,** *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus*, trad. D. M. Barton (2ª ed.; SBT 23; Londres: SCM, 1961); **G. E. Ladd,** *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); **G. Lundström,** «The Kingdom of Heaven According to the First Gospel», *NTS* 27 (1981) 211–32; **E. S. Malbon,** «Markan Narrative Christology and the Kingdom of God», en *Literary Encounters with the Reign of God*, ed. S. H. Ringe y H. C. P. Kim (Nueva York: T & T Clark, 2004) 177–93; **F. J. Matera,** *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15* (SBLDS 66; Chico, CA: Scholars Press, 1982); **J. L. Mays,** «The Language of the Reign of God», en*t* 47 (1993) 117–26; **H. Moxnes,** *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (OBT 23; Filadelfia: Fortress, 1988); **J. C. O'Neill,** «The Kingdom of God»,

NovT 35 (1993) 130–41; **M. Pamment,** «The Kingdom of Heaven According to the First Gospel», *NTS* 27 (1981) 211–32; **J. T. Pennington,** *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009); **N. Perrin,** *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Londres: SCM, 1963); ídem, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Filadelfia: Fortress, 1976); **S. M. Pigott,** «The Kingdom of the Warrior God: The Old Testament and the Kingdom of Yahweh», *SwJT* 40 (1998) 5–20; **A. Prieur,** *Die Verkündigung der Gottesherrschaft: Exegetische Studien zum lukanischen Verständnis von* βασιλεία τοῦ θεοῦ (WUNT 2/89; Tubinga: Mohr Siebeck, 1996); **H. Ridderbos,** *The Coming of the Kingdom*, ed. R. O. Zorn (Filadelfia: Presbyterian & Reformed, 1962); **R. D. Rowe,** *God's Kingdom and God's Son: The Background in Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms* (AGJU 50; Leiden: E. J. Brill, 2002); **R. Schnackenburg,** *God's Rule and Kingdom*, trad. J. Murray (ed. rev.; Nueva York: Herder & Herder, 1968); **A. Schweitzer,** *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*, trad. F. C. Burkitt (Londres: A & C Black, 1910 [1906]) -existe edición castellana: Investigación sobre la vida de Jesús (Valencia: EDICEP, 1990); **J. C. Scott,** *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985); ídem, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990); **M. J. Selman,** «The Kingdom of God in the Old Testament», *TynB* 40 (1989) 161–83; **B. D. Smith,** *Jesus' Twofold Teaching About the Kingdom of God* (NTM 24; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009); **R. E. Watts,** *Isaiah's New Exodus and Mark* (WUNT 2/88; Tubinga: Mohr Siebeck, 1997); **J. Weiss,** *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*, trad. y ed. R. H. Hiers y D. L. Holland (Filadelfia: Fortress, 1971 [1892]); **D. Wenham,** *The Parables of Jesus* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1989); **W. Willis,** ed., *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation* (Peabody, MA: Hendrickson, 1987); **M. Wolter,** «"Reich Gottes" bei Lukas», *NTS* 41 (1995) 541–63; **E. J. Woods,** *The «Finger of God» and Pneumatology in Luke-Acts* (JSNTSup 205; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (COQG 2; Mineápolis: Fortress, 1996); **C. A. Ziccardi,** *The Relationship of Jesus and the Kingdom of God According to Luke-Acts* (TGT 165; Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2008).

J. B. Green

RELATO DE LA PASIÓN

El relato de la pasión es la dramática historia que presenta e interpreta los eventos del sufrimiento y la *muerte de Jesús. En los Evangelios sinópticos, el relato del complot judío para atentar contra la vida de Jesús durante la fiesta de los Panes sin levadura se suele considerar como el punto de inicio del relato de la pasión, mientras que el final está marcado por el *entierro de Jesús. Así pues, el relato de la pasión en los Evangelios sinópticos se encuentra en Mateo 26–27; Marcos 14–15; Lucas 22–23. Los parámetros del relato joánico son más difíciles de determinar, ya que el material que aparece en el relato sinóptico de la pasión está esparcido a lo largo de Juan 10–19. Los restos de la obra apócrifa *Evangelio de Pedro* (ca. 125 A. D.) que han llegado hasta nosotros contienen una narración de la pasión y resurrección de Jesús, comenzando con la historia de Jesús ante Pilato (véase PONCIO PILATO). Según la postura más extendida y antigua, la historia del sufrimiento y la muerte de Jesús fue la primera en ser puesta por escrito entre las tradiciones evangélicas en desarrollo.

1. Formación del relato de la pasión
2. 2.Papel del Antiguo Testamento en el relato de la pasión
3. Género del relato de la pasión

1. Formación del relato de la pasión.

Se ha debatido mucho sobre los orígenes del relato de la pasión (véase Brown, 1:46–93; 2:1492–1524; Carroll y Green, 17–19; Green, 9–14). A principios del siglo XX los críticos de las formas se fijaron en la relativa autosuficiencia y coherencia del relato de la pasión, en su cohesión cronológica y topográfica y la correspondencia fundamental de la secuencia narrativa entre los relatos de los cuatro Evangelios (todo ello fácilmente detectable en una concordia o sinopsis de los Evangelios [véase CRÍTICA DE LAS FORMAS]). Vieron que, a diferencia de otras partes de los Evangelios, esta sección no podía disolverse fácilmente entre sus distintos componentes. Basándose en esta observación insistieron en la existencia de una historia conectada de la pasión de Jesús mucho antes de la composición de los Evangelios. A partir de este consenso surgieron opiniones muy diversas sobre las fuentes, contenido y propósito de la narración. Una tesis particularmente popular postulaba un proceso de crecimiento evolutivo en múltiples etapas, que había

comenzado con un bosquejo primitivo (como Mc 10:33–34; Hch 13:27–29; o 1 Cor 15:3–5) y se había convertido en un breve relato que comenzaba con el arresto de Jesús. Se creía que otros materiales adicionales se habían añadido a esta historia breve para obtener los relatos ampliados de nuestros cuatro Evangelios. También se han avanzado una serie de teorías sobre varias fuentes.

Sin embargo, comenzando en la década de 1960, se llegó a cuestionar toda esta idea de un relato primitivo de la pasión de Jesús. Se alegaba que unas pocas tradiciones independientes sobre la pasión podrían haber existido desde los tiempos más antiguos, pero que Marcos compuso el primer relato de la pasión de principio a fin. W. Kelber desarrolló esta tesis aún más, sosteniendo que Marcos construyó el primer relato de la pasión basándose en gran medida en textos del AT y reflexionando sobre el AT dentro del contexto de la ejecución de Jesús (véase ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; TIPOLOGÍA). Este postulado básico cuenta con una serie de partidarios, especialmente en Norteamérica.

Esto no quiere decir, no obstante, que el estudio de la formación primitiva del relato de la pasión haya cesado. Desde la década de 1980, particularmente en estudios escritos en alemán, algunas propuestas han retomado esas anteriores observaciones de la crítica de las formas y las han desarrollado con mayor sofisticación. Estos autores, inspirándose en la investigación de la crítica de fuentes y la crítica de la redacción, la investigación de las formas literarias de la antigüedad y las observaciones sobre el enigma de la muerte de Jesús en su entorno, han apoyado con fuerzas renovadas la probabilidad de un relato de la pasión antiguo, escrito y autónomo que podría estar detrás de los relatos de la pasión de Marcos y Juan (e.g., Mohr; Myllykoski; Reinbold). (Muchos especialistas han abandonado la postura anterior de que Lc 22–23 hizo suya una fuente ampliada sobre la pasión, distinta de Mc 14–15 [véase el repaso de Harrington]). Estos estudios han tendido a apartarse más y más de los intentos anteriores de yuxtaponer los intereses teológicos e históricos, reconociendo el hecho inevitable de que el discurso teológico se basa en memorias históricas y relatos de la pasión de Jesús (véase Sommer) (véase HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA). Varios estudios se han centrado en la formación de la historia de la pasión dentro del contexto de la *adoración cristiana primitiva: por ejemplo, la

conmemoración de la muerte de Jesús por los cristianos durante la celebración de la Pascua judía (Trocmé), la celebración habitual de la Cena del Señor (Green) o, de forma más general, las prácticas cúlticas de las comunidades cristianas antiguas (Aitken) (véase ÚLTIMA CENA).

J. D. Crossan también apoya la idea de un relato de la pasión de Jesús primitivo y autónomo. Sin embargo, su punto de partida es la obra apócrifa del *Evangelio de Pedro*, al que considera como la mejor encarnación de este relato primitivo de la pasión (véase EVANGELIOS APÓCRIFOS). Para él, la primera historia de la pasión prácticamente carecía de todo tipo de recuerdo histórico, y se había creado bajo la influencia de la profecía sobre la pasión. Los expertos han replicado cuestionando la interpretación de Crossan acerca de la profecía sobre la pasión (véase el apartado 2.1) y demostrando la dependencia del *Evangelio de Pedro* de uno o más de los Evangelios del NT, en lugar de a la inversa (e.g., Brown, 2:1317–49).

Con la entrada en escena de nuevos métodos literarios dentro de la investigación de los Evangelios (véase CRÍTICA NARRATIVA), en muchos círculos ha quedado eclipsada la cuestión de los orígenes y el desarrollo del relato de la pasión. Esto ha llevado a un saludable énfasis en la interpretación de la teología de los relatos de la pasión dentro de sus respectivos contextos evangélicos generales (así lo hizo ya Senior 1984; 1985; 1989; 1991; también Karris; Van Oyen y Shepherd).

2. Papel del Antiguo Testamento en el relato de la pasión.

2.1. El Antiguo Testamento: ¿agente creativo? Kelber y Crossan son solo dos de las voces que sostienen que la historia de la pasión fue creada, en gran medida o en su totalidad, a partir de textos veterotestamentarios, como una especie de *midrás sobre textos del AT interpretados como profecías de la pasión de Jesús. Según esta tesis, los primeros cristianos no sabían casi nada sobre los eventos del sufrimiento y la muerte de Jesús, así que acudieron al AT en busca de información e inspiración.

Una pregunta inicial que podría plantearse en contra de esta teoría: en el contexto de la hermenéutica en el judaísmo tardío, ¿fue una cuestión rutinaria que los relatos se elaboraran a partir de textos veterotestamentarios? En otras palabras, ¿era habitual el procedimiento que postulan Kelber y Crossan en el entorno interpretativo del judaísmo

del Segundo Templo y el cristianismo primitivo? En realidad, la investigación sobre este asunto apunta a un veredicto negativo (e.g., Moo; cf. Goodacre). De hecho, los estudios sobre el uso del AT en Qumrán (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO), entre los apocalipticistas (véase APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA) y en la historiografía posbíblica indican que la dirección de la influencia iba fundamentalmente del hecho a la Escritura y no al revés. Era más fácil adaptar los textos bíblicos para encajar los eventos que crear eventos para que encajaran en los textos bíblicos.

Aquellos que consideran el relato de la pasión como un midrás de textos selectos del AT deben superar otro obstáculo adicional que presenta la propia narración. En el relato de la pasión abundan las referencias bíblicas, pero no siguen un patrón perceptible, tal como cabría esperar si estuvieran determinadas por uno o varios pasajes del AT. Si bien algunos textos veterotestamentarios vuelven a aparecer en la historia de la pasión (e.g., Sal 22; Is 53), «las alusiones bíblicas en el relato de la pasión prácticamente no tienen una continuidad y pocas veces se remiten al mismo libro dos veces seguidas, mientras que los temas varían de una alusión a la siguiente» (Trocmé, 58).

Es más, deberíamos fijarnos en que no todos los aspectos de la historia de la pasión se pueden explicar apelando al papel creativo del AT. Entre la lista de este tipo de elementos en Marcos podrían incluirse la *unción en Betania (Mc 14:3–9), el canto de un himno después de la Última Cena (Mc 14:26), el incidente de la espada durante el arresto (Mc 14:47), la referencia al fuego en el patio (Mc 14:54), la mención de Simón de Cirene y sus dos hijos (Mc 15:21), el paso de las horas en la cruz (Mc 15:25, 33) y el rasgamiento del velo del templo (Mc 15:38). Es evidente que hubo otros factores más allá de la influencia del AT en la formación del relato de la pasión.

Por último, la evidencia de los propios relatos evangélicos de la pasión apoya la conclusión de que los acontecimientos de la pasión fueron principalmente interpretados por el AT y no creados a partir de él. Por ejemplo, del mismo modo que el Salmo 41:9 explica el problema planteado por Judas Iscariote (cf. Mc 14:18; Jn 13:18), también Zacarías 13:7 justifica la huida de los discípulos (Mt 26:31, 56; Mc 14:27, 50). Por esta razón, algunos han opinado que la cita de Zacarías fue puesta en labios de Jesús por la iglesia primitiva. Sin embargo, aunque esto fuera

así, sigue siendo evidente que el motivo para hacerlo habría sido el deseo de restarle importancia a lo escandaloso de la huida de los discípulos durante el arresto de Jesús. Si el sufrimiento y la muerte de Jesús eran la voluntad de Dios, ¿por qué huyeron los discípulos? De acuerdo con Zacarías 13:7, esto también había sido predicho como parte del plan divino. Es decir, que un acontecimiento histórico, la huida de los discípulos, dio lugar a un enigma que se resolvió recurriendo al AT. El AT interpretó, pero no creó, este problemático suceso.

Por dar otro ejemplo distinto, hay una serie de textos canónicos y extracanónicos que demuestran que se entendió que Jesús había sigo clavado a la cruz con clavos (Jn 20:25; Hch 2:23; Col 2:14; *EvPe* 6:21; Justino, *Dial. 97*; y tal vez Lc 24:39) (véase MUERTE DE JESÚS). Aparte del hecho de que este detalle tiene muchos visos de ser históricamente exacto, resulta llamativo que, al no mencionarlo en la propia historia de la crucifixión, los primeros cristianos dejaran pasar una oportunidad de demostrar otra intersección sustancial entre el destino del justo sufriente del Salmo 22 y Jesús. En el Salmo 22:16 (LXX 21:17) leemos: «Horadaron mis manos y mis pies». Es cierto que la lectura del (posiblemente corrupto) Texto Masorético no habría sugerido esta correspondencia («como león mis manos y mis pies»), pero en otros lugares de la historia de la pasión las referencias al Salmo 22 utilizan la versión griega. Si el relato de la pasión dependió mucho del papel creativo del AT, cabría haber esperado de la «profecía sobre la pasión» que hubiera hecho esta conexión explícita.

Si la mejor forma de describir la relación del AT con el relato de la pasión no es aludiendo a su papel creativo, ¿cuál es la explicación más adecuada?

2.2. El Antiguo Testamento: agente interpretativo. Una manera de lidiar con el papel crucial del AT en el relato de la pasión es comenzando por reconocer el enigma de la muerte de Jesús. La humillación pública y ejecución de Jesús en una cruz iba en contra de prácticamente cualquier tipo de expectativa mesiánica del siglo I A. D. La cruz de Cristo constituyó un escándalo de proporciones no pequeñas. ¿Cómo podía explicarse? La respuesta solamente se podía articular en términos de la voluntad de Dios, de su plan redentor, y los cristianos primitivos acudieron al AT en busca de modos de encontrarle sentido a la muerte de su Mesías.

Durante ese proceso de tratar de entender la importancia de la muerte de Jesús en un contexto narrativo, los primeros cristianos emplearon el AT a distintos niveles. En algunos casos incorporaron citas directas de materiales veterotestamentarios a la historia de la pasión (e.g., Lc 22:37, citando Is 53:12; Mc 15:34, citando Sal 22:1). En otras ocasiones se entretejieron alusiones a textos del AT con el material narrativo. Así, por ejemplo, se ha tomado prestado el lenguaje de Isaías 50:6 en el relato de la burla a Jesús en Mateo 27:30; Marcos 15:19; Juan 19:1, 3. De esta forma, Jesús es identificado tipológicamente como el *Siervo de Yahvé de Isaías.

Los artífices de la tradición de la pasión no estaban interesados solamente en textos veterotestamentarios concretos. Estos cristianos estaban convencidos de que, cualesquiera que fueran los planes de Dios para la redención, todos ellos se cumplieron en Jesús. De ahí que en el relato de la pasión leamos que «el Hijo del Hombre va, según está escrito de él» (Mc 14:21) o «el Hijo del Hombre va, según lo que está determinado» (Lc 22:22) (véase HIJO DEL HOMBRE). Probablemente no se trate de alusiones específicas a pasajes del AT, sino más bien referencias generales intencionadas a la voluntad divina, tal como esta se manifiesta en el AT.

Por lo demás, a través de los relatos de la pasión encontramos pruebas de una interpretación tipológica más amplia del sufrimiento y la muerte de Jesús (véase TIPOLOGÍA). Por ejemplo, de muchas maneras los relatos de la pasión presentan a Jesús en el marco interpretativo del Siervo sufriente del Señor. «Al igual que el Siervo, Jesús (1) es el elegido de Dios que completará su misión a través del sufrimiento; (2) se somete voluntariamente a su misión divina; (3) es inocente; (4) se mantiene en silencio; (5) muere “por muchos”; (6) es “entregado”; (7) sufre abusos; (8) es “contado con los transgresores”; (9) anticipa su vindicación; y (10) es vindicado después del maltrato» (Green, 317–18). De forma similar, especialmente en los relatos de la pasión de Marcos y Mateo, Jesús es el justo sufriente.

De esta manera se nos enseña que, lejos de ser una contradicción de la voluntad divina, lejos de ser un enigma inexplicable en la historia de la redención, el sufrimiento y la muerte de Jesús tuvieron lugar de acuerdo con la voluntad de Dios. Sea mediante la alusión más ligera o la cita explícita, el uso del AT en la historia de la pasión subraya la

necesidad de la muerte de Jesús en el plan de salvación de Dios.

3. Género del relato de la pasión.

La centralidad de la pasión de Jesús para la historia de la redención no solo la sugiere el uso del AT en su interpretación, sino también el género con el que se relata. De hecho, el género o forma literaria de esta historia es un indicador importante del significado y antigüedad del relato de la pasión.

Estudios recientes sobre los géneros han identificado un esquema literario tradicional conocido por algunos como el género del «conflicto ante el tribunal» (*court conflict*), y por otros como la «historia de la vindicación del sufridor inocente» (véase Crossan, 297–334; Nickelsburg, esp. 249–79). Enmarcados en un contexto legal o real, los protagonistas de estas historias son reconocidos por sus destacadas cualidades; sus vidas están en peligro, generalmente debido a maquinaciones perversas; aunque inocentes, son perseguidos; y finalmente son vindicados. En ejemplos anteriores de este género (e.g., la historia de José [Gn 37–42]) el protagonista es rescatado de la muerte; sin embargo, con el tiempo el género se fue transformando, de modo que la vindicación llega tras la muerte (e.g., 2 Mac 7; Sab 2; 4–5). Dentro del desarrollo de este género resulta significativo que Isaías 52:13–53:12, que combina el doble motivo de la inocencia vindicada y la muerte vicaria, viene a desempeñar un papel central.

Los paralelos entre este género y los relatos de la pasión de nuestros Evangelios son notables, y demuestran aún más la posibilidad de un relato de la pasión temprano y autónomo construido siguiendo la línea de esta convención literaria tan conveniente. Además, subrayan la íntima relación entre la pasión de Jesús y la actividad redentora de Dios, y especialmente con la interpretación de la muerte inocente que encontramos en Isaías 52:13–53:12.

Véase también ENTIERRO DE JESÚS; MUERTE DE JESÚS; GETSEMANÍ; ÚLTIMA CENA; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; SIERVO DE YAHVÉ; JUICIO DE JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA. **E. B. Aitken,** *Jesus' Death in Early Christian Memory: The Poetics of the Passion* (NTOA 53; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht; Friburgo: Academic Press, 2004); **R. E. Brown,** *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in*

the Four Gospels (2 vols.; ABRL; Nueva York: Doubleday, 1994) - existe edición castellana: La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro. Comentarios a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios (2 vols.; Estella: Verbo Divino, 2005–2006); **J. T. Carroll y J. B. Green,** *The Death of Jesus in Early Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995); **J. D. Crossan,** *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco: Harper & Row, 1988); **J. R Donahue,** «From Passion Traditions to Passion Narrative», en *The Passion in Mark: Studies* on *Mark 14–16*, ed. W. H. Kelber (Filadelfia: Fortress, 1976) 1–20; **M. Goodacre,** «Scripturalization in Mark's Crucifixion Narrative», en *The Trial and Death of Jesus: Essays on the Passion Narrative in Mark*, ed. G. Van Oyen y T. Shepherd (CBET 45; Lovaina: Peeters, 2006) 33–47; **J. B. Green,** *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2/33; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988); **J. M. Harrington,** *The Lukan Passion Narrative: The Markan Material in Luke 22, 54–23, 25: A Historical Survey, 1891–1997* (NTTS 30; Leiden: E. J. Brill, 2000); **R. Karris,** *Luke, Artist and Theologian: Luke's Passion Account as Literature* (Nueva York: Paulist Press, 1985); **W. H. Kelber,** *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Filadelfia: Fortress, 1983); **T. A. Mohr,** *Markus und Johannespassion: Redaktions und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markinishen und Johanneischen Passionstradition* (ATANT 70; Zúrich: Theologischer Verlag, 1982); **D. J. Moo,** *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond, 1983); **M. Myllykoski,** *Die letzten Tage Jesu: Markus, Johannes, ihre Traditionen und die historische Frage* (2 vols.; AASF B/256, 272; Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1991–1994); **G. W. E. Nickelsburg,** *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity* (ed. rev.; HTS 56; Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006); **W. Reinbold,** *Der älteste Bericht über den Tod Jesu: Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien* (BZNW 69; Berlín: de Gruyter, 1994); **D. Senior,** *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark* (Passion Series 2; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1984); ídem, *The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew* (Passion Series 1; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1985); ídem, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke* (Passion Series 3; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1989); ídem, *The Passion of Jesus in the Gospel of John* (Passion Series 4; Wilmington, DE: Michael

Glazier, 1991); **U. Sommer,** *Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums: Überlegungen zur Bedeutung der Geschichte für den Glauben* (WUNT 2/58; Tubinga: Mohr Siebeck, 1993); **E. Trocmé,** *The Passion as Liturgy: A Study in the Origin of the Passion Narratives in the Four Gospels* (Londres: SCM Press, 1983); **G. Van Oyen y T. Shepherd,** eds., *The Trial and Death of Jesus: Essays on the Passion Narrative in Mark* (CBET 45; Lovaina: Peeters, 2006).

J. B. Green

RESURRECCIÓN

La resurrección dentro del contexto del patrimonio cultural de Israel es el acto concreto con el que *Dios levanta a los muertos de sus tumbas. Sus dimensiones teológicas incluyen la restauración y exaltación del pueblo de la alianza de Dios, la irrupción del reino de Dios de *justicia y *paz (o vida eterna) y la inauguración de la nueva creación de Dios. Dentro de este contexto se pueden entender los *milagros de Jesús levantando muertos y su enseñanza acerca de la resurrección, así como la importancia de la propia resurrección de Jesús.

1. La resurrección en el mundo antiguo
2. Milagros de resurrección
3. La resurrección en la enseñanza de Jesús
4. Los relatos de la resurrección en los cuatro Evangelios

1. La resurrección en el mundo antiguo.

1.1. La resurrección en el mundo judío. La creencia en la resurrección pertenece a las fronteras ulteriores de la fe israelita. Antes del período del Segundo Templo, ser enterrado en la tumba de los ancestros era fundamental para la comprensión judía del más allá (Gn 50:13; Jos 24:32; 1 Re 2:10; 11:43; 2 Re 9:28). Así pues, se hablaba habitualmente de la muerte y el entierro como reunirse con los antepasados (Gn 49:29; Jue 2:10; 2 Re 22:20; 2 Cr 34:28).

Se consideraba que los muertos experimentaban una existencia vaga e imprecisa en un ámbito subterráneo llamado «Seol» (*šĕʾôl* o *šĕʾōl*, «inframundo»), que también se equiparaba con «Abadón» (*ʾăbaddôn*, «destrucción» [Job 26:6, 28:22; 31:12; Sal 88:11; Prov 15:11]) o «el Pozo» (*bôr* [Is 14:15; 24:22; Ez 26:20]; *šaḥat* [Sal 55:23; Is 38:17; Ez 28:8; Jon 2:6]). Este lugar, sombrío y desolado, era como la «Tierra de no retorno» acadia o el Hades griego descrito por Homero. En sesenta y

una de un total de sesenta y cinco ocasiones, «Seol» se traduce por *hadēs* en la LXX.

Los habitantes del Seol eran *rĕpaʾîm* (lit., «los débiles»): fantasmas, sombras o espíritus de los difuntos que están separados para siempre de la tierra de los vivientes y que nunca se «levantarán» de nuevo (Sal 88:10; Is 26:14). La frontera entre los vivos y los muertos era inviolable. Los muertos no podían regresar (2 Sm 12:23; Job 7:8–10), y los vivos tenían prohibido alimentar (Dt 26:14; cf. Eclo 30:18) o consultar con los muertos (Lv 20:27; Dt 18:11; 1 Sm 28:7; 2 Re 23:24; Is 8:19).

El origen de la creencia en la resurrección entre los hebreos es imposible de trazar. Durante más de un siglo, una propuesta habitual ha sido la fe en la resurrección de Israel era una adición posexílica tomada de la religión persa, el zoroastrianismo (Raphael, 73; Segal, 173–202). Sin embargo, nuestra comprensión de la escatología del zoroastrianismo se basa fundamentalmente en un texto que data del siglo IX A. D., y la creencia persa en la resurrección puede que no se remonte más allá del siglo IV a. C. (Yamauchi, 47–48).

Otro de los orígenes propuestos es la religión cananea. Los antiguos cultos de fertilidad celebraban la muerte y renacimiento anual de los dioses. Pero la evidencia de una línea directa de desarrollo desde los dioses que mueren y se levantan hasta una doctrina de la resurrección no es concluyente (Mettinger, 220–21). Además, resulta improbable que los profetas hebreos, que execraron a Israel y Judá por su idolatría, tomaran prestada la característica principal de los propios cultos de la naturaleza que sedujeron al pueblo de Dios para crear la imagen más potente de la promesa de Yahvé de restauración nacional (Wright, 127).

Aun si el pensamiento cananeo, persa o helenístico hubiera influido en las perspectivas hebreas sobre el más allá, la creencia en la resurrección de los muertos estaba «grabada con la lógica de los conceptos veterotestamentarios» (Martin-Achard, 683). La esperanza en la resurrección guardaba relación con las siguientes afirmaciones teológicas: Yahvé es la fuente de la (nueva) creación, de ahí que sea Señor sobre la vida y la muerte; Yahvé es el Dios de la alianza de Israel, el que guarda las promesas de su pacto; y el reino de Yahvé finalmente triunfará e incluirá la exaltación/entronización definitiva de los fieles a la alianza de Dios (Anderson, 50–91).

Solamente se registran tres casos de muertos que vuelven a la vida en

el AT: uno en relación con Elías (1 Re 17:17–24) y dos con Eliseo (2 Re 4:32–37; 13:21; cf. Eclo 48:13–14). Estos milagros dan fe del poder de Yahvé para rescatar a su pueblo de la muerte. Revelan la verdad central de que Yahvé «mata, y él da vida» (1 Sm 2:6; cf. Dt 32:39), pero aguardan a un desarrollo teológico más rico en el crisol del *exilio de Israel, su regreso y lucha por la independencia. En estos milagros veterotestamentarios no aparece el marco *apocalíptico que sitúa la resurrección dentro de la esperanza escatológica de la restauración nacional de Israel y el establecimiento del reinado justo de Dios.

El *targum sobre Oseas 6:1–3 interpretó el oráculo del profeta como una promesa de la restauración de Israel en la resurrección final de los muertos (*Tg. Neb.* Os 6:2). Aunque algunos de los padres de la Iglesia tomaron la frase «en el tercer día nos resucitará» (Os 6:2) como una profecía de la resurrección de Cristo, son pocos los eruditos actuales que interpretan el lenguaje de Oseas como una referencia a una resurrección literal de los muertos, ya que la consideran más bien una metáfora del retorno de Israel del exilio (véase Wijngaards). Asimismo, la visión de Ezequiel (Ez 37:1–14) utiliza la resurrección como una metáfora de la restauración de Israel. Sin embargo, la descripción gráfica del Señor sacando a su pueblo de sus sepulturas (Ez 37:12–13) inspiró las concepciones posteriores judía y cristiana de la resurrección general. Ezequiel también presentó la resurrección como una nueva creación al utilizar una imaginería que recordaba a la creación de Adán del polvo de la tierra (cf. Ez 37:5–6, 8–10 con Gn 2:7).

Algunos especialistas identifican un ejemplo temprano de creencia en la resurrección en el «Apocalipsis de Isaías» (Is 24–27). La lectura no metafórica de Isaías 26:19 se apoya en el contraste entre el destino general de los muertos, «Muertos son, no vivirán; han fallecido, no resucitarán» (Is 26:14), y la salvación del pueblo de la alianza de Dios, «Tus muertos [los de Yahvé] vivirán; sus cadáveres resucitarán…. y la tierra dará sus muertos [lit., “sombras”]» (Is 26:19). Esto viene a corroborarlo la promesa de Isaías 25:8 de que Yahvé «destruirá a la muerte para siempre».

El consenso académico sostiene que la creencia en una resurrección final apareció por primera vez en Daniel 12:2, 13 durante la época de los macabeos. Daniel proporciona la expresión más completa de la esperanza en la resurrección del AT. El despertar de «los que duermen en

el polvo de la tierra» (Dn 12:2) evoca el motivo de la nueva creación. Los fieles a la alianza de Dios serán levantados «para vida eterna», los perversos «para vergüenza y confusión perpetua». «Los entendidos» (Dn 12:3; cf. Dn 11:33, 35) y «los que enseñan la justicia a la multitud» recuerdan al *Siervo Sufriente de Isaías (cf. Is 52:13; 53:11) (véase Nickelsburg, 38–41). Luego de haber sido condenados a muerte en un tribunal humano, serán reivindicados en el tribunal divino. Aquí vemos el acento en la ejecución por parte de Dios de la justicia escatológica (cf. «tu heredad al fin de los días» [Dn 12:13]; el registro divino, «el libro» [Dn 12:1]). Daniel describió la exaltación de los justos en términos de las estrellas resplandecientes (Dn 12:3). La imagen evoca la idea de la entronización celestial (cf. Is 14:12–14; *SalSl* 1:5; *TestLev* 18:3; *TestJud* 24:1).

El cuádruple patrón teológico de la resurrección, la lealtad a la alianza, la exaltación/entronización y la nueva creación se pueden trazar a lo largo de una franja de literatura judía del Segundo Templo (2 Mac 7:1–42; *1 En.* 22:13; 51:1–5; 61:5; 62:14–16; 91:10; 92:3–5; *4 Esd* 7:31–32; *2 Bar.* 50:2–4; 51:1–12; *Testamento de los Doce Patriarcas*) (véase Anderson, 61–85). Esta teología de la resurrección a menudo encaja en una secuencia que se suele describir como «pecado-exilio-retorno». El desobediente Israel será librado de la maldición del exilio mediante el *arrepentimiento y la renovación de la alianza con Yahvé. Tal vez sea en el *Testamento de los Doce Patriarcas* donde la resurrección claramente tenga una importancia capital en traer la salvación y la restauración a las doce tribus de Israel (*TestSim* 6:7; *TestZab* 10:2; *TestJud* 25:1, 3–5; *TestBen* 10:6–9). Este trasfondo se parece a la devoción de Pablo a la esperanza de las doce tribus (Hch 26:6–7; o «esperanza de Israel» [Hch 28:20]), la esperanza de la resurrección de los muertos (Hch 23:6; 24:15).

No obstante, las creencias judías sobre el más allá no eran monolíticas en el período del Segundo Templo. Había quienes buscaban la coherencia con la antropología hebrea clásica (cf. Eccles 3:19–21; 12:7), negando la idea helenística de que el alma de los difuntos se elevara a los cielos, la morada de los dioses. Jesús ben Sira insistió en que los seres humanos habían sido creados de la tierra y que regresarían a la tierra cuando murieran (Eclo 16:30; 17:1; 40:1, 11; 41:10). Negó rotundamente tanto la resurrección (Eclo 38:21) como la inmortalidad

(Eclo 17:30), definiendo esta última como la perpetuación del buen nombre u honor de una persona (Eclo 37:26; 39:9; 44:8–15). Del mismo modo, los saduceos sagazmente sustituyeron tanto la resurrección del cuerpo como la inmortalidad del alma por la creencia en que uno sigue viviendo en su descendencia (i.e., «levanta» hijos [Mc 12:19 par.]; sobre la no creencia de los saduceos en la resurrección, cf. Hch 4:1–2; 23:8; Josefo, *Ant.* 18.16; *Bell.* 2.165).

Algunos aceptaron la idea helenística de la inmortalidad del alma. El relato del martirio de los siete hermanos en 4 Macabeos está basado en 2 Macabeos 7, y sin embargo el autor ha cambiado sistemáticamente la esperanza en la resurrección por la creencia en la inmortalidad (cf. 2 Mac 7:14 con 4 Mac 10:15; cf. 4 Mac 7:3; 9:22; 14:4–5; 16:13; 18:23). Filón evitó asiduamente el uso del lenguaje de la resurrección (*anistēmi* y términos afines; tampoco utilizó *egeirō* en el sentido de resurrección). Antes bien, describió la existencia de los virtuosos después de la muerte exclusivamente en términos de *athanasia*, «inmortalidad» (*Gig.* 14, 45; *Migr.* 189; *Plant.* 37, 45; *Praem.* 110; *Prob.* 117; *Opif.* 135) (véase Segal, 370).

Otras voces resultan difíciles de valorar. El énfasis en la inmortalidad en Sabiduría de Salomón ha llevado a la conclusión de que promueve la inmortalidad del alma como destino final de los justos (Sab 1:15; 3:1–4; 8:13, 17; 15:3). N. T. Wright sostiene que la perspectiva de Sabiduría de Salomón sobre la inmortalidad no excluye necesariamente la idea de existencia corpórea más allá de la muerte (Wright, 162–75). La visión de los *manuscritos del mar Muerto se ha mostrado tristemente imprecisa, y a ello no han ayudado las descripciones opuestas de la fe de los *esenios de Josefo (*Bell.* 2.154–58) e Hipólito (*Haer.* 9.27.1–3). La interpretación todavía se complica más por el hecho de que los documentos sectarios se centran en la participación presente de la comunidad en la vida eterna. Sin embargo, 4Q521 afirma explícitamente la creencia en la resurrección de los muertos y relata las acciones del mesías de un modo que recuerda a Mateo 11:2–6 // Lucas 7:18–23: él restablecerá la vista a los ciegos, devolverá la vida a los muertos y traerá buenas nuevas a los pobres. La confusa presentación que hace Pseudo-Focílides del más allá incluye una de las descripciones más literalistas de la resurrección del cuerpo (PsFoc. 102–103) junto a expresiones sobre la inmortalidad del alma (PsFoc. 105–108, 115) y la idea hebrea clásica de la vida después de la muerte

en el Seol (PsFoc. 111–114).

Entre los textos judíos que suscriben la creencia en la resurrección de los muertos, muchos describen la resurrección como algo concreto y corporal. En 2 Macabeos los mártires dan testimonio de la esperanza en que partes de sus cuerpos destrozados y torturados les serán restaurados en la resurrección (2 Mac 7:10–11; 14:46). Los *Oráculos Sibilinos* ofrecen descripciones físicas explícitas de cómo los cuerpos humanos serán restaurados a su anterior estado de plenitud (*OrSib* 2:221–26; 4:181–82). La madura declaración en *2 Baruc* concibe la resurrección en dos fases: primero, los muertos serán resucitados con la misma forma corporal que tenían al morir (*2 Bar*. 50:2–4); segundo, los malos serán horriblemente deformados (*2 Bar*. 51:2, 5), mientras los justos son gloriosamente exaltados y transformados (*2 Bar*. 51:5, 10–12). De manera comparable, Pablo escribió sobre una resurrección que implicaba vestir lo mortal de inmortalidad (1 Cor 15:42–44, 50–53).

1.2. La resurrección en el mundo helenístico. La doctrina judía, y más tarde cristiana, de la resurrección corporal era algo desconocido en la cultura grecorromana. Regresar de los muertos se consideraba imposible prohibido o indeseable. Esquilo declaró: «Pero cuando el polvo ha escurrido la sangre del hombre, una vez que ha muerto, no hay regreso a la vida» (*Eum*. 647–48). Ni siquiera Zeus podía llevarla a cabo (*Eum*. 649–51). Según Píndaro, cuando Asclepio en una ocasión trajo a un hombre de vuelta de los muertos, Zeus castigó a ambos con sus rayos (*Pyth*. 3.54–58). El eslogan órfico *sōma sēma* («el cuerpo es una tumba») y la creencia en la inmortalidad del alma contribuyeron a una sensación de repugnancia hacia la resurrección, sobre todo entre la gente culta. El crítico pagano Celso escribió: «Es simplemente la esperanza de los gusanos. Porque ¿qué clase de alma humana sentiría más deseos por un cuerpo que se ha podrido?» (Orígenes, *Cels*. 5.14).

No obstante, los griegos y los romanos tenían cuentos fantásticos sobre personas que habían vuelto de entre los muertos. Pero sus interpretaciones de estas historias estaban muy alejadas de las concepciones judeocristianas de la resurrección. Aristófanes contó una historia humorística de un cadáver que se sentó mientras era llevado a la sepultura. Cuando dos hombres le preguntaron si querría llevarse su equipaje con él al Hades, respondió: «¡Preferiría vivir otra vez!» (*Ran*. 178). La obra de Eurípides *Alcestis* tomó el nombre de su heroína, que

fue traída de regreso a la vida por Heracles. El coro explicaba la resurrección como un evento fortuito permitido por los dioses (*Alc*. 1159–63). Más tarde, Plutarco interpretó la historia como una ilustración de la superioridad del amor sobre la muerte, como en las historias míticas de Protesilao u Orfeo (*Mor*. 761e-762a). Los antiguos batallaban con las implicaciones sociales y religiosas de alguien que supuestamente hubiera regresado de los muertos, a quien llamaban *deuteropotmos* («destinado por segunda vez» [cf. Hesiquio, «*deuteropotmos*»; Plutarco, *Mor*. 264d-265a]).

Existían dos explicaciones principales para las personas que habían muerto y vuelto a vivir: (1) una explicación filosófica de tales historias como demostraciones de la inmortalidad del alma; (2) una explicación científica o médica que describe el regreso como una anomalía física.

La primera categoría se aplica al mito de Er de Platón, un guerrero que murió en el campo de batalla (*Resp*. 614b-621d). Su cuerpo fue recogido diez días más tarde y devuelto a su casa. El cadáver no se descompuso, y revivió en la pira funeraria. Entonces Er contó su viaje al más allá y cómo se le reveló el ciclo de la reencarnación. También había historias de filósofos que simularon su muerte y regresaron del Hades para convencer a los seguidores de la doctrina de la inmortalidad (véase Herodoto, *Hist*. 4.94–96; Diógenes Laercio, *Vit*. 1.109; 8.41; Plutarco, *Mor*. 784a). Tales historias se utilizaron posteriormente para demostrar la inmortalidad del alma (Plutarco, *Mor*. 592c-d; Luciano, *Musc. Laud*. 7), se le dieron explicaciones naturalistas (Plinio el Mayor, *Nat*. 7.52.174), o se consideraron como meros mitos (Orígenes, *Cels*. 2.55).

La explicación naturalista más habitual fue la de la muerte aparente. El médico Aulo Cornelio Celso creía que solo un médico experto podía declarar muerto a un paciente con garantías (*Med*. 2.6.13–16). El motivo de la muerte aparente (alem. *scheintod*) se convirtió en un destacado hilo conductor argumento en las antiguas novelas griegas (e.g., Caritón, *Aventuras de Quéreas y Calírroe* [véase Kany; Fullmer, 99–117]), que surgió no mucho tiempo después de los informes procedentes de Palestina acerca de la resurrección of Jesús y la publicación de la «inscripción de Nazaret», que daba a conocer una prohibición romana contra el robo de cuerpos y la profanación de tumbas.

2. Milagros de resurrección.

En los Evangelios sinópticos Jesús levantó a alguien de los muertos antes de hacer cualquier declaración formal sobre la resurrección. El poder milagros de levantar a los muertos es uno de los aspectos calve de su vocación mesiánica al anunciar el reino de Dios. En el Evangelio de Juan la resurrección de *Lázaro forma una parte crucial de la culminación del ministerio de Jesús y prefigura su propia muerte y resurrección. En el Evangelio de Mateo se produce una resurrección en masa de santos en relación con la muerte de Jesús (Mt 27:52), actuando como señal de la resurrección final.

2.1. El hijo de la viuda de Naín. El primer milagro de resurrección en el relato de Lucas es el de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7:11–17). El relato se compuso con claros ecos de la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta por el profeta *Elías. Jesús llegó al pueblo y se encontró con la viuda en la puerta (Lc 7:12; cf. 1 Re 17:10), y le devolvió la vida al hijo que había muerto (Lc 7:14–15; cf. 1 Re 17:22). Precisamente en Lucas 7:15 aparecen las mismas palabras que en la versión de la LXX de 1 Re 17:23: «y lo dio a su madre».

La doble interpretación del milagro por parte de la multitud encaja en el retrato cristológico que hace Lucas de Jesús: «Un gran profeta se ha levantado entre nosotros» y «Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7:16). Con respecto a la primera interpretación, en su aparición inaugural en Nazaret Jesús invocó los ministerios proféticos de Elías y Eliseo como patrón (Lc 4:14–30), e hizo referencia específicamente al trato de Elías con la viuda de Sarepta (Lc 4:26). Antes del milagro de resurrección de Jesús en Lucas 7:11–17 hay un incidente que también recuerda al ministerio de los dos profetas del AT: Jesús alcanzó más allá de Israel al sanar al esclavo de un gentil (Lc 7:1–10). El milagro de resurrección también anticipa la enumeración que hace Jesús de los hechos que autentifican su papel como el que inaugura el *reino de Dios, entre los que se incluye la resurrección de muertos (Lc 7:22). En cuanto a la segunda interpretación, el motivo de la visitación divina recuerda a la profecía de Zacarías (Lc 1:68; cf. Lc 1:78). En el relato de Lucas Israel no reconocerá la visitación de Dios (Lc 19:44). Jesús es el agente definitivo de la salvación de Dios; como tal, es el más grande en la larga línea de profetas verdaderos que han sido destinados a ser rechazados por su propio pueblo (Lc 4:24; 6:22–23; 11:47, 49, 50; 13:33–34).

Este milagro se ha comparado con el relato de la resurrección de una

doncella romana por Apolonio de Tiana. Sin embargo, su biógrafo, Filóstrato, se mostró ambivalente en su valoración de lo que había sucedido. Puede que la chica solamente pareciera estar muerta, o que Apolonio la reanimara (Filóstrato, *Vit. Apoll.* 4.45; cf. Eusebio, *Hier.* 26). En cambio, para el evangelista, Jesús era el Mesías designado por Dios que verdaderamente resucitaba a los muertos.

2.2. La hija de Jairo. La resurrección de la hija de Jairo se repite en la triple tradición (Mt 9:18–29, 23–26 // Mc 5:21–24, 35–43 // Lc 8:40–42, 49–56). En los tres relatos aparece intercalada la curación de la mujer hemorroísa y se hace hincapié en el papel de la fe a la hora de recibir la acción salvífica de Dios a través de Jesús. Mateo difiere del orden del Marcos, situando el relato dentro de una serie de diez milagros (Mt 8:1–9:35). Abrevia la historia para que se aprecie mejor el énfasis en el poder sobrenatural de Jesús. Lucas se adapta más fielmente al orden de Marcos (Mc 4:1–6:12 // Lc 8:1–9:6). Ni Mateo ni Lucas incluyen la frase aramea de Jesús *talita koum* (Mc 5:41).

La versión de Lucas aclara la realidad de la resurrección que tuvo lugar. El pronunciamiento de Jesús: «La niña no está muerta, sino duerme» (Mc 5:39) extiende una sombra de duda sobre lo que realmente sucedió que no llega a despejar el final del relato de Marcos (aunque es improbable que los padres de la niña se hubieran asombrado tanto de que un rabino despertara a su hija de una siesta [cf. Mc 5:42; Lc 8:56]). La ambigüedad está al servicio del motivo del secreto mesiánico (cf. el mandato de Jesús de guardar silencio en Mc 5:43; Lc 8:56; contrástese Mt 9:26). Lucas no se queda en esa imprecisión. En Lucas 8:53 los que hacían duelo contradijeron la afirmación de Jesús, ya que se burlaron de él, «sabiendo que estaba muerta». Los verbos en «levántate» (*egeire* [Mc 5:41; Lc 8:54]) y «se levantó» (*anestē* [Mc 5:42; Lc 8:55]), así como en el hebreo/arameo *qûm* (Mc 5:41), son polivalentes; en este contexto podrían connotar que se estaba levantando del sueño o que se estaba levantando de los muertos. Lucas se escora hacia el segundo sentido al añadir otro indicador contextual: «su espíritu volvió» (Lc 8:55).

El efecto del milagro tanto en Marcos como en Lucas es que los que estaban fuera (los que hacían duelo) llegaron a pensar que la niña solamente dormía, mientras que los que estaban dentro (el círculo íntimo de discípulos de Jesús y los padres de la niña) se comprometieron a guardar el secreto. Lucas, sin embargo, no deja que los lectores

alberguen la menor duda sobre lo acontecido: la hija de Jairo fue realmente resucitada de los muertos.

2.3. Lázaro. La resurrección de Lázaro de los muertos es el milagro de resurrección de Jesús más notable (Jn 11:1–44), ya que Lázaro resucitó cuatro días después de ser enterrado, cuando el cadáver ya hedería debido a la putrefacción (Jn 11:17, 39). Constituye el acontecimiento culminante en la primera mitad del Evangelio de Juan.

Como último de los siete milagros de autenticación, o «señales», apunta al clímax de la revelación divina en Cristo y revela la gloria de Dios (Jn 11:4, 40; cf. Jn 1:14). Demuestra que Cristo es el que da vida eterna (Jn 11:25; cf. Jn 5:25). El milagro también prefigura la propia muerte y resurrección de Jesús. La descripción de la tumba de Lázaro y la mortaja (Jn 11:38–39, 44) iguala los detalles sobre el entierro de Jesús y la tumba vacía (Jn 19:40; 20:7). Sin embargo, Lázaro salió de la tumba todavía envuelto; el Jesús resucitado dejó sus lienzos en la tumba, perfectamente doblados.

2.4. Muchos santos. El relato de la resurrección de muchos santos en Mateo 27:51–53 tiene un carácter muy distinto al de los anteriores milagros de resurrección. No está ligado al ministerio público de Jesús, sino a su crucifixión y resurrección. Su forma no es la de la historia de un milagro, sino la de un relato apocalíptico. La narración incluye ecos de tres textos de resurrección veterotestamentarios: «las tumbas fueron abiertas» (Mt 27:52a [cf. Ez 37:12–13]); «muchos (…) que habían dormido, se levantaron» (Mt 27:52b [cf. Dn 12:2]); y «salieron de los sepulcros» (Mt. 27:53 [cf. Is 26:19, LXX]).

La resurrección de los santos tiene una doble importancia. En primer lugar, la naturaleza apocalíptica del evento señala la resurrección de Jesús como la inauguración de la era venidera y precursora de la resurrección final (cf. Hch 3:15; 26:23; 1 Cor 15:20, 23; Col 1:18). Segundo, la resurrección de los santos amplifica la reivindicación de Jesús. La autoimprecación del pueblo por derramar la sangre inocente de Jesús (Mt 27:4, 19, 24–25) ya se está cumpliendo. Según la predicción de Jesús, la «sangre justa» de todos los profetas está testificando contra el pueblo mientras los santos salen de las mismas tumbas que sus asesinos habían construido para ellos (cf. Mt 23:29–31) (véase Heil 1991, 85–86). Si Mateo concibe un «tormento del infierno» más general (cf. 1 Pe 4:6) es discutible.

En la investigación moderna, las preguntas sobre la historicidad de este acontecimiento son continuas. Algunos lo rechazan directamente como ahistórico (Allison, 307). M. Licona ha sostenido que al menos algunos de los fenómenos fueron «efectos especiales» o un «recurso poético» (Licona, 548–53). Wright deja abierta la cuestión de la historicidad, sugiriendo que Mateo podría haber conocido una tradición sobre tales extraños incidentes (Wright, 632–36). No obstante, el evangelista incorporó la imaginería apocalíptica para transmitir la verdad teológica sobre la irrupción de la nueva era. Todos los milagros de resurrección en los Evangelios dan por hecha esta declaración escatológica. Son indicadores que apuntan a la resurrección de Jesús, que es el principio de la era venidera y de la resurrección final. Aquellos que se beneficiaron de los milagros de resurrección (que muchos eruditos prefieren identificar como reanimaciones) solamente volvieron a la vida «por el tiempo que a Dios le plugo» (*HchPe* 28); Jesús, sin embargo, fue resucitado para no morir nunca más.

3. La resurrección en la enseñanza de Jesús.

Jesús enseñó relativamente poco sobre el tema explícito de la resurrección. En los Evangelios sinópticos las predicciones explícitas de Jesús a la resurrección tan solo aparecen en la segunda mitad de cada Evangelio. En el Evangelio de Juan, aunque Jesús predice su propia resurrección (a menudo de manera críptica) y la resurrección final, su enseñanza se encuadra dentro del tema más general y destacado de la vida eterna.

3.1. La doble tradición. Una opinión habitual entre los estudiosos de *Q es que la primitiva comunidad cristiana responsable de los paralelos de Mateo/Lucas (a menudo llamados «Q») excluyó las creencias escatológicas sobre la muerte y resurrección de Jesús y una resurrección final para el pueblo de Dios. Q, en la medida en que podemos reconstruirla, evidentemente no tenía fórmulas de muerte-resurrección o relato de la pasión. Ahora bien, esta conclusión está basada en el silencio. G. Nickelsburg y N. T. Wright han propuesto una alternativa plausible (Nickelsburg, 231; Wright, 429–34). Varios textos de Q presuponen la resurrección dentro del patrón general de la reivindicación divina de sus siervos perseguidos.

Mateo 8:11–12 // Lc 13:28–30 imaginan una inversión de la fortuna

en los últimos tiempos. *Abraham, Isaac y Jacob darán la bienvenida a personas venidas de lugares distantes al banquete escatológico, mientras supuestos «herederos del reino» legítimos serán excluidos. Un dicho parecido (Mt 19:28 // Lc 22:28–30) también sitúa las predicciones de Jesús dentro del contexto de la esperanza judía (o farisaica). Jesús prometió a sus apóstoles que se sentarían en doce tronos, juzgando a las doce tribus de Israel. Lucas incluye los elementos escénicos de un banquete (Lc 22:30). En Mateo la restauración de Israel coincide con «la renovación de todas las cosas» (Mt 19:28). «Renovación» (*palingenesia*) indica renacimiento o regeneración (cf. Tit 3:5). La metáfora de dar a luz encajaba perfectamente con las expectativas judías sobre la renovación del mundo venidero y la resurrección de los muertos (cf. Is 26:19; Josefo, *Apion*. 2.218; *4 Esd* 4:40–42; Hch 2:24). Un tercer texto de la doble tradición presenta la exhortación de Jesús a los mártires de que no teman a aquellos que pueden matar el cuerpo, sino más bien a Dios, que puede destruir el cuerpo y el alma en el Gehena (Mt 10:28 // Lc 12:4–5). Esta enseñanza podría presuponer la doble resurrección en Daniel 12:2: los justos a vida eterna y reivindicación, los impíos a la condenación eterna.

Un pasaje de la doble tradición incluye la resurrección de los muertos como parte del perfil mesiánico de Jesús (Mt 11:5 // Lc 7:22). Se parece a las predicciones acerca de los logros del mesías en 4Q521. En ambos Evangelios el logion viene precedido por un milagro de resurrección llevado a cabo por Jesús (la hija de Jairo [Mt 9:18–29, 23–26]; el hijo de la viuda de Naín [Lc 7:11–17]). Aquí, resucitar de los muertos es uno de los identificadores principales del «que había de venir» de la esperanza escatológica (Mt 11:3 // Lc 7:20), y encaja en un patrón de reivindicación de los marginalizados (los ciegos, cojos, sordos, pobres) a la vista de aquellos que se oponen a ellos y a los profetas de Dios.

El pasaje de la *«señal de Jonás» (Mt 12:39–42 // Lc 11:29–32) resulta controvertido. Al igual que los textos anteriores, hace sonar el tema de la inversión escatológica. Ambos paralelos utilizan un lenguaje que podría connotar la resurrección (los hombres de Nínive «se levantarán», *anestēsontai* [Mt 12:41 // Lc 11:32]; la reina del sur «se levantará», *egerthēsetai* [Mt 12:42 // Lc 11:31]). Pero solo Mateo explica la señal de Jonás como un tipo de la muerte y resurrección de Jesús (Mt 12:40). Es posible que Lucas también haya interpretado la señal como la

resurrección de Jesús (Wright, 433), pero es más probable que lo relacionara con la sabiduría de Jesús o la predicación del arrepentimiento. A favor de tomar Mateo 12:40 como un pedazo de comentario interpretativo mateano puede estar el hecho de que precede a la predicción inicial de Jesús sobre la pasión en cuatro capítulos (cf. Mt 16:21) (véase Hagner, 102).

3.2. Marcos y sus paralelos. Según los Evangelios sinópticos, Jesús rara vez habló explícitamente sobre la vida futura en relación con la resurrección. Sin embargo, parece que dio por sentada la resurrección final cuando enseñaba sobre el juicio futuro o la entrada en el reino de Dios/vida (eterna). Las referencias a la automutilación para evitar el pecado son hiperbólicas pero llamativas (Mc 9:43–48 // Mt 18:8–9). Es mejor «entrar en la vida» manco, o «entrar en el reino de Dios» con un solo ojo que ser arrojado entero al Gehena. Jesús se encontró con un rico que le preguntó cómo «heredar la vida eterna» (Mc 10:17–25 // Mt 19:16–24 // Lc 18:18–25). Es posible que su conversación subraye el impedimento que supone la riqueza para entrar en el reino ahora como una realidad presente. Ahora bien, en una perícopa posterior (Mc 10:29–30 // Mt 19:29 // Lc 18:29–30) Jesús explicó a sus discípulos que la privación «en esta era» será recompensada con gran abundancia «y en la era venidera la vida eterna». La enseñanza de Jesús sobre la «vida» o la «vida eterna» solo podía referirse a la inmortalidad (Vermes, 72). Pero el tema del juicio, el marco apocalíptico de las dos eras y las imágenes terrenas concretas encajaban bien con las expectativas judías de la resurrección.

Jesús enseñó de manera explícita sobre la naturaleza de la vida de la resurrección en una única ocasión en la triple tradición (Mc 12:18–27 // Mt 22:23–33 // Lucas 20:27–40). En su único debate registrado frente a los saduceos Jesús refutó su argumento de *reductio ad absurdum* contra la resurrección. Aquí Jesús declaró que en la resurrección la gente será «como los ángeles que están en los cielos» (Mc 12:25 // Mt 22:30) o «iguales a los ángeles» (*isangeloi* [Lc 20:36]). Algunos expertos concluyen que Jesús se estaba refiriendo a los resucitados como espíritus desencarnados. Esto podría casar con tradiciones que decían que los resucitados eran como *ángeles o estrellas (*2 Bar*. 51:3, 5, 10, 12; cf. Dn 12:3). Sin embargo, Jesús nunca habló de convertirse en ángeles o espíritus, sino de ser como ellos o iguales a ellos. El sentido de la

comparación es que, al igual que los ángeles, los resucitados «ni se casan ni se dan en casamiento». Lucas profundizó en la comparación apuntando al motivo: «porque no pueden ya más morir» (Lc 20:36). Jesús negaba el punto de vista saduceo de la inmortalidad a través de la procreación, ya que la verdadera inmortalidad de la vida de la resurrección hace que el matrimonio y el tener hijos sea innecesario.

Además de todo esto, Jesús aportó pruebas bíblicas de la realidad de la resurrección. La fórmula de la alianza: «Yo soy el Dios de Abraham, Dios de Isaac, y Dios de Jacob» demuestra que «Dios no es Dios de muertos, sino de vivos». La lógica exacta del argumento resulta difícil de seguir. Se complica con la adición de Lucas: «pues para él [i.e., Dios] todos viven» (Lc 20:38): una posible alusión a 4 Macabeos 7:19; 16:25. Tal vez Jesús, al echar por tierra la incredulidad de los saduceos en cualquier tipo de vida más allá de la muerte, ha abierto el camino a la creencia en todo el programa escatológico: la vida incluso ahora en la presencia de Dios de los fieles ya fallecidos, y la *vida eterna en la era que vendrá con la resurrección.

Los Evangelios sinópticos consignan una serie de predicciones de Jesús sobre su muerte y resurrección. Hay tres *predicciones directas (Mc 8:31; 9:31; 10:32–34). Mientras las predicciones marcanas afirman que Jesús resucitará «después de tres días», Mateo (Mt 16:21; 17:23; 20:19) y Lucas (Lc 9:22; 18:33) dicen «al tercer día», probablemente en conformidad con una formulación habitual en la proclamación y la liturgia cristiana primitiva (cf. Hch 10:40; 1 Cor 15:4). Quizás también querían transmitir un cálculo más exacto del tiempo (usando un cálculo inclusivo de días), pero el uso de «después de tres días» y «hasta el tercer día» en Mateo 27:63, 64 podría indicar que las diversas expresiones simplemente denotan un período breve de tiempo (cf. «tres días y tres noches» [Mt 12:40]).

Hay dos predicciones indirectas de la resurrección de Jesús (ambas ausentes en Lucas). Primero Jesús ordenó a sus discípulos más cercanos que no divulgaran lo que habían visto en la transfiguración «sino cuando el Hijo del Hombre hubiese resucitado de los muertos» (Mc 9:9 // Mt 17:9). Segundo, además de predecir la negación de Pedro, Jesús anticipó un posterior encuentro con sus discípulos «después que haya resucitado» (Mc 14:28 // Mt 26:32). La primera remarca un tema importante que acompaña a las predicciones de Jesús: el malentendido de los discípulos.

La orden de Jesús de guardar silencio tras la *transfiguración hizo que sus discípulos se quedaran «discutiendo qué sería aquello de resucitar de los muertos» (Mc 9:10). Tras las tres predicciones directas, la perplejidad de los discípulos se centró en la muerte de Jesús. Pero en Lucas (aunque no aparece la resurrección en la segunda predicción [Lc 9:44]) la muerte y la resurrección está claro que forman parte de la confusión de los discípulos. Lucas atribuye la mala interpretación a la ocultación divina (Lc 9:45; 18:34), que no se levanta hasta después de la resurrección de Jesús (Lc 24:5–8, 16, 31, 45). Por lo demás, los evangelistas no ofrecen ninguna explicación para la incapacidad de los discípulos para comprender las predicciones de Jesús sobre su resurrección. Puede que los rumores de que Jesús era *Juan el Bautista o uno de los profetas que había resucitado de los muertos (Mc 6:14–15 // Mt 14:1 // Lc 9:7–8; cf. Lc 9:19) contribuyeran a la confusión de los discípulos (cf. Mc 9:11–13 // Mt 17:10–13). Tal vez las expectativas mesiánicas triunfalistas imposibilitaron que pudieran «escuchar» las predicciones sobre un mesías ejecutado y resucitado. Otra propuesta habitual es que los discípulos reflexivamente creyeron equivocadamente que Jesús se estaba refiriendo a la resurrección colectiva final, no a su propia resurrección individual, y se sintieron desconcertados por sus palabras: «al tercer día».

3.3. Mateo. Unas cuantas referencias a la resurrección son peculiares de Mateo. Solo en el discurso de la *misión de Mateo se les confiere a los *discípulos de Jesús la autoridad de «resucitar muertos» (Mt 10:8). Aunque no existen paralelos, esto cuadra con el perfil mesiánico en la doble tradición (Mt 11:5 // Lc 7:22) y por consiguiente resulta apropiado para los agentes del Mesías. En la interpretación que hace Jesús de su parábola de la cizaña del campo, la imaginería apocalíptica de cosechar el trigo y deshacerse de la cizaña «al final del siglo» se remata con una posible alusión a Daniel 12:3: «Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre» (Mt 13:43). Más tarde, el rostro de Jesús «resplandeció como el sol» (Mt 17:2) con motivo de su transfiguración, que en sí misma es una prefiguración de su gloria tras la resurrección. En el juicio de las ovejas y los cabritos, los malditos «irán al castigo eterno, y los justos a la vida eterna» (Mt 25:46): un eco del doble destino que aguarda a los resucitados en Daniel 12:2. Estas referencias están en consonancia con el interés teológico de Mateo en los

temas apocalípticos.

3.4. Lucas. Las referencias peculiares de Lucas siempre vinculan la resurrección con el tema de la inversión, sobre todo en lo que respecta a los *ricos y los pobres. En pasajes consecutivos (Lc 14:7–14, 15–24) Jesús cuestionó las normas imperantes de estratificación social y reciprocidad e instó a los anfitriones ricos a invitar no a otras personas igualmente pudientes, sino más bien a los pobres, cojos, *ciegos y mancos (Lc 14:13, 21). Los pasajes están ensamblados por el dicho de Lucas 14:14: «y serás bienaventurado; porque ellos no te pueden recompensar, pero te será recompensado en la resurrección de los justos». Esto refleja una creencia habitual en el judaísmo del Segundo Templo: en la resurrección, los pobres, oprimidos y exiliados que sean justos serán exaltados o recompensados en presencia de sus opresores ricos y poderosos, que serán humillados (e.g., Dn 11–12; *1 En*. 62:14–16; *TestJud* 25:3–5; *4 Esd* 4:35; 7:35). Estas ideas están tan sumamente alineadas que Jesús puede utilizar la idea concreta de la resurrección metafóricamente para referirse a la inversión de los roles en sí. En la parábola del hijo pródigo, el padre se regocija por dos veces en el regreso de su hijo perdido: «muerto era, y ha revivido; se había perdido, y es hallado» (Lc 15:24, 32).

En ningún otro lugar se representa de manera más vívida la inversión de los destinos para el rico y el pobre que en la historia del rico y Lázaro (Lc 16:19–31), cuya conclusión resulta sugerente para un énfasis lucano en la resurrección de Jesús. El rico insistía en que si se enviaba a alguien «de los muertos» a sus hermanos, ellos se arrepentirían y evitarían el tormento del Hades. Abraham respondió: «Si no oyen a Moisés y a los profetas, tampoco se persuadirán aunque alguno se levantare de los muertos». Casi con toda seguridad esta es una referencia indirecta a la resurrección de Jesús de entre los muertos, que uno no puede comprender aparte del plan divino de salvación predicho en las Escrituras (Lc 24:25–27, 32, 44–46).

3.5. Juan. Hay dos énfasis en el Evangelio de Juan que parecen silenciar la importancia de la resurrección. El primero es la bien conocida escatología realizada de Juan, que pone el acento en la autoridad de Jesús para conceder vida eterna en el presente. El segundo es el énfasis del Evangelio en la cruz de Cristo como la meta de ser «levantado» (Jn 3:14; 8:28; 12:32, 34) o «glorificado» (Jn 7:39; 12:23,

28).

En realidad, la escatología realizada no ha tapado totalmente la escatología futura en Juan. La autoridad presente de Jesús para levantar a los muertos y hacer juicio (Jn 5:25–27) se ve compensada por esa misma autoridad suya que estará en ejercicio en la resurrección final (Jn 5:28–29). En este pasaje hay claros ecos de textos veterotestamentarios relacionados con la resurrección (Is 26:19; Ez 37:12; Dn 12:2). Asimismo, en el discurso del pan de vida Jesús prometió repetidamente la concesión presente de vida eterna a los creyentes, pero también que «resucitaría» al creyente «en el día postrero» (Jn 6:39, 40, 44, 54; cf. Jn 11:24).

Las predicciones de Jesús sobre su exaltación, centradas en la cruz, no aparecen solas en Juan. La glorificación de Jesús en la cruz cobra forma y sentido a partir de su resurrección. Tanto la cruz como la resurrección son fases cruciales del regreso/ascenso de Jesús al Padre. La purificación del *templo (véase SEÑAL DEL TEMPLO) se presenta como una prefiguración de la resurrección de Jesús (Jn 2:13–22; cf. el mismo dicho en boca de quienes acusan a Jesús en Mt 26:61; 27:40 // Mc 14:58; 15:29; cf. Hch 6:14). El evangelista explica que Jesús estaba hablando del templo de su cuerpo (Jn 2:21) y recoge el hecho de que los discípulos tan solo pudieron entender el significado bíblico del dicho de Jesús después de la resurrección de este (Jn 2:22). En el discurso del buen pastor, la muerte y la resurrección son la doble acción soberana de Jesús para ofrecer vida eterna. Jesús declaró su autoridad para poner su vida y para tomarla de nuevo (Jn 10:17–18; cf. Jn 10:11). Por último, en el discurso de despedida Jesús habló crípticamente de su desaparición y posterior reaparición «todavía un poco» (Jn 14:18–19; 16:16–24). Jesús se estaba refiriendo a su muerte y resurrección, pero como pasos importantes en su regreso/ascenso al Padre (cf. Jn 13:3; 14:12, 28; 16:10, 17, 28; 20:17).

4. Los relatos de la resurrección en los cuatro Evangelios.

4.1. El relato de la resurrección de Marcos. Una cuestión fundamental a la hora de interpretar la perícopa sobre la tumba vacía en Marcos 16:1–8 es la relacionada con el final del Evangelio de Marcos. La opinión de consenso es que el evangelista quiso terminar el Evangelio en Marcos 16:8. El punto de vista minoritario es que el final original se

perdió debido a la mutilación de un manuscrito antiguo (de manera accidental o deliberada). Según la opinión prevalente, el abrupto final es una conclusión apropiada para el Evangelio. La clausura narrativa se produce destacando dos elementos: la revelación de Jesús «el crucificado» como Mesías e Hijo de Dios y el fracaso de los discípulos. El punto débil de esta tesis es su atención exclusiva al análisis crítico-narrativo del texto, que deja fuera los factores históricos. Los finales adicionales de Marcos parecen haber estado motivados principalmente no en que se sintiera la necesidad de una clausura narrativa, sino más bien porque se percibía una falta de plenitud kerigmática e histórica. Sobre todo el final largo (Mc 16:9–20) buscó completar la historia con un pastiche de apariciones pospascuales, la encomendación de los discípulos y una nota sobre la ascensión, extraídas claramente de otras tradiciones evangélicas.

Marcos 16:1–8 no apunta a un fracaso del discipulado, sino al papel de las *mujeres y los otros discípulos como testigos de la resurrección de Jesús. El pasaje se desarrolla en tres movimientos: el viaje de las mujeres al sepulcro (Mc 16:1–4); su entrada en el sepulcro y el encargo del joven de informar a los discípulos del encuentro de Jesús con ellos en *Galilea (Mc 16:5–7); y la obediencia decidida y reverente de las mujeres al mandato del joven (Mc 16:8).

Que sean tres las mujeres que se enumeran en Marcos 16:1 señala su función como testigos. Las tres se mencionan como presentes en la muerte de Jesús en la cruz (Mc 15:40), y dos de las tres lo están en su entierro (Mc 15:47). Estas seguidoras aparecen por primera vez en el relato de la pasión de Marcos, aunque el narrador dice que habían estado sirviendo a Jesús desde su época en Galilea (Mc 15:41). Las diferencias entre las tres listas no se deben a la variación estilística, sino que es mejor pensar en un intento de Marcos por asegurarse de que las «listas de testigos» son correctas. Así parece corroborarlo la repetición del acto de las mujeres de «ver» (*theoreō*) en Marcos 15:40, 47; 16:4. La continuidad entre las listas va en contra de la sugerencia de que las mujeres desafortunadamente dieron con el sepulcro equivocado. Con frecuencia se hace la observación del hecho llamativo de que se mencionara siquiera a las mujeres como los primeros testigos de la tumba vacía. Esto indica el carácter primitivo de la tradición que se encuentra detrás del relato de Marcos, ya que un cristiano primitivo

difícilmente habría podido fabricar una historia semejante. El testimonio legal de las mujeres a menudo se consideraba menos creíble que el de los hombres.

El estilo directo y lacónico con el que Marcos relata la experiencia de las mujeres contiene toques propios de la perspectiva de un testigo ocular. Si bien hay evidencias de redacción marcana (e.g., la redundante nota cronológica en Mc 16:2; cf. Mc 1:32), la historia destaca mucho en comparación con el relato de la *pasión por cuanto carece de alusiones a cumplimientos de la Escritura (e.g., la cita del Sal 22:1 en Mc 15:34). La preocupación de última hora de las mujeres sobre no poder quitar la piedra tiene visos de verosimilitud (Mc 16:3–4). Asimismo, la descripción del mensajero divino que se encuentra dentro de la tumba como un «joven» (Mc 16:5) puede indicar una perspectiva fenomenológica o experiencial, aunque los antiguos lectores judíos podrían haberlo tomado por un ángel (cf. Dn 8:15–16; 9:21; Josefo, *Ant.* 5.277).

El corazón de la perícopa son las palabras que el joven dirige a las mujeres. La alarma de estas y la exhortación de este a no alarmarse (Mc 16:5b-6a) son típicas de las epifanías angélicas. Hay tres elementos fundamentales en las palabras del joven (Mc 16:6–7): el anuncio de que Jesús ha sido resucitado, con una mínima elaboración cristológica («Jesús nazareno, el que fue crucificado»); una invitación a dar testimonio del hecho de que la tumba ahora está vacía; y el mandato de decirle a Pedro y a los discípulos que se reúnan con Jesús en Galilea de acuerdo con las anteriores directrices del Señor. Esto culmina el testimonio de las mujeres sobre los eventos clave, proclamados en el kerigma (1 Cor 15:3–8): Jesús murió (Mc 15:40), fue enterrado (Mc 15:47), fue resucitado al tercer día (Mc 16:6) y se apareció a Pedro y a los demás discípulos (Mc 16:7).

En contra de la interpretación habitual de este pasaje, la respuesta de las mujeres en Marcos 16:8 debería interpretarse en un sentido positivo, a la luz de las palabras del joven en Marcos 16:7. Tres son los factores relacionados con nuestra interpretación. En primer lugar, la orden del joven en Marcos 16:7 reafirma la promesa de Jesús en Marcos 14:28. Las formas de imperativo («id, decid») y los elementos predictivos («allí le veréis») aparecen junto a lo promisorio («él va delante de vosotros (…) como os dijo»). Deberíamos sospechar de cualquier interpretación de

Marcos 16:8 que estime que las mujeres no solo desobedecieron la orden del joven sino que también minimizaron la predicción y la promesa de Jesús. En Marcos, las predicciones de Jesús —por ejemplo, el «es necesario» (*dei*) de las predicciones de la pasión (Mc 8:31; 9:31; 10:33) y la predicción de las negaciones de Pedro (Mc 14:30)— nunca fallan. Obsérvese también que en Marcos 16:7 se destaca a Pedro, lo que podría insinuar su prevista restauración.

En segundo lugar, en Marcos las emociones de temor y asombro de las mujeres son respuestas típicas a las manifestaciones divinas. Si bien es cierto que Marcos ha desarrollado el tema del fracaso del discipulado en escenas marcadas por el temor, el silencio y la confusión entre los discípulos varones de Jesús (Mc 6:52; 8:14–21; 9:6, 32; 10:32), las mujeres no han participado en esta descripción. Sistemáticamente se las ha presentado como fieles testigos de Jesús, incluso después de que todos los demás discípulos le hayan abandonado (cf. Mc 14:40). Su emoción anterior de «alarma» está en consonancia con la respuesta humana natural a las apariciones angélicas (Mc 16:5b-6a). «Temblor» (*tromos*) aparece en Marcos únicamente en Marcos 16:8, pero en otros lugares del NT siempre va acompañado de «temor» (*phobos*) para denotar el respeto debido o el asombro religioso que acompaña a las acciones que se consideran apropiadas u obedientes (1 Cor 2:3; 2 Cor 7:15; Ef 6:5; Flp 2:12). «Asombro» (*ekstasis*) es la misma respuesta emocional experimentada por aquellos que fueron testigos de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5:42). La repetición de Marcos de la respuesta temerosa por parte de las mujeres persigue el fin no de poner un foco sobre sus emociones, sino sobre el motivo de su asombro: la manifestación de poder divino en el Jesús crucificado, que ha sido resucitado de los muertos.

Tercero, el uso de una doble negación «ni decían nada a nadie» indica un silencio exclusivo, que no absoluto, por parte de las mujeres. Recientemente los expertos han señalado el paralelo en Marcos 1:44 (Allison, 304; Bryan, 79). Allí Jesús le dijo al leproso que se había curado «no digas nada a nadie», y que fuera directamente al *sacerdote para que este certificara su curación. Es razonable concluir que, a diferencia del leproso, las mujeres no fueron por ahí chismorreando en público, sino que cumplieron su cometido de contárselo únicamente a los discípulos, «porque tenían miedo» (*ephobounto gar*).

4.2. El relato de la resurrección de Mateo. Mateo ha seguido el esquema narrativo de Marcos para la pasión y resurrección de Jesús, pero con importantes adiciones (e.g., Mt 27:3–10, 51–53) y variaciones (cf. Mt 27:54 con Mc 15:39). En lo sustancial, la escena inaugural del relato de la resurrección de Mateo (Mt 28:1–10) es un paralelo de la conclusión vigente de Marcos (Mc 16:1–8). Sin embargo, está flanqueada por dos escenas relacionadas que son peculiares de Mateo: el guardia apostado junto a la tumba (Mt 27:62–66), tras el entierro de Jesús (Mt 27:57–61), y el soborno de los guardias (Mt 28:11–15), tras la escena de la tumba vacía (Mt 28:1–10). La escena final (Mt 28:16–20) narra el proyectado encuentro de Jesús con sus discípulos (ausente del vigente Marcos). Guarda un parecido general con otros relatos de encomendaciones pospascuales (cf. Mc 16:15–16; Lc 24:44–49; Jn 20:21–23) pero está elaborado como el desenlace de todo el Evangelio.

En su relato de la resurrección Mateo resuelve tres líneas argumentales principales: conflicto, *cristología y discipulado. En los demás Evangelios, el conflicto de Jesús con las autoridades termina con su crucifixión; en Mateo el conflicto se extiende más allá de su resurrección. Los adversarios de Jesús demuestran ser fraudes impotentes en sus esfuerzos por impedir la resurrección de Jesús (Mt 27:62–66; 28:11–15). La manifestación apocalíptica del ángel en el sepulcro vacío reveló la reivindicación de Jesús y el triunfo del poder divino sobre aquellos que ejecutaron a Jesús (Mt 28:2–6). Aunque los discípulos de Jesús tienen que lidiar con el engaño «hasta el día de hoy» (Mt 28:15), al final de Mateo se les encomienda como emisarios bajo la autoridad universal del reino de Jesús y la presencia fiel «hasta el fin del mundo» (Mt 28:20).

La perícopa inicial de Mateo sobre la resurrección (Mt 28:1–10) consta de dos partes: la visita de las mujeres al sepulcro (Mt 28:1–7) y su encuentro con el Jesús resucitado (Mt 28:8–10). Mateo reestructura el relato de Marcos y añade sus propios toques temáticos y estilísticos, tales como descripciones apocalípticas y la expresión semítica *kai idou* (Mt 28:2, 7, 9). El relato de Mateo muestra el papel de las mujeres como testigos de la resurrección de Jesús. Solamente menciona a dos de las mujeres citadas en Marcos (Mt 28:1 // Mc 16:1). Quizás Mateo ha hecho las listas de Marcos más coherentes (véase el apartado 4.1), enumerando tres mujeres junto a la cruz (Mt 27:56), pero a «María Magdalena y la

otra María» tanto en el entierro de Jesús como en la tumba vacía (Mt 27:61; 28:1). Estas mismas dos mujeres vieron «una gran piedra» en la puerta del sepulcro (Mt 27:60) y se sentaron como observadoras pasivas «delante del sepulcro» (Mt 27:61). En Mateo 28:1 su mandado era «ver la tumba», no ungir el cuerpo de Jesús como en Marcos. Mateo pone el foco en el papel de las mujeres como testigos de la tumba vacía.

La desviación más radical de Mateo con respecto a Marcos tiene que ver con los acontecimientos apocalípticos que se produjeron a la llegada de las mujeres. Un terremoto (Mt 28:2) sirve de vínculo con el temblor sísmico final en la crucifixión de Jesús, relacionado con la rotura del velo del templo, la resurrección de muchos santos y la confesión de Jesús como Hijo de Dios (Mt 27:51–54). El «joven» de Marcos es claramente «un ángel del Señor» vestido de gloria en Mateo (Mt 28:2–3). Hay ironía y contraste en la forma en que el ángel interactuó con las mujeres y los guardias. El ángel directamente contrarrestó las medidas adoptadas para asegurar la tumba. Cuando Jesús fue sepultado se «hizo rodar» (*proskylisas*) una «piedra» a la entrada del sepulcro (Mt 27:60). Entonces se apostó un guardia y se selló la piedra para evitar que los discípulos robaran el cuerpo de Jesús y declararan: «Resucitó de entre los muertos [*nekrōn*]» (Mt 27:62–66). Tras la resurrección de Jesús, el ángel «removió» (*apekylisen*) la «piedra» (Mt 28:2). Se sentó sobre la piedra, mostrando el triunfo divino sobre los vanos desafíos de los adversarios al propósito de Dios en Jesús. Mediante un juego de palabras, el terremoto (*seismos* [Mt 28:2]) y la asombrosa presencia del ángel hicieron que los guardias «temblaran» (*eseisthēsan* [Mt 28:4]) de miedo. Aquellos a los que se les había encomendado impedir la resurrección de Jesús de los muertos «se quedaron como muertos [*nekroi*]» (Mt 28:4). En cambio, el ángel anima enfáticamente a las mujeres, diciendo: «No temáis vosotras» (*mē phobeisthe hymeis* [Mt 28:5]).

El modo en que el ángel se dirige a las mujeres es básicamente el mismo que en Marcos (Mt 28:5–7 // Mc 16:6–7). Sin embargo, en Mateo no aparece la descripción de Jesús como «el nazareno» y no se señala a Pedro como receptor especial del informe de las mujeres. Mateo pone el acento en la urgencia de la misión de las mujeres (obsérvese la repetición de «pronto» o «rápidamente» [Mt 28:7, 8]), así como la gravedad del mandato angélico («He aquí, os lo he dicho» [Mt 28:7]). El estilo indirecto en Marcos podría incluir a las mujeres entre aquellos que

verán a Jesús en Galilea (Mc 16:7). Pero en Mateo la orden directa que debe transmitirse a través de las mujeres, solamente se aplica a los discípulos varones (Mt 28:7). Esto tiene sentido, ya que las mujeres se encontraron con Jesús poco después en Jerusalén, y la reiteración de Jesús del mandado del ángel sobre el encuentro en Galilea dice: «allí me verán [*ellos*]» (Mt 28:10). No obstante, a las mujeres que «fueron» a «ver» el sepulcro (Mt 28:1) y fueron invitadas a «venir» y «ver» dónde había estado Jesús (Mt 28:6) se les encomendó hacer precisamente aquellos que las autoridades habían tratado de impedir: «contar» el mensaje de la resurrección de Jesús (Mt 27:64; 28:6–7).

La partida de las mujeres del sepulcro estuvo acompañada por una mezcla de temor y gran *gozo, pero también con la determinación de completar su misión (Mt 28:8). Mientras se apresuraban a obedecer la orden del ángel las mujeres fueron saludadas por el mismo Jesús resucitado. El acto de las mujeres de asir los pies de Jesús puede que solo fuera una expresión tangible de *amor y apego junto con su *adoración (Mt 28:9). Es posible que también señale la realidad física del cuerpo resucitado de Jesús, puesto que los fantasmas o las apariciones no tienen pies, ni sus pies tocan el suelo (Allison, 278). Jesús repitió la orden final del ángel (Mt 28:10) pero llamó a los discípulos «mis hermanos», aludiendo a su rehabilitación como verdaderos discípulos y anticipando su comisión final en Mateo 28:16–20. El testimonio de las mujeres sobre la tumba vacía y el Jesús resucitado las preparó plenamente para ser «apóstoles a los apóstoles».

En Mateo 28:11–15, mientras las mujeres se disponían a cumplir su encargo, los guardias regresaron para contarle a las autoridades lo que había sucedido en el sepulcro. Irónicamente, tras haber fracasado en su intento de detener la proclamación de la resurrección de Jesús, las autoridades se han rebajado al mismo tipo de engaño que sospechaban iban a cometer los discípulos de Jesús (cf. Mt 27:62–66). Su traición incluyó el soborno, la falsedad y el encubrimiento político de los guardias. Es imposible demostrar la historicidad del relato de Mateo en relación con los guardias. Pero el comentario de que esta historia se estaba perpetuando entre los contemporáneos judíos de Mateo (Mt 28:15) da a entender que el evangelista se sintió obligado a responder a una patraña que efectivamente estaba circulando. Hubiera resultado una apologética extraña e improbable que un cristiano primitivo inventara

historias sugiriendo la explicación alternativa más antigua para resurrección de Jesús: los discípulos robaron el cuerpo.

La perícopa final de Mateo es conocida convenientemente como la Gran Comisión (Mt 28:16–20). La escena es un monte de Galilea que Jesús designó de antemano (Mt 28:16). Este detalle no se mencionó antes (cf. Mt 28:7, 10), pero resulta apropiado en un Evangelio en el que los montes juegan un papel destacado en la revelación divina a través de Jesús (Mt 5:1; 17:1; cf. Mt 4:8–10). La respuesta de los once discípulos en forma de adoración también es natural (cf. Mt 2:2, 8, 11; 8:2; 9:18; 14:33; 15:25; 18:26; 20:20; 28:9), y aquí mucho más a la luz de la declaración de Jesús sobre su autoridad universal (Mt 28:18) y el mandato de bautizar con una fórmula trinitaria (Mt 28:19). El Jesús resucitado recibió la adoración reservada exclusivamente para el Dios de Israel (Mt 4:10; cf. Dt 10:20; Is 45:21–24). Un *crux interpretum* es la respuesta adicional «pero algunos dudaban» (Mt 28:17) (véase Bryan, 296nn47–48). La mejor interpretación lo considera un comentario ingenuo sobre la reacción de los discípulos. Otros Evangelios no ocultan la respuesta razonable de discípulos a los que les cuesta creer a sus propios sentidos (Lc 24:36–43; Jn 20:24–29) o que tienen la impresión de estar experimentando algo surrealista (cf. Jn 21:4, 12). La tendencia de los discípulos a la «poca fe» en Mateo quedó disipada en última instancia no por la presencia física de Jesús, sino por su palabra autoritativa.

La última aparición de Jesús y la encomendación de sus discípulos concluye magistralmente el Evangelio mediante un compendio de de temas mateanos: la revelación en Galilea, el *monte, la adoración, la autoridad, el discipulado, la misión universal, la enseñanza, «el fin de los tiempos» y la presencia divina (cf. Mt 1:23; 18:20; 28:20). El Evangelio de Mateo cierra con la seguridad de que el reino de Dios ha sido inaugurado por el Jesús resucitado, se extenderá a través de la misión mundial de sus discípulos y se puede llevar a cabo gracias a su continua presencia.

4.3. El relato de la resurrección en Lucas. El relato de la resurrección de Lucas comienza con claros paralelos a Marcos 16:1–8 pero se aparta de él más rápida y radicalmente que Mateo. Tres son las variaciones que destacan: (1) «dos hombres» (*andres duo* [Lc 24:4]; cf. «visión de ángeles» en Lc 24:23]) se aparecen a las mujeres (cf. Mc

16:5), formando un vínculo entre los personajes celestiales de la transfiguración, resurrección y ascensión de Jesús (Lc 9:30, 32; 24:4; Hch 1:10); (2) el mandato de decirle a los discípulos que se encuentren con Jesús en Galilea se convierte en una invitación a recordar lo que Jesús dijo mientras estaba en Galilea (Lc 24:6–7); (3) la lista de las mujeres (Lc 24:10) coincide mucho más con la lista de las mujeres que apoyaban a Jesús en Lucas 8:2–3. Algo peculiar de Lucas es el hecho de que todas las apariciones pospascuales de Jesús se producen en Jerusalén y alrededores.

Lucas 24 está cuidadosamente confeccionado en forma de tres escenas: la tumba vacía al amanecer (Lc 24:1–12); el camino a Emaús por la tarde (Lc 24:13–35); y Jerusalén por la noche (Lc 24:36–53). Esta última escena forma en sí misma un tríptico: la demostración de Jesús de su resurrección corporal (Lc 24:36–43); la encomendación de los apóstoles (Lc 24:44–49); y la ascensión (Lc 24:50–53). Las tres escenas están unidas estructuralmente mediante marcadores temporales, movimientos espaciales e intercomunicaciones. El evento de la Pascua tiene lugar en el marco de un solo día (Lc 24:1, 13, 33, 36), haciendo hincapié en que es «el tercer día» tras la muerte de Jesús (Lc 24:7, 21, 29, 46). Cada escena finaliza con alguien regresando a algún lugar (Lc 24:9, 12, 33, 52). Los vínculos de intercomunicación se producen entre las mujeres y los apóstoles (Lc 24:10); «algunos de los nuestros» y la pareja de Emaús (Lc 24:24); y la pareja de Emaús y los once discípulos (Lc 24:34–35). El relato se va moviendo progresivamente hacia la tercera escena. A esta progresión ayudan los comentarios sobre la visita de Pedro a la tumba vacía (Lc 24:12) y una aparición del Señor a «Simón» que no se narra (Lc 24:34), culminando con las demostraciones físicas de Jesús y las revelaciones bíblicas que capacitan a los apóstoles como los «testigos oculares y ministros de la palabra» (Lc 1:2) originales. A lo largo de las tres escenas aparecen cuatro énfasis principales que aquí vamos a analizar.

4.3.1. Realidad física de la resurrección de Jesús. La primera escena en el relato de la resurrección de Lucas apunta a la realidad de la resurrección de Jesús al establecer una cadena de evidencia en el testimonio de las mujeres sobre la tumba vacía. Las mujeres que estuvieron presentes en el entierro de Jesús «vieron el sepulcro, y cómo fue puesto su cuerpo» (Lc 23:55). Estas mismas mujeres llegaron al

sepulcro la mañana de la resurrección para encontrarlo vacío (Lc 24:3). Los dos hombres informaron a las mujeres de que Jesús está ausente del sepulcro porque está vivo y resucitado (Lc 24:5). Es significativo que «la condición de vivo» del Jesús resucitado en Lucas-Hechos no tiene parangón entre los Evangelios (Lc 24:5, 23; Hch 1:3; 25:19; posibles excepciones en Jn 6:57; 14:19). Este aspecto de la resurrección de Jesús se subraya en Hechos mediante las repetidas referencias a que su cuerpo no está sujeto a descomposición (Hch 2:27, 31; 13:34, 35, 36, 37).

Por sí misma, la tumba vacía no demostró que Jesús había sido resucitado de los muertos. Los apóstoles respondieron con incredulidad al anuncio de las mujeres de la resurrección de Jesús (Lc 24:11). Pedro verificó que la tumba estaba vacía, salvo por la presencia de la mortaja, lo que probablemente descartaba la posibilidad de que la tumba hubiera sido objeto de un robo. Pero solamente se maravilló (Lc 24:12). A pesar del relato de las mujeres del mensaje angélico de que Jesús estaba vivo y de la confirmación de que la tumba estaba vacía, la pareja de Emaús estaba abatida (Lc 24:23–24). Su comentario: «pero a él no le vieron» (Lc 24:24) anticipa la aparición culminante de Jesús en la tercera escena. Incluso la aparición a la pareja de Emaús se complica por el hecho de que, una vez reconocido, Jesús se desapareció de su vista (Lc 24:31). Los lectores acostumbrados a las Escrituras de Israel recordarán historias de revelación divina y partida (Gn 17:22; 35:13; Jue 6:21; 13:20; cf. Tob 12:20–21; 2 Mac 3:34). La repentina desaparición de Jesús indica que ya está entrando en su gloria (Lc 24:26) y ya no está confinado por las limitaciones habituales de la vida terrenal.

En la tercera escena Jesús ofreció una triple demostración de su resurrección física. Lo hizo en respuesta a la impresión de los discípulos de que estaban viendo un fantasma (Lc 24:37). Primero Jesús apeló a la vista: «Mirad mis manos y mis pies, que yo mismo soy» (Lc 24:39a). En segundo lugar, Jesús invitó a sus discípulos a tocarle, «porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo» (Lc 24:39b-40). Tercero, con el objeto de eliminar cualquier otra duda, Jesús comió en su presencia (Lc 24:41–43; cf. Hch 10:41). El hecho de comer dio por zanjada cualquier suposición de que había aparecido como un ángel, ya que los ángeles no comen (Tob 12:19; Filón, *Abr*. 115–18; *TestAb* 4:9). El libro de Hechos dice que Jesús «se presentó vivo» a sus discípulos «con muchas pruebas indubitables» (Hch 1:3), y el doble relato de la

ascensión de Jesús (Lc 24:51; Hch 1:9–11) exige que su cuerpo físico se elevado visiblemente al cielo.

4.3.2. Reconocimiento. Para Lucas no es suficiente que los testigos reconozcan el hecho sin más de que Jesús fue físicamente resucitado de los muertos. Lo que se requiere es un total reconocimiento del plan salvífico de Dios en la persona del Mesías. La creencia en la resurrección de Jesús no solo se produjo en base al testimonio de la tumba vacía y las apariciones del Jesús resucitado, sino también al recuerdo de las predicciones de su pasión y resurrección. En las tres escenas resuenan muchos detalles de las predicciones anteriores de Jesús: *«Hijo del Hombre» (Lc 9:22, 44; 17:24–25; 18:31 // Lc 24:7); «es necesario» (Lc 9:22; 17:25; 22:37 // Lc 24:7, 26, 44); «entregado» (Lc 9:44; 18:32; 22:22 // Lc 24:7); «en manos de hombres» (Lc 9:44 // Lc 24:7); «al tercer día» (Lc 9:22; 13:32; 18:32 // Lc 24:7, 46); «resucite» (Lc 9:22; 18:33 // Lc 24:7, 46). Sorprendentemente, las mujeres creyeron nada menos que Jesús había resucitado de los muertos en respuesta a un recordatorio de las predicciones de Jesús. Esto lo confirma, primero, el hecho de que los dos hombres mandaron a las mujeres «recordar» las palabras de Jesús, y el narrador dice que las «recordaron» (Lc 24:6, 8). En segundo lugar, el acto de recordar implica no solo acordarse de las palabras, sino reconocer su cumplimiento (cf. Lc 22:61; Hch 11:16). Tercero, su informe a los once discípulos y los que estaban con ellos fue descartado como una «locura» (Lc 24:11).

Las escenas dos y tres resuelven un tema relacionado: los discípulos no podían comprender las predicciones de Jesús de la pasión y la resurrección porque su significado les estaba oculto (Lc 9:45; 18:34). Así los ojos de la pareja Emaús «estaban velados, para que no le conociesen» (Lc 24:16), y eran «tardos de corazón» para creer (Lc 24:25). La exposición bíblica de Jesús consistió en «abrirles las Escrituras» (Lc 24:32). La actuación de Jesús en la mesa, recordando anteriores escenas de comidas (Lc 24:30; cf. Lc 9:16; 22:19), provocaron que sus ojos fueran «abiertos» y reconocieran al Jesús resucitado (Lc 24:31). Después de la tangible demostración de Jesús de su resurrección ante sus disciples, «les abrió el entendimiento, para que comprendiesen» el plan bíblico que Jesús había predicho (Lc 24:45–47).

4.3.3. Cumplimiento de la Escritura. Comprender las Escrituras es la clave interpretativa para reconocer a Jesús como el Mesías resucitado,

aquel que cumple el plan salvífico de Dios. Las Escrituras dan fe del divino «es necesario» (*dei*) en relación con la pasión y resurrección de Jesús (Lc 24:7, 26, 44). Lucas subraya la totalidad del testimonio bíblico («*todo* lo que los profetas han dicho» [Lc 24:25]; «comenzando desde Moisés, y siguiendo por *todos* los profetas (…) *todas* las Escrituras» [Lc 24:27]; «*todo*» lo que está escrito sobre Jesús en «en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos» [Lc 24:44]). Los lectores deben aguardar a los discursos de Hechos para las exposiciones de una variedad de textos que tratan sobre la resurrección de Jesús (cf. esp. Hch 2:25–36; 13:33–41). La identidad mesiánica y misión de Jesús resultan cruciales para el cumplimiento bíblico del plan divino.

4.3.4. Cristología. La *cristología en el relato de la resurrección de Lucas está dominado por dos ideas fundamentales: el Mesías como aquel que trae restauración al pueblo de Dios y *salvación a las naciones.

La pareja de Emaús creía que la crucifixión de Jesús marcaba la muerte de la esperanza de salvación de Israel: «Pero nosotros esperábamos que él era el que había de redimir a Israel» (Lc 24:21). Esto recuerda expectativas anteriores sobre las promesas de salvación de Dios (Lc 1:46–55, 67–79; 2:28–32) y la preparación del pueblo de Dios para la adoración (Lc 1:16–17, 74–75). Personajes destacados en el prólogo del Evangelio anunciaron la divina «redención» (Zacarías [Lc 1:68]; Ana [Lc 2:38]) o «consolación» de Israel (Simeón [Lc 2:25]) que acompañaría la venida del Mesías. La resurrección de Jesús garantiza que tal esperanza no se ha visto truncada. Jesús es, de hecho, «varón profeta, poderoso en obra y en palabra» que trae la redención de la *esclavitud y la restauración del exilio (Lc 24:19). La alusión a Jesús como el profeta como *Moisés (cf. Hch 3:22–23) se basa en escenas anteriores. La transfiguración prefiguró la muerte y resurrección de Jesús como una entrada en «su gloria» (Lc 9:32; 24:26) y como un *exodos* liberador para el pueblo de Dios (Lc 9:32). Jesús también repitió los mismos gestos de la alimentación de los cinco mil (Lc 9:16; 24:30; cf. Lc 22:19), revelándose a sí mismo a la pareja de Emaús (Lc 24:31) como el líder exaltado de Israel y el intérprete definitivo de los propósitos de Dios en la Escritura (Lc 24:27, 32; cf. Lc 9:35) (véase Anderson, 169–80).

En Lucas 24:46–47 Jesús describió el plan divino para el logro de la salvación por parte del Mesías en tres pasos: sufrimiento, resurrección y proclamación universal del *arrepentimiento y el *perdón de los

pecados. Este último elemento, aunque no se menciona en las anteriores predicciones de la pasión, fue avanzado en el oráculo de Simeón sobre el Mesías como «luz para revelación a los gentiles» (Lc 2:29–32). A su vez, la profecía de Isaías 49:6 se encuentra detrás de las palabras de Simeón, así como los textos clave de Hechos que relatan el alcance universal de la salvación de Dios (Hch 1:8; 13:47; 26:23). El Jesús resucitado logrará cumplir la «tríada mesiánica» de Lucas 24:46–47, pero a través de sus testigos capacitados por el Espíritu, los apóstoles (Lc 24:48–49): ellos testificarán regularmente de la muerte y resurrección de Jesús y proclamarán el mensaje de arrepentimiento o perdón de los pecados (Hch 2:22–39; 3:18–19; 5:30–31; 10:39–43; 13:27–39; 26:17–18).

4.4. El relato de la resurrección de Juan. El Evangelio de Juan contiene más apariciones del Jesús resucitado que cualquier otro Evangelio. Las historias se encuentran en un doble final. Los expertos habitualmente consideran Juan 20 como el final de una versión anterior del Evangelio, donde la declaración de propósitos de Juan 20:30–31 sirve como la conclusión «original». Juan 21 fue añadido posteriormente (aunque no necesariamente por una mano distinta, ya que es estilísticamente congruente), con una conclusión en Juan 21:25 que complementa muy bien Juan 20:30–31. Con independencia de la historia de la composición, las escenas en Juan 20–21 rematan muchos hilos teológicos en el Evangelio relacionados con la cristología, soteriología, pneumatología, discipulado y misión.

4.4.1. Juan 20. El relato en Juan 20 se divide en dos partes: (1) una serie de tres escenas que tienen lugar temprano, el primer día de la semana, y están centradas en la tumba vacía (Jn 20:1–18); (2) escenas que se producen detrás de puertas cerradas la noche del primer día y ochos días más tarde, cuando Jesús se aparece a sus discípulos (Jn 20:19–29). Las escenas pasan progresivamente a pruebas cada vez más explícitas de la resurrección de Jesús: de la observación de María Magdalena de la tumba vacía, al Discípulo Amado que ve los lienzos en la tumba, pasando por las apariciones de Jesús a María Magdalena y luego a los discípulos y, por último, la aparición a Tomas, en la que Jesús le invita a palpar sus heridas. También se produce un contraste entre la fe modélica del Discípulo Amado, que creyó antes de ver al propio Jesús resucitado, y Tomas, que rehusó creer sin tener pruebas visuales y táctiles.

En la primera escena (Jn 20:1–2) María Magdalena viene al sepulcro cuando todavía es de noche. El elemento escénico de la oscuridad avanza las metáforas joánicas de la luz y las tinieblas, que se corresponden con la fe y la incredulidad. La oscuridad antes del alba coincide con la explicación meramente natural de María del sepulcro vacío antes de su encuentro con el Jesús resucitado. Contó a Simón Pedro y al Discípulo Amado que en su opinión alguien había sacado a Jesús y lo había colocado en un sepulcro distinto. Que esto es lo que ella suponía, en lugar de la hipótesis de un robo, lo indican sus repetidas referencias a no saber «dónde le han puesto» (Jn 20:2, 13, 15). El verbo «poner» (*tithēmi*) se refiere al enterramiento (Jn 11:34; 19:41, 42).

En la segunda escena (Jn 20:3–10) Pedro y el *Discípulo Amado corren hasta el sepulcro. Al Discípulo Amado se le describe como el discípulo ideal. No solo llegó a la tumba antes que Pedro, sino que también fue el primero en ver los lienzos y el primero en creer. La descripción de los lienzos recuerda a la resurrección of Lázaro. Pero mientras que Lázaro salió del sepulcro con sus manos y pies atados con la mortaja y su cabeza envuelta en un sudario (*soudarion* [Jn 11:44]), Jesús fue liberado de la mortaja y el sudario (*soudarion*), que estaban puestos aparte en distintos lugares de la tumba (Jn 20:7). La cuidadosa descripción de la mortaja indica que Jesús ha triunfado sobre la muerte. Que el Discípulo Amado «vio y creyó» no puede significar que simplemente aceptara la explicación de María Magdalena (una interpretación tan antigua como Agustín). La explicación de Juan 20:9 resulta confusa, pero una de las dos interpretaciones posibles parece la más probable. «Porque aún no habían entendido la Escritura, que era necesario que él resucitase de los muertos» podría implicar que el Discípulo Amado creyó en la resurrección de Jesús pese a no entender todavía su relevancia bíblica. Alternativamente, podría querer decir que el Discípulo Amado ya había llegado a una fe bíblicamente informada en la necesidad de la resurrección (Jn 20:8), a diferencia de los demás («ellos» [Jn 20:9]) —esto es, Pedro, María y aquellos por los que ella habla («nosotros» [Jn 20:2])— que todavía no habían alcanzado esta comprensión (Heil 1995, 125).

La tercera escena (Jn 20:11–18) comienza con María Magdalena de pie y sola fuera del sepulcro una vez que Pedro y el Discípulo Amado han regresado a sus casas (Jn 20:10; cf. Jn 16:32). El texto acentúa su

estado de aflicción, afirmando que «lloró» en tres ocasiones (Jn 20:11, 13, 15), y explicando por dos veces el porqué de su llanto (Jn 20:13, 15; cf. Jn 20:2). María se encontró con dos ángeles en el sepulcro y luego con el propio Jesús resucitado. Juan describe a los dos ángeles «sentados el uno a la cabecera, y el otro a los pies, donde el cuerpo de Jesús había sido puesto» (Jn 20:12). Esta descripción, como la de las prendas funerarias en la escena anterior, apunta a la ausencia del cuerpo de Jesús de la tumba.

Tras darse la vuelta, María se encontró con Jesús, aunque lo confundió con el hortelano. El detonante para reconocer a Jesús fue cuando este se dirigió a ella como «María». Ella respondió con el título arameo «raboní» (i.e., «maestro»). Escuchó la voz del buen *pastor, que había puesto su vida por las ovejas, y que conoce a sus ovejas y las llama por su nombre (Jn 10:3–4, 11, 14–15). Sin embargo, ella lo reconoció solamente como rabino (cf. Jn 1:38), no como el exaltado Hijo del Hombre (Jn 1:49–51). De ahí que Jesús le mandara dejar de tocarle, «porque aún no he subido a mi Padre» (Jn 20:17a). Ella no comprendía que a partir de ese momento tendría que relacionarse con Jesús en un plano más elevado. El hecho de que Jesús vaya «al Padre» (Jn 13:1; 14:6, 12, 28; 16:10, 17, 28) permite que pueda enviar al Paráclito (Jn 14:16, 26; 15:26, 16:7) y hacer que sus discípulos sean uno con él y con su Padre (Jn 17:11, 21–23). Así pues, Jesús le encargó a María que dijera a «mis hermanos», «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20:17b).

Las dos escenas finales en Juan 20 tuvieron lugar con una semana de separación entre ellas. La primera sucedió la víspera del día de la resurrección (Jn 20:19). Evidentemente la ascensión de Jesús era inminente (presente futuro: «Voy a subir al Padre» [Jn 20:17b]) o ya había tenido lugar en la escena anterior (presente progresivo: «Subo a mi Padre»), pues en Juan 20:19–23 se cumplen varias promesas del discurso de despedida relacionadas con su «voy al Padre». En dos ocasiones Jesús les dijo «Paz» (Jn 20:19, 21; cf. Jn 14:27; 16:33). Después de enseñarles sus manos y pies, su aflicción se convirtió en gozo (Jn 20:20; cf. Jn 16:20–22). Finalmente, sopló sobre ellos y recibieron el Espíritu Santo (Jn 20:22) —esto es, el Paráclito (Jn 14:16, 26; 15:26; 16:7)— una consecuencia de que Jesús hubiera sido glorificado (Jn 7:39). La comisión de Jesús a sus discípulos (Jn 20:21) entrañaba la autoridad de

conferir o retener el perdón de los pecados (Jn 20:23; cf. Lc 24:47).

La segunda escena ocurrió porque Tomás no había estado presente en la primera aparición de Jesús a sus discípulos. Tanto María como los restantes discípulos habían «visto al Señor» (Jn 20:18, 20, 25), pero Tomás no estaba dispuesto a creer hasta que él también hubiera visto personalmente las heridas de los clavos de Jesús y colocado su mano en su costado (Jn 20:25). Ocho días más tarde, cuando Jesús volvió a aparecerse, le concedió a Tomás la prueba empírica que exigía para garantizar su fe (Jn 20:27). No se dice que Tomás analizara realmente las heridas de Jesús. Sin embargo, como respuesta Tomás exclamó la confesión cristológica más elevada del Evangelio de Juan: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20:28). Tomás reconoció plenamente al Jesús resucitado y ascendido como el camino al Padre (Jn 14:5–7) y uno con el Padre (Jn 14:8–14; cf. Jn 10:30; 17:21).

4.4.2. Apéndice: Juan 21. Juan 21, al igual que Mateo 28:16–20; Lucas 24:44–49, se centra menos en la resurrección de Jesús en sí que en la restauración de sus discípulos y su encomendación como apóstoles que participarán en la misión mundial. El capítulo consta de cuatro escenas que se desarrollaron junto al Mar de Tiberias (Jn 21:1–8, 9–14, 15–19, 20–23) seguidas por una conclusión (Jn 21:24–25). El narrador afirma que esta era la tercera vez que el Jesús resucitado se aparecía a sus discípulos (Jn 21:14) (sin contar la aparición original a María Magdalena). A continuación analizaremos los cuatro temas que predominan en Juan 21.

4.4.2.1. Reconocimiento de Jesús. Tras la gran captura de peces, el Discípulo Amado fue el primero en reconocer al Señor resucitado (Jn 21:7). Esto recuerda que fue el primero en creer en la resurrección al ver los lienzos que habían quedado abandonados en la tumba (Jn 20:8). Una vez en tierra, los discípulos dieron muestras de una cierta ambivalencia en relación con su encuentro con Jesús. Ninguno de ellos se atrevió a preguntar «¿Quién eres?» porque sabían que era el Señor (Jn 21:12). Tal vez vieron a Jesús como la misma persona reconocible que incluso se ocupó de la tarea cotidiana de preparar el desayuno, y sin embargo también se dieron cuenta de que manifestaba (*phaneroō* [Jn 21:1, 14]) la gloria divina (cf. Jn 2:11). Jesús ya había desafiado las limitaciones normales del cuerpo humano apareciéndose a sus discípulos pese a que estos estaban en una habitación cerrada con llave (Jn 20:19, 26) (véase

el provechoso estudio sobre la «transfisicalidad» del Jesús resucitado en Wright, 477–78, 678–79).

4.4.2.2. Encomendación. La pesca milagrosa y la imagen de Pedro tirando de la red llena a rebosar de peces simbolizan la misión universal de los discípulos (Jn 21:6, 8). El lugar de la acción, el Mar de Tiberias (Jn 21:1; cf. Jn 6:1, 23), así como los gestos de Jesús de tomar y dar el pan y los peces (Jn 21:13; cf. Jn 6:11) recuerdan a la alimentación de los cinco mil. Jesús ha incluido a sus discípulos en la misión de dar el pan de vida al mundo (Jn 6:33, 51) y atraer a todas las personas a él (cf. Jn 21:8 con Jn 12:32). En la siguiente escena Jesús también le encomendó a Pedro que actuara como un rabadán que alimenta a las ovejas que pertenecen al buen pastor (Jn 21:15, 16, 17; cf. Jn 10:1–18).

4.4.2.3. Rehabilitación de Pedro. Las brasas sobre las que Jesús asó los peces ya insinuaban la restauración de Pedro (Jn 21:9), ya que él había negado a Jesús mientras estaba junto a un fuego (Jn 18:18). Jesús le preguntó a Pedro en tres ocasiones por su amor hacia él (Jn 21:15–17), que correspondían deliberadamente con la triple negación de Pedro (Jn 18:15–18, 25–27). Pero luego Jesús también predijo que Pedro finalmente moriría de una forma que glorificaría a Dios (Jn 21:18–19). Esto resulta significativo porque Pedro había prometido seguir a Jesús y dar su vida por él si fuera necesario, pero Jesús profetizó sus negaciones (Jn 13:36–38). Jesús le dijo que no podía «seguirle» antes de la crucifixión, pero lo haría después (Jn 13:36). Por lo tanto, en su última aparición Jesús le mandó a Pedro: «Sígueme» (Jn 21:19, 22).

4.4.2.4. Autorización del Discípulo Amado. La escena final probablemente abordaba una crisis entre los primeros lectores del Evangelio de Juan provocada por la muerte del Discípulo Amado. La curiosidad de Pedro sobre el destino del Discípulo Amado había llevado a Jesús a contestarle: «Si quiero que él quede hasta que yo venga, ¿qué a ti?» (Jn 21:22). La historia generó el rumor de que Jesús había predicho que el Discípulo Amado no moriría (Jn 21:23a) (presumiblemente hasta la segunda venida de Cristo [cf. Mc 9:1]). El narrador estaba ansioso por explicar que la declaración de Jesús sobre el Discípulo Amado no era una profecía, sino una hipótesis (Jn 21:23b). El Evangelio concluye con una declaración sobre la veracidad del testimonio del Discípulo Amado (Jn 21:24) y una afirmación sobre lo voluminoso que podría ser un registro completo de las obras de Jesús (Jn 21:25).

Véase también APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA; ASCENSIÓN DE JESUS; ENTIERRO DE JESÚS; MUERTE DE JESÚS; ESCATOLOGÍA; EXILIO Y RESTAURACIÓN; LÁZARO; VIDA, VIDA ETERNA; PREDICCIONES DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS; SEÑAL DE JONÁS.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison Jr.,** *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters* (Londres: T & T Clark, 2005); **K. L. Anderson,** *«But God Raised Him from the Dead»: The Theology of Jesus' Resurrection in Luke-Acts* (PBM; Bletchley: Paternoster, 2006); **C. Bryan,** *The Resurrection of the Messiah* (Oxford: Oxford University Press, 2011); **D. Catchpole,** *Resurrection People: Studies in the Resurrection Narratives of the Gospels* (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2002); **P. M. Fullmer,** *Resurrection in Mark's Literary-Historical Perspective* (LNTS 360; Londres: T & T Clark, 2007); **R. H. Gundry,** «The Essential Physicality of Jesus' Resurrection According to the New Testament», en *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 204–19; **D. A. Hagner,** «Gospel, Kingdom, and Resurrection in the Synoptic Gospels», en *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, ed. R. N. Longenecker (MNTS; Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 99–121; **J. P. Heil,** *The Death and Resurrection of Jesus: A Narrative-Critical Reading of Matthew 26–28* (Mineápolis: Fortress, 1991); ídem, *Blood and Water: The Death and Resurrection of Jesus in John 18–21* (CBQMS 27; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1995); **R. Kany,** «Der lukanische Bericht von Tod und Auferstehung Jesu aus der Sicht eines hellenistischen Romanlesers», *NovT* 28 (1986) 75–90; **C. R. Koester y R. Bieringer,** eds., *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **M. R. Licona,** *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010); **O. Mainville y D. Marguerat,** eds., *Résurrection: L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament* (MBib 45; Montreal: Médiaspaul; Geneva: Labor et Fides, 2001); **R. Martin-Achard,** «Resurrection (Old Testament)», *ABD* 5:680–84; **T. N. D. Mettinger,** *The Riddle of Resurrection: «Dying and Rising Gods» in the Ancient Near East* (ConBOT 50; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2001); **G. W. E. Nickelsburg,** *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity* (ed. rev.; HTS 56; Cambridge: Harvard University Press,

2006); **S. P. Raphael,** *Jewish Views of the Afterlife* (2ª ed.; Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009); **G. J. Riley,** *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy* (Mineápolis: Fortress, 1995); **A. F. Segal,** *Life after Death: A History of the Afterlife in Western Religion* (Nueva York: Doubleday, 2004); **C. Setzer,** *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition* (Boston: E. J. Brill, 2004); **D. A. Smith,** *Revisiting the Empty Tomb: The Early History of Easter* (Mineápolis: Fortress, 2010); **G. Vermes,** *The Resurrection: History and Myth* (Nueva York: Doubleday, 2008); **A. J. M. Wedderburn,** *Beyond Resurrection* (Londres: SCM; Peabody, MA: Hendrickson, 1999); **J. Wijngaards,** «Death and Resurrection in Covenantal Context (Hos. VI 2)», *VT* 17 (1967) 226–39; **N. T. Wright,** *The Resurrection of the Son of God* (COQG 3; Mineápolis: Fortress, 2003); **E. Yamauchi,** «Life, Death, and the Afterlife in the Ancient Near East», en *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament*, ed. R. N. Longenecker (MNTS; Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 21–50.

K. L. Anderson

REVUELTA JUDÍA. *Véase* JERUSALÉN; MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS.

RICOS Y POBRES

Este artículo aborda la manera en que Jesús y los Evangelios presentan a los ricos y los pobres, cómo valoran el carácter del dinero y qué ética respaldan con relación a la riqueza. Primero trata sobre la terminología más significativa para referirse a la pobreza y la riqueza y esboza brevemente las perspectivas judía y grecorromana del siglo I sobre la riqueza, el empobrecimiento y la caridad. Seguidamente se ocupa del estatus económico de Jesús y los discípulos, antes de resumir las enseñanzas de Jesús acerca de los ricos y los pobres. La última parte del artículo, y también la más extensa, presta atención a las perspectivas de los cuatro Evangelios y el Documento Q.

1. Ricos y pobres en el siglo I A. D.
2. El Jesús histórico sobre ricos y pobres
3. Los Evangelios sobre ricos y pobres
4. Conclusión

1. Ricos y pobres en el siglo I A. D.

El debate académico de la riqueza y la pobreza a menudo se ha visto dificultado por una lexicografía incauta que realiza distinciones cuestionables entre los términos hebreos *ʿānî* («pobre, afligido, humilde») y *ʾebyôn* («pobre»), así como entre los términos griegos *plousios* («rico»), *ptōchos* («pobre, empobrecido») y *penēs* («pobre»). En consecuencia, el presente artículo se ve obligado a abordar estas distinciones.

1.1. Terminología hebrea y la piedad del pobre. El término *ʿānî* (y sus formas plurales *ʿănîîm* y *ʿănāwîm*, que, cualquiera que sea su historia etimológica, no presentan campos semánticos divergentes) es el más ampliamente utilizado para «pobre» en el AT. Puede referirse no solo a la penuria económica, sino también en términos más generales a la opresión, humildad o humillación. El AT representa en repetidas ocasiones a Dios como defensor de los pobres y oprimidos en contra de los malvados (Ex 22:25–27; Sal 12:5; 35:10; 40:17; Is 3:14–15; Amos 8:4–8). Dado que las malas obras frecuentemente las perpetraban los ricos y poderosos, la literatura judía a veces execra a los ricos y los amenaza con el juicio divino (Job 20:15–22; Is 5:8–13; Jr 5:26–28; *1 En.* 94:6–9; 99:15). Por consiguiente, determinados círculos de gente rica llegaron a asociarse con la maldad, mientras en cambio se suponía que los pobres eran justos (Sal 86:1–2; 132:15–16; *SalSl* 5:1–8; 10:6; 15:1; 18:2); asimismo resulta instructivo observar la tendencia del AT a contrastar al rico con el justo (Prov 11:28; 28:6). Los expertos se refieren a esta vinculación entre pobreza y religiosidad como «piedad *ʿănāwîm*» (para una historia lúcida, véase Kloppenborg, 201–16).

Los términos *ʾebyônîm* y *ʿănāwîm* se los apropiaban ocasionalmente determinados grupos judíos, sobre todo los *esenios de Qumrán (1QM XI 9, 13; XIII, 14) y los ebionitas, una secta judeocristiana posterior. Pero no se utilizaban principalmente como títulos técnicos (Keck 1965; 1966), ni indicaban necesariamente que el grupo estuviera compuesto por indigentes (es posible que los ebionitas fueran pobres, pero la arqueología señala que la comunidad de Qumrán estaba razonablemente bien amueblada). Más bien, al adoptar estos apelativos, los grupos en cuestión se describían a sí mismos como personas piadosas que podían esperar el favor de Dios (Hamel, 177–83).

Los especialistas en NT a menudo han tomado nota de esta autodescripción de los grupos religiosos judíos como «los pobres» y han conjeturado que el compromiso de Pablo de «acordarse de los pobres»

(Gal 2:10) se refiere a preocuparse por la iglesia de Jerusalén (basándose en Rom 15:26), suponiendo que la comunidad de Jerusalén (o un sector de la misma) había adoptado el apelativo «los Pobres», presuntamente siguiendo la estela de los discípulos de Jesús. Sin embargo, esta perspectiva ha sido criticada recientemente; actualmente parece más probable que el compromiso de Pablo por los «pobres» no era más que una honda preocupación por los necesitados que había en las iglesias gentiles (Longenecker 2010, 157–219). Esto debería prevenirnos contra la tendencia a considerar la bendición de Jesús sobre «los pobres» como una alabanza de sus propios seguidores en forma de circunloquio (véase la sección 2).

Lamentablemente, la idea del «pobre piadoso» es una especie de «nariz de cera» histórico-tradicional, un motivo que se puede moldear según la forma que el intérprete desee darle. Los términos *ʿānî* y, en menor medida, *ʾebyôn* son lexemas utilizados de forma tan diversa que los especialistas han sido capaces de invocar la noción de la piedad *ʿănāwîm* con fines totalmente opuestos. Por ejemplo, algunos eruditos afirman que la primera bienaventuranza del Sermón de la llanura («Bienaventurados vosotros los pobres» [Lc 6:20]) no se refiere a la pobreza material, basándose en que el supuesto título «pobre» refleja el término *ʿănāwîm,* y por tanto hace referencia simplemente al justo Israel. Otros, en cambio, explican que la primera bienaventuranza es una bendición sobre los empobrecidos precisamente porque la piedad *ʿănāwîm* relacionaba a los pobres con la justicia. La resbaladiza polivalencia de *ʿānî* y *ʾebyôn* significa que el matiz de una determinada referencia neotestamentaria al «pobre» debería determinarse por su contexto inmediato.

1.2. Terminología griega y estratificación social. Durante un tiempo ha estado de moda establecer una división binaria en las clases sociales grecorromanas entre «ricos» (*plousios*) (el uno por ciento de la población antigua, situado en la parte superior de la pirámide) y «pobres» (el restante noventa y nueve por ciento de la población); la categoría de «pobre» se subdivide posteriormente entre *penēs* y *ptōchos* (véase Aristófanes, *Plut.* 552–54; Marco Aurelio, *Comm.* 4.29.2). Según esta estimación, cualquiera que trabajara para vivir era *penēs* (pobre), mientras que *ptōchos* describía tan solo a alguien que era un completo indigente (como un mendigo). Esta descripción literaria del noventa y

nueve por ciento de la población como «pobre» se ha complementado con análisis económicos un tanto problemáticos que hablan de que el noventa y nueve por ciento del mundo antiguo estaba empobrecido (véase ECONOMÍA).

Sin embargo, más recientemente este consenso académico ha sido cuestionado. Decir que solamente el uno por ciento del mundo (la élite sociopolítica) podía catalogarse de *plousios* es utilizar una distinción que únicamente funciona desde una determinada posición social, la de los autores clásicos ricos. Los autores de situación socioeconómica menos privilegiada difícilmente se habrían sentido limitados por la restrictiva definición de «ricos» de la élite o por su displicente tendencia a describir a todo el mundo, desde el comerciante próspero hasta el jornalero agrícola como pobre (*penēs*). Por ser más precisos, los términos *penēs* y *ptōchos* en realidad no se distinguen siempre el uno del otro del modo que se ha propuesto anteriormente, ni en la literatura clásica (véase, e.g., Menandro, *Dysk.* 284–867; Filón, *Virt.* 90; 97; *De Spec. Leg.* 2.85, 105; *De Leg.* 123) ni en la LXX. A algunas personas (e.g., aquellos cuyo estatus social había bajado algunos escalones) se las llamaba «pobres» aun cuando seguían siendo bastante ricas en comparación con la mayoría (Marcial, *Epig.* 4.67; *Novel* 4) (Longenecker 2009, 244–49; Hamel, 173–74; Ling, 100–101). Más importante aún, el propio NT no refleja estas definiciones aristocráticas. *Ptōchos* es, con mucha diferencia, la palabra más común para «pobre», y *penēs* solamente aparece una vez (2 Cor 9:9, citando el Sal 111:9, LXX). En resumen, no deberíamos permitir que una distinción léxica hecha por los súper ricos dominara nuestra lectura del NT, que procede de estratos sociales más bajos.

En vez de eso, el significado de «pobre» (*ptōchos*) debería determinarlo el uso del Evangelio. Para empezar, los Evangelios continuamente utilizan el término «pobre» para denotar la penuria económica. Los pobres reciben caridad (Mc 10:21 // Mt 19:21 // Lc 18:22; Mc 14:5 // Mt 26:9 // Jn 12:5; Lc 19:8). Se les relaciona con los discapacitados y los presos (Lc 4:18; 7:22 // Mt 11:5; Lc 14:13, 21), ya que no son capaces de proveer lo suficiente para sí mismos. A una viuda se la describe como pobre (Mc 12:42; cf. Lc 21:2) en la medida en que solamente tiene dos monedas de cobre.

Como es natural, la condición económica no agota la descripción que hacen los Evangelios de los pobres. A veces los pobres son aquellos a los

que les es predicado el *reino (Mt 11:5 // Lc 7:22; Lc 4:18), cuya piedad es excepcional (Mc 12:42–43 // Lc 21:2–3) o que recibirán las recompensas escatológicas (Lc 6:20; 14:21). En resumen, los Evangelios describen la pobreza como una condición socioeconómica, y en alguna ocasión evalúan la condición en términos religiosos, en la medida en que la indigencia tiene consecuencias religiosas importantes (así como consecuencias sociales) (para más detalles, véase Green).

1.3. La economía moral de la riqueza y la pobreza. Los textos bíblicos y del judaísmo del Segundo Templo expresan opiniones diversas, y a veces discordantes, sobre la riqueza y la pobreza. Por un lado, las riquezas a menudo se consideraban algo deseable, e incluso como una prueba de la bendición divina, por cuanto la prosperidad agrícola estaba entre los beneficios de la alianza deuteronómica (Dt 28:1–14). Esta perspectiva se veía respaldada por las variedades de enseñanza sapiencial que reconocen los beneficios fiduciarios asociados a la piedad y la diligencia (Sal 112:1–3; Prov 13:21; 22:4), en contraste con el empobrecimiento al que da lugar la pereza (Prov 10:4; 12:27; 13:4). En este sentido, los documentos bíblicos y del Segundo Templo hacen hincapié en la prosperidad de los héroes judíos, tales como los patriarcas (Gn 24:35; 26:13; 30:43; 47:27; Josefo, *Ant.* 1.263; 2.7).

Por otro lado, la galopante incidencia de la explotación y opresión de los pobres por parte de los ricos hizo que afloraran sentimientos bastante opuestos (véase el apartado 1.1). Los libros proféticos y apocalípticos vituperan a los ricos por su abuso a los vulnerables, hasta tal punto que la riqueza y la corrupción se convierten en categorías intercambiables. Por lógico contraste, los empobrecidos y oprimidos llegaron a relacionarse con la piedad, de resultas de lo cual surgió una esperanza en el castigo escatológico de los malvados y la recompensa de los pobres justos, una «inversión de los destinos» (véase, e.g., *1 En.* 103:3–15; *TestJud* 25:4; OrSib 3:350–55).

Como reconocimiento de las inevitables vicisitudes de la vida, y en un esfuerzo por remediar diversas injusticias perpetradas por los seres humanos, el judaísmo desarrolló mecanismos legales y voluntarios para la redistribución de bienes. Las leyes sobre la cosecha garantizaban que los necesitados pudieran espigar en las esquinas y márgenes de los campos y recoger cualquier trigo que se les hubiera caído a los cosechadores (Lv 9:9–10; Dt 24:19; *m. Peʾah* 4:10; 5:1; *t. Peʾah* 2:13);

normas parecidas se aplicaban a los viñedos y plantaciones de olivos (Dt 24:20–21; *m. Pe'ah* 6:5; 7:3–8; *t. Pe'ah* 2:13). Aunque el sistema de diezmos servía para proveer primera y principalmente para el culto y los levitas (Nm 18:21–24; Dt 14:22–27), cada tercer año debía distribuirse un diezmo para las viudas y los huérfanos (Dt 26:12); en expresiones más radicales de piedad, el diezmo para las viudas y los huérfanos se practicaba cada año (Tob 1:7–8). Cada siete años se dejaba la tierra en barbecho y su producto servía para alimentar a los pobres (Ex 23:11; Lv 25:6–7); también las leyes relacionadas con el sábado exigían la remisión de todas las deudas contraídas por los paisanos israelitas (Dt 15:1–2) y la manumisión de los esclavos israelitas (Dt 15:12). Las leyes del jubileo se hacían eco del mandamiento de la manumisión y requerían además que al final de cada período de cincuenta años cualquier israelita que hubiera adquirido una propiedad de un paisano israelita devolviera esa tierra a quien tenía los derechos ancestrales sobre ella (Lv 25:13, 23).

Además de estas medidas legales, que al menos en teoría garantizaban el alivio de los necesitados cada cincuenta, siete y tres años (o, en el caso de las leyes sobre la cosecha, anualmente), el judaísmo valoraba las expresiones frecuentes y voluntarias de cuidado caritativo hacia los pobres. La Torá expresaba esto sobre todo al respaldar que se dieran préstamos a cero interés a los empobrecidos (Dt 15:9–10; cf. Eclo 29:1). Asimismo, los Escritos hacían hincapié en las limosnas (Job 31:16–20; Prov 28:27; 31:20), y esta manifestación de la caridad floreció en la literatura posbíblica (Tob 4:7; 12:8; Eclo 4:3–5; 7:10; 12:1–7; Filón, *Fug.* 29; *De Spec. Leg.* 4.74). De igual manera, el judaísmo llegó a alabar la hospitalidad como un medio de cuidar al indigente (Tob 7:9; *TestAb* [A] 1:2; *TestJob* 10:1–3). El propio Jesús fue heredero de esta tradición moral al aprobar e incluso radicalizar las prácticas judías de la caridad del Segundo Templo.

La moralidad prevalente de la sociedad grecorromana difería de manera significativa. La mayor parte de las pruebas literarias y epigráficas que han sobrevivido (que naturalmente proceden mayormente de fuentes de la élite) manifiesta una valoración generalmente positiva de los ricos, educados y poderosos. En cambio, los pobres eran despreciados por los ricos, frecuentemente debido a la suposición de que la disparidad entre los estatus sociales reflejaba la virtud, talento o merecimiento relativos de cada parte (Cicerón, *Dom.* 33,

89; *Att.* 1.16.11; *Agr.* 2.26.70; Lucano, *Guerra Civil* 7.404).

Desde hace tiempos los especialistas venían comentado sobre el evidente desdén (entre los autores de la élite) hacia los mendigos y la caridad (Demóstenes, *Mid.* 185; Plutarco, *Mor.* 235A; Plauto, *Trin.* 339), lo que llevó a la frecuente suposición de que la limosna estaba básicamente ausente del mundo grecorromana, aparte de la influencia de la moralidad judeocristiana. En su lugar, la mayoría de los gastos caritativos de los miembros prósperos de la sociedad romana perseguían incrementar su prestigio a ojos de los demás o solidificar su red social de amigos y clientes (Hands, 26–51).

No obstante, sin negar que la limosna fuera mucho más prevalente entre los judíos y los cristianos, no debería pensarse que estuviera ausente en círculos paganos (véase, e.g., Séneca, *Ben.* 3.8.3; 4.29.2–3; Musonio Rufo 19.25–30). La omnipresencia de la mendicidad deja claro que en realidad se practicaba frecuentemente la caridad a pequeña escala, y ello pese a las protestas de muchos autores antiguos pudientes (Longenecker 2010, 74–87). En un contraste todavía mayor con la opinión dominante de la élite, existía un cierto grado de reconocimiento, al menos dentro del discurso filosófico, de los beneficios morales (como la moderación o el autocontrol) que podían resultar de una vida de escasos recursos (véase Plutarco, frags. 151–152, del tratado *Sobre la riqueza*; Estobeo 4.72); entre los filósofos cínicos esta perspectiva de hecho resultó en un abierto apoyo a la pobreza en la búsqueda de la virtud (PsDiógenes, *Ep.* 26, 31.4; 32.2; Séneca, *Vit. beat.* 18.3). Como tal, la alta estima de los pobres que encontramos en la tradición sobre Jesús no careció de paralelos grecorromanos, aun cuando la subestructura ideológica de las perspectivas compartidas difiriera radicalmente.

2. El Jesús histórico sobre ricos y pobres.

Aunque ocasionalmente se ha sugerido que Jesús era rico, y (con más frecuencia) que era pobre, ninguna descripción acaba de dar en el blanco. Por un lado, el relato de la infancia de Lucas indica que *María y José se encontraban cerca del nivel de la mera subsistencia, ya que con motivo de la dedicación de Jesús sacrificaron dos tórtolas (Lc 2:24), la ofrenda de purificación que se prescribía para las nuevas madres que no podían permitirse comprar una oveja (Lv 12:8). Por otro lado, como artesano (*tektōn*, «carpintero») José (y Jesús después de él) no es

probable que fueran indigentes, y en años posteriores bien puede ser que viviera establemente por encima del umbral de la pobreza.

Además, sería inexacto describir a Jesús y los discípulos como «pobres» durante su ministerio, pese a abandonar sus trabajos y hogares. Aunque Jesús era itinerante (Mt 8:20 // Lc 9:58 // *EvTom* 86), esto no debería oscurecer el hecho de que contaba con una comitiva de mujeres relativamente pudientes que cuidaban de él (Lc 8:1–3), y que él y sus discípulos a menudo gozaban de la hospitalidad de anfitriones ricos (Mt 11:19; Mc 2:15; 14:3; Lc 7:36–50).

Los pasajes evangélicos que narran las instrucciones de Jesús a los discípulos cuando los envió a predicar (las denominadas instrucciones sobre la itinerancia [Mt 10:5–15 // Mc 6:6–13 // Lc 9:1–6; 10:1–12]) a veces se han aducido como prueba de la pobreza de los discípulos, puesto que Jesús les dijo que viajaran con un solo juego de ropa, sin dinero ni provisiones. Sin embargo, los tres Evangelios sinópticos indican que este comportamiento era característico de tan solo un período limitado de su ministerio con Jesús, y que los discípulos podían esperar recibir hospitalidad. De hecho, si hemos de guiarnos por Lucas 22:35–38, los discípulos normalmente sí viajaban con algunas provisiones (Hays, 93). Además, los discípulos disfrutaban de suficientes comidas al día como para que se les pudiera acusar de descuidar el *ayuno (Mc 2:18–19), y el propio Jesús fue llamado «comilón, y bebedor de vino» (Mt 11:19 // Lc 7:34). Finalmente, si el Evangelio de Juan (Jn 6:5–7; 12:6; 13:29) refleja algo de la situación del Jesús histórico, puede que él y los discípulos dispusieran de capital líquido a su disposición (véase el apartado 3.5). En suma, si bien los discípulos no eran ricos en términos generales, tampoco sufrieron una pobreza agobiante.

Aunque Jesús tuvo bastante que decir sobre las riquezas y la pobreza, su misión no era hablar sobre la riqueza como tal, sino proclamar la venida del *reino de Dios. Por lo tanto, cualquier relato de la enseñanza del Jesús histórico sobre el dinero debería situarse dentro de su ideario kerigmático general. En contraste con el auge del *Jesus Seminar* en la década de 1990, la mayor parte de los expertos en el Jesús histórico ha descrito a Jesús como un profeta apocalíptico que creyó que en su ministerio Dios estaba trayendo su reino para el Israel fiel. Desde esta perspectiva, las enseñanzas de Jesús sobre el dinero se pueden considerar como casos (al menos selectivos) de las enseñanzas éticas y

expectativas futuras veterotestamentarias expresadas de una manera que resultaba apropiada para la tarea de proclamar la inauguración del reino de Dios (Mt 16:24–27 // Mc 8:34–38 // Lc 9:23–26).

Jesús sistemáticamente priorizó la era del reino sobre la era actual, según lo cual mandó a sus discípulos que subordinaran cualquier interés a la búsqueda del reino de Dios (Mt 16:25–26 // Mc 8:35–37 // Lc 9:24–25; Mt 10:28; 13:45–46; *EvTom* 76), donde serían recompensados (Mt 19:29 // Mc 10:30 // Lc 18:29–30; Mt 25:31–46; Lc 12:33; 14:7–24; 16:1–11). Esta priorización no admitía medias tintas ni otras lealtades rivales, algo que tenía una importancia destacada para el tema del dinero: uno no puede servir a Dios y a Mamón (Mt 6:24 // Lc 16:13). La *parábola de los talentos (Mt 25:14–30 // Lc 19:11–27) instó a los oyentes de Jesús a utilizar su tiempo y sus recursos sabia y agresivamente (Mt 25:25–27 // Lc 19:20–23) para prepararse para la llegada del *Hijo del Hombre (cf. Mt 16:27 // Mc 8:38 // Lc 9:26). En consecuencia, Jesús le dijo a un rico que vendiera todo lo que poseía y diera las ganancias a los pobres para tener la vida eterna (Mt 19:21 // Mc 10:21 // Lc 18:22).

Según algunos expertos, la proclamación escatológica de Jesús desarrolló la aseveración isaiana de que el reino de Dios era una buena nueva sobre todo para los pobres y oprimidos porque marcaba el fin de sus sufrimientos (Is 61:1–11; cf. Mt 11:5 // Lc 7:22; Lc 4:18; 6:20; *EvTom* 54). Por consiguiente, Jesús concedió un lugar destacado en su ministerio a los marginalizados: los discapacitados, los perpetuamente impuros, los niños y también los pobres. Esta proclamación escatológica incluía la reanudación de la noción profética de que el pueblo debía practicar la justicia y la misericordia para prepararse para la redención divina de Israel (Is 56:1; 58:6–10; Am 5:14–15; Mal 3:1–12), una creencia que Jesús compartió con *Juan el Bautista (Mt 3:1–6; Mc 1:3–5; Lc 3:1–14).

De acuerdo con el llamamiento profético a la justicia, Jesús habló en contra de la explotación (Mt 23:23 // Lc 11:42; Mc 12:40 // Lc 20:47) y también actuó según sus convicciones. La denominada purificación del templo de Jesús (véase SEÑAL DEL TEMPLO), un acontecimiento que se suele considerar como uno de los factores que precipitó su crucifixión, probablemente era una expresión de indignación contra la injusticia del *establishment* del sumo sacerdote. El significado de este evento se debate

mucho, pero una posibilidad es que Jesús describiera el templo como una «cueva de ladrones» debido a la corrupción de los sacerdotes al mando, que se sabía que en ocasiones manipulaban los precios e incluso practicaban la brutalidad (*b*. *Pesaḥ* 57a; Josefo, *Ant.* 20.181, 206–207) para aumentar sus ya considerables fortunas (véase Bauckham).

Además de pedir un trato justo hacia los pobres, Jesús invitó a ser generosos con los necesitados. Los relatos del joven rico, que aparecen en los tres sinópticos (Mt 19:21 // Mc 10:21 // Lc 18:22), y Mateo 5:42 // Lucas 6:30 (cf. *EvTom* 95), así como un conjunto importante de dichos que cuentan con una sola atestación (Mt 6:2–4; Lc 6:34–35; 11:41; 12:33; Jn 12:5; 13:29), indican que Jesús apoyó que se extendieran las limosnas y los préstamos a los indigentes. También parece haber animado a perdonar las deudas (Mt 6:12 // Lc 11:4; Mt 18:23–35; Lc 7:40–43; cf. Mt 18:23–35), en consonancia con las normas de la Torá para los años *sabáticos (Dt 15:1–2) y el *jubileo (Lv 25). Es por este motivo (y debido al hecho de que en Lc 4:16–18 Jesús invoca Is 61:1–2, que a su vez alude a Lv 25) que algunos eruditos han propuesto que Jesús pretendió implementar el Jubileo en su ministerio. Ahora bien, considerando la relativa escasez de referencias explícitas a otros rasgos importantes de las remisiones jubilares (como la liberación de los esclavos y el retorno de las tierras a sus propietarios históricos) y la falta de pruebas de que se celebrara el jubileo en la era del Segundo Templo, parece más probable que las alusiones de Jesús a las leyes del jubileo y el sábado eran expresiones de una apelación más general a la moralidad del AT.

En ocasiones se ha aducido la unción en Betania (Mt 26:6–13 // Mc 14:3–9 // Jn 12:1–8) para relativizar los aspectos sociales de la enseñanza de Jesús, puesto que, en ese contexto, Jesús dice: «Siempre tendréis pobres con vosotros» (Mt 26:11 // Mc 14:7 // Jn 12:8, citando Dt 15:11). Pero de hecho Jesús no discute la necesidad de dar limosnas; simplemente afirma que su generosa unción era un gasto todavía más digno. La referencia de Jesús a Deuteronomio 15:11 en este pasaje, lejos de apoyar la indiferencia hacia los pobres (i.e., «Los pobres siempre serán pobres, así que no malgastéis vuestro dinero»), invoca las leyes sobre el sábado que garantizaban que el pobre siempre recibiera préstamos en tiempo de necesidad y que se remitieran sus deudas de manera regular. En contexto, Deuteronomio 15:11 explica que el pueblo

de Dios no debería escatimar esfuerzos a la hora de mostrarse generoso con los empobrecidos (por así decirlo, «La necesidad es tan grande que nunca deberíais dudar en ser generosos»).

A pesar del énfasis ministerial de Jesús sobre los marginalizados, también llamó y se juntó con los pudientes. Se le describe en repetidas ocasiones comiendo en banquetes cuyos anfitriones evidentemente eran ricos, y entre sus seguidores había individuos con medios económicos, como las mujeres mencionadas en Lucas 8:1–3, Zaqueo y José de Arimatea. Ahora bien, esta relación no debería interpretarse en absoluto como una indicación de que Jesús se mostrara indiferente hacia la posesión de riquezas. Al contrario, como resultado de su llamamiento a servir al reino por encima de cualquier cosa, Jesús pensó que la búsqueda de la riqueza era un mal uso de las energías (Mt 6:19–33 // Lc 12:15–31; *EvTom* 63).

Más que limitarse a criticar la preocupación por la riqueza o la acumulación injusta de bienes, Jesús consideró la riqueza como el mayor obstáculo para entrar en el reino. Afirmó que la riqueza y el deseo por alcanzarla recortaría la utilidad de un discípulo (Mt 13:22 // Mc 4:19 // Lc 8:14) e imposibilitaría el logro de la vida eterna, de no ser por la milagrosa intervención de Dios mismo (Mt 19:23–26 // Mc 10:23–27 // Lc 18:24–27). Así, Jesús invitó a los ricos a vender sus posesiones y dárselas a los pobres (Mt 19:21 // Mc 10:21 // Lc 18:22; 12:33), y es muy posible que apoyara la renuncia a las posesiones en términos más generales (Lc 14:33; *EvTom* 81).

El hecho de que Jesús y sus discípulos dejaran

atrás su vida y sustento para seguirle, y que en otras partes se dice que exigió precisamente la misma renuncia a las posesiones por parte de todos sus discípulos (Lc 14:33; cf. Lc 12:33), debería advertirnos contra la idea de que el mandamiento de Jesús solamente fuera, por ejemplo, para el joven rico. Además, la repetida promesa de que Dios proveería para las necesidades de aquellos que buscan primeramente el reino (Mt 6:25–34 // Lc 12:22–32; cf. Mt 7:7 // Lc 11:9; *EvTom* 36) sugiere poderosamente que Jesús esperó que fuese algo más que un pequeño puñado de discípulos los que dejaran atrás o regalaran su riqueza. De hecho, si Jesús consideraba a la propia *familia (Mt 12:46–50 // Mc 3:31–35 // Lc 8:19–21; Mt 10:37–38 // Lc 14:25–27; Mt 8:21–22 // Lc 9:59–62) y a la integridad física (Mt 5:29–30 // Mc 9:43–47) como

menos importantes que el reino, ¿cuánto menos privilegiadas deberían interpretarse las riquezas que uno pueda poseer?

No queda claro a primera vista por qué Jesús llama a renunciar a las posesiones, una conducta que no se exige en ningún lugar del AT. Las respuestas disponibles en los textos evangélicos no acaban de sernos útiles. Por ejemplo, Lucas 14:33 llama a la renuncia para ser un *discípulo, pero el vínculo entre ambas cosas no está claro. El mandamiento de Jesús al joven rico (Mt 19:21 // Mc 10:21 // Lc 18:22; cf. 12:33) promete «tesoro en el cielo», una frase que contextualmente parece equivaler a la vida eterna y la inclusión en el reino de Dios (Mt 19:16, 23 // Mc 10:17, 23 // Lc 18:18, 24), pero la mayoría de lectores ortodoxos querría situar tales acciones en un marco soteriológico más desarrollado. Por definición, los especialistas se han visto presionados a ofrecer sugerencias más especulativas. Algunos han planteado que el abandono de las posesiones era el resultado de la creencia en que el reino de Dios llegaría en plenitud con el ministerio de Jesús, de manera que tal renuncia era un recurso temporal exigido por la urgencia de la proclamación de Jesús. Otros eruditos han considera la renuncia como una expresión de comunalismo religioso (quizás por influencia esenia) o como la deducción lógica del foco de Jesús sobre la caridad, la justicia y amar al prójimo como a uno mismo. C. M. Hays ha sostenido que el Evangelio de Lucas interpreta la renuncia como una consecuencia del compromiso absoluto con el reino de Dios, pese a que tal renuncia parece haber adoptado diversas formas y no se limitaba a la venta de todo lo que se poseía (Hays, 267); no parece inverosímil que esta lectura del Evangelio de Lucas pueda reflejar la dinámica de la propia enseñanza y práctica de Jesús.

Aun así, nada de esto equivale a una crítica directa de los ricos como tales o a una descripción de los pudientes como generalmente injustos. Sin embargo, debería disipar cualquier idea de que Jesús consideró el dinero como «neutral». Al contrario, Jesús concibió el dinero como un fuego: algo útil en su lugar adecuado, pero que en abundancia tenía muchas posibilidades de saltarse sus límites y consumir a su antiguo dueño.

3. Los Evangelios sobre ricos y pobres.

Los innumerables estudios sobre riqueza y pobreza en el NT le aportan al

intérprete de los Evangelios una gran cantidad de material sociológico y material judío comparable en relación con la riqueza; recurriendo a esta abundancia de datos, y basándose en los relatos evangélicos, los eruditos a menudo han arrojado luz sobre las maneras en que los textos evangélicos pudieron haber actuado como críticas sociales. Sin embargo, se sale del ámbito del presente artículo el prestar la suficiente atención a las lecturas que dependen en gran medida de un «antecedente» erudito; así pues, dedicaremos el espacio principalmente a aquellas enseñanzas éticas que resultan más fácilmente identificables en la superficie de los textos evangélicos en sí, sin excluir por eso la posibilidad de unos análisis más profundos.

3.1. Marcos. El Evangelio de Marcos refleja la hostilidad de Jesús hacia la riqueza, tanto en su crítica de la avaricia (Mc 7:22) como al indicar que la riqueza en sí es una peligrosa tentación (Mc 4:18–19; véase también Mc 14:10–11). En ningún otro lugar queda mejor ilustrado este punto que en el relato del rico (Mc 10:17–31), donde Marcos muestra que la enorme riqueza ciega tanto a su «poseedor» que hace que resulte imposible para un rico alcanzar la vida eterna, salvo por la intervención expresa de Dios. La clara implicación de este texto es que aquellos que poseen grandes riquezas deberían deshacerse de ellas por amor a la vida eterna; sin embargo, esto no queda bastante explicitado en Marcos.

Aunque abandonar las posesiones pueda poner en peligro la supervivencia de una persona, el Jesús de Marcos promete que aquellos que dejen atrás sus familias, casas y campos contarán a su vez con la necesaria provisión, probablemente a través de la comunidad de discípulos (Mc 10:29–30; cf. Hch 2:44–45; 4:32–35; Rom 16:13; Gal 4:19; 1 Tim 5:2). Aun así, en comparación con los demás autores evangélicos, Marcos hace relativamente poco hincapié en la provisión divina de las necesidades materiales. Uno podría pensar que el relato de las dos blancas de la viuda (Mc 12:41–44) ofrece algún aliento a aquellos que dan todo lo que tienen para el servicio de Dios, pero un análisis más detallado resulta desalentador en este sentido. El texto aplaude el grado de compromiso de la viuda con Dios, pero no ofrece garantías sobre cómo sobrevivirá cuando abandone el atrio del templo.

Es interesante observar que los pobres un juegan un papel importante en el relato de Marcos o en su programa ético. Ni siquiera en la historia

de las dos blancas de la viuda encontramos pruebas convincentes de que Marcos privilegie de una manera singular a los pobres como grupo. El hecho de que la viuda piadosa esté empobrecida no implica que Marcos elogie a los pobres o que crea que poseen una medida superior de piedad. Más bien, en el contexto de Marcos 11:12–13:2, una sección que demuestra la superioridad de Jesús sobre todos los integrantes del *establishment* del templo, la alabanza que hace Marcos de esta viuda es fundamentalmente una función de su denigración de los *escribas, que son culpables de empobrecer a viudas como esta (Mc 12:40). Aunque se muestra receloso de las riquezas, Marcos no exalta los beneficios de la pobreza.

3.2. Q. En años recientes la teoría dominante dentro de la crítica de fuentes (i.e., la teoría de las dos fuentes) ha sido objeto de un renovado análisis, sobre todo por los defensores de la hipótesis de Farrer-Goulder-Goodacre, que discute la existencia misma de un Documento *Q (véase PROBLEMA SINÓPTICO). No obstante, la teoría de las dos fuentes sigue siendo el punto de vista más popular entre los estudiosos del NT, y por tanto los debates sobre la perspectiva de Q sobre la riqueza y la pobreza merece nuestra atención, especialmente habida cuenta de que el análisis que hagamos de Q tienen consecuencias para la evaluación de los énfasis redaccionales de Mateo y Lucas.

Debido a lo complejo de la reconstrucción de Q, los expertos difieren mucho en su valoración del ideario del documento. No obstante, los teóricos de las dos fuentes coinciden generalmente en que Q refleja, al menos parcialmente, las enseñanzas de figuras itinerantes que imitaron a Jesús abandonando sus hogares (Mt 8:19–20 // Lc 9:57–58), familias (Mt 8:21–22 // Lc 9:59–60) y posesiones (Mt 9:37–38; 10:7–16 // Lc 10:2–12; Mt 6:20–21 // Lc 12:33–34; Mt 6:11 // Lc 11:3). Si bien de alguna manera se considera que los pobres son receptores privilegiados de la proclamación de estos itinerantes (Mt 5:3 // Lc 6:20; Mt 11:5 // Lc 7:22), hay poco en forma de un apoyo a la caridad en Q (exceptuando quizás Mt 5:42 // Lc 6:30).

Una concreción mayor de la valoración de Q sobre las riquezas y la pobreza depende en gran medida de si uno considera Q en términos generales como un documento sapiencial o como un texto profético.

3.2.1. Lecturas sapienciales de Q. Las lecturas sapienciales de Q a menudo (pero no siempre) dependen de la reconstrucción de la

estratificación de Q realizada por J. Kloppenborg, quien afirma que la etapa más antigua de Q carece de cualquier material de carácter *apocalíptico. Algunos especialistas en Q que de una manera u otra siguen esta escuela (e.g., Mack) han defendido que Q refleja las enseñanzas de discípulos itinerantes de Jesús que adoptaron una forma particularmente *cínica de proclamación (véase Downing). Los itinerantes de Q se entiende que abandonaron todas sus posesiones y viajaron con tan solo los accesorios más austeros (y que por tanto eran literalmente «pobres»); esperaban ser recompensados materialmente por aquellos a quienes predicaban. Estos discípulos sabios-cínicos anunciaron que en la naturaleza Dios proveía para todas las necesidades que uno pudiera tener, y clamaron contra los ricos por ser esclavos de la riqueza. Esta tesis no ha contado con una gran aceptación entre los estudiosos de Q y ha sido criticada extensamente por C. Tuckett (Tuckett, 368–90).

R. Piper ha ofrecido un relato alternativo de la lectura cínica de Q. Él no considera que la comunidad de Q estuviera compuesta exclusivamente por itinerantes. Según Piper, Q se dirigió a un grupo de seguidores de Jesús que se habían visto condenados al ostracismo por su compromiso con Jesús, y que sufrían la alienación de sus familias e inseguridad económica. Para estos discípulos en apuros, Q apoya un compromiso exclusivo con el reino de Dios. Q garantiza a los discípulos que Dios proveerá para ellos, ayudándolos a afrontar cualquier privación que puedan sufrir como resultado de su discipulado. En consecuencia, las bendiciones de Q sobre los pobres principalmente elogian a aquellos que se han vuelto pobres como resultado de su discipulado. En cambio, los pasajes de Q que parecen más hostiles a las riquezas y a los ricos deberían interpretarse como exhortaciones a no permitir que la ansiedad por subsistir suponga una distracción del compromiso con el reino de Dios. Por último, Piper niega que Q defienda cualquier forma de caridad más allá de hacer extensiva la hospitalidad a los misioneros de Q.

3.2.2. Una lectura escatológica de Q. En contraste con lo que se han dado en llamar lecturas «sapienciales» de Q, Tuckett sostiene que Q se ocupa del anuncio profético del inminente reino escatológico de Dios. El libro refleja un grupo de profetas itinerantes que, con vistas a proclamar la inauguración del reino por parte de Dios, voluntariamente escogieron un estilo de vida itinerante (aunque no uno que necesariamente engendrase pobreza). Confiando en que Dios proveería para sus

necesidades, los discípulos simbólicamente expresaron y prolépticamente materializaron los valores del reino.

Tuckett dice que las instrucciones sobre itinerancia solamente incumben a un subgrupo de lectores de Q. Junto a estos profetas itinerantes, Q denota la existencia de una red de discípulos locales con ideas afines que tenían casas y diversos grados de riqueza, personas que usaban sus posesiones y ganancias para apoyar a los itinerantes. Tuckett sostiene que los textos de Q hostiles a la riqueza confrontaban casos de egoísmo o codicia entre estos discípulos locales. Debido a su marco escatológico, la lectura que hace Tuckett de Q concuerda significativamente con el relato de las enseñanzas del Jesús histórico presentado anteriormente.

3.3. Mateo. El Evangelio de Mateo habla sobre el dinero mucho más que Marcos, aun diciendo relativamente poco sobre pobres y ricos per se. En Mateo, Jesús sí describe su ministerio en el sentido de predicar a diversas personas marginalizadas (ciegos, cojos, leprosos, sordos, muertos), entre los que se incluye a los pobres (Mt 11:5, aludiendo a Is 61:1), si bien no describe a los pobres como personas soteriológicamente privilegiadas a priori. Tampoco se presenta a los ricos como malvados (cf. Mt 2:11; 27:57–60). Lo que sí hace Mateo es contrastar la vestimenta asceta de Juan (Mt 3:4) con la ropa refinada de aquellos que habitan en palacios (Mt 11:8), pero puede que esto refleje una crítica del lujo habitual en el siglo I A.D. y no la antipatía hacia las personas ricas en sí.

Sin fulminar a los ricos, Mateo sí se hace eco y amplía el sentimiento de Marcos de que las riquezas son un grave impedimento para entrar en la vida eterna (Mt 13:22; 19:16–26; cf. Mt 16:24–26; 26:14–16; 27:3–10) y advierte más en general contra el autobombo (Mt 20:16; 23:5–12) y la injusticia que resulta de su búsqueda (Mt 23:14, 23–24). Además, Mateo considera la búsqueda de la riqueza como la empresa propia de un necio, ya que la riqueza es efímera; el reino de Dios, en cambio, es eterno (Mt 6:19–21), de modo que debería ser el objeto fundamental de los esfuerzos del discípulo (Mt 6:33). Por lo tanto el evangelista hace hincapié en que Dios proveerá para todos aquellos que le sirven (Mt 6:25–34; cf. Mt 6:11; 7:7–11) y advierte que los que descuidan hacerlo en pro de acumular riqueza son culpables de idolatría (Mt 6:24).

Mateo enfatiza la generosidad en mayor medida que Marcos. En el Sermón del monte el Jesús de Mateo manda a los discípulos dar y prestar

a quien se lo pida (Mt 5:42), en consonancia con los mandamientos de Deuteronomio 15:7–11 y Levítico 25:35–55. Aquí se da por descontado que la limosna forma parte de la piedad religiosa, matizando su práctica tan solo con la orden de ser discretos (Mt 6:1–4), de acuerdo con su sensibilidad hacia las motivaciones interiores de la persona (cf. Mt 5:21–22, 27–28; 6:5–6, 16–18). Aun así, lejos de limitarse a aprobar la caridad (una aprobación que predomina en su ambiente religioso), Mateo se afana en estimular la generosidad con la amenaza del juicio escatológico y la promesa de la recompensa escatológica (como en Mt 19:21; véase también Mt 19:27–30, donde, eliminando la frase «ahora en este siglo», transforma la promesa marcana de provisión en este mundo en una promesa de exaltación celestial; contrástese Mc 10:28–31; véase el apartado 3.1). El evangelista dedica una parte importante de su diálogo escatológico al tema de la *ética (Mt 25:14–46). La parábola de los talentos (Mt 25:14–30) describe personajes que son alternativamente recompensados y castigados de acuerdo con lo activamente que utilizaron los recursos que les fueron confiados (Mt 25:25–27 // Lc 19:20–23). Mientras que la invocación que hace la parábola de las medidas monetarias (talentos) no limita su potencial moralizante al uso del dinero, la parábola nos dice que la riqueza ciertamente debería incluirse de manera destacada entre los recursos que hay que invertir agresivamente por causa del reino.

Las implicaciones sociales y económicas de la parábola de los talentos se explican en la perícopa que sigue a continuación: el juicio de las ovejas y los cabritos (Mt 25:31–46; cf. Mt 10:42). Este texto explica que el destino eterno de las personas se decidirá según el servicio prestado a Jesús. Jesús asevera que se le sirve cuando se manifiesta bondad hacia sus seguidores (véase Mt 25:40) hambrientos, sedientos, extranjeros, desnudos, enfermos o presos. Jesús, Emanuel, «Dios con nosotros» (Mt 1:23; cf. Mt 18:5) (véase Rowland, 516), está presente en los marginalizados, de modo que ese servicio hacia ellos equivale a servirle a él y es digno de recompensa. Sin embargo, los «cabritos», que no sirven a Jesús en los pobres, son enviados de forma sumarísima al castigo eterno (Mt 25:41), a pesar de que reconocen que es el «Señor». Este texto describe gráficamente el interés de Jesús por los necesitados y advierte en contra de descuidarlos. No obstante, no describe a quienes descuidaron a los necesitados como ricos; no se hace ninguna referencia

en absoluto al status económico de los «cabritos», ya que Mateo no considera la riqueza como algo reprochable, igual que no considera la pobreza como algo encomiable (pese a Mt 5:3).

En este punto merece mencionarse que con frecuencia se ha considerado que Mateo suavizaba sus textos fuente en relación con las cuestiones de la riqueza y la pobreza (e.g., Mealand, 13–16; en contra de esa opinión, véase Schmidt, 121–22). Un ejemplo clásico en este sentido es la afirmación de que Mateo «espiritualizó» la forma lucana supuestamente más original de la primera bienaventuranza, transformando una bendición sobre los (económicamente) «pobres» (Lc 6:20) en una bendición sobre los «pobres en espíritu» (Mt 5:3), arrastrándose así ante unos lectores supuestamente pudientes. Ahora bien, probablemente sea cierto que Mateo 5:3 tiene poco que ver con la pobreza material. La frase «pobres en espíritu» refleja el *ʿănîîm rûaḥ* semítico, una descripción que puede denotar simplemente humildad como un atributo moral, sin ninguna connotación de estatus económico (1QM XIV, 7; cf. Prov 29:23; Is 57:15; 66:2). Dado que las bienaventuranzas de Mateo se centran principalmente en rasgos espirituales (mansedumbre, misericordia, pureza de corazón), no hay más motivos para pensar que los pobres en espíritu son económicamente pobres que los que hay para pensar que aquellos que tienen hambre y sed de justicia están físicamente hambrientos y sedientos (sobre esto, véase Sal 42:2; 63:1; 143:6; Am 8:11). Pero también se ha dicho, tal vez más persuasivamente, que la versión mateana de la primera bienaventuranza es la más original, y que Lucas decidió simplificar el extraño semitismo «pobres en espíritu» en consonancia con su tendencia general a ver a los empobrecidos como receptores no solo de la proclamación del evangelio, sino también del reino (Ling, 123–31).

Los comentaristas también han afirmado que Mateo rebajó el tono del relato del rico, ya que en Mateo 19:21 Jesús le dice al joven rico que venda todo lo que tiene si quiere ser «perfecto». Este comentario fue crucial para la distinción que hicieron los cristianos posteriores entre preceptos y consejos de perfección, siendo estos últimos considerados supererogatorios (i.e., que no se aplicaban a todos los seguidores de Jesús). Sin embargo, la interpretación de Mateo 19:21 como un ejemplo de piedad supererogatoria falla en dos cuestiones. Primero, llegado este punto del relato Mateo ya ha explicado que el discipulado es en sí mismo

una llamada a la perfección (Mt 5:48; cf. Mt 5:20). Segundo, Mateo no altera el comentario de Jesús sobre la imposibilidad de que los ricos entre en el reino (Mt 19:23–26), algo que cabría esperar si lo que estuviera en juego fuera solamente la piedad supererogatoria. En resumen, no parece apropiado interpretar que Mateo suaviza sus textos fuente, al menos no en un sentido activo o programático.

3.4. Lucas. Es en el Evangelio de Lucas donde encontramos el favoritismo más desarrollado hacia los pobres y la hostilidad hacia los ricos. Lucas describe el ministerio de Jesús como dedicado a los pobres con términos mucho más fuertes de lo que lo hacen Mateo y Marcos. Aun así, Lucas no suele afirmar que los pobres son miembros del reino de Dios simplemente porque sean pobres. Por ejemplo, el Magnificat celebra la actuación de Dios a favor del pobre y oprimido Israel (Lc 1:52–55). En el sermón de la sinagoga de Nazaret el mensaje de Jesús es predicado especialmente a los pobres y marginalizados (Lc 4:18; así también Lc 7:22; cf. Is 61:1–2), pero esto no convierte en irrelevante la respuesta de los pobres a Jesús (a pesar de que en Lc 14:15–24 se describe a los pobres y marginalizados respondiendo de inmediato a la invitación del banquete escatológico de Dios). En la primera bienaventuranza se presenta a los pobres como herederos del reino (Lc 6:20), aunque la cuarta bienaventuranza («Bienaventurados seréis cuando los hombres os aborrezcan… por causa del Hijo del Hombre» [Lc 6:22]) puede considerarse que cumple la descripción de los pobres bienaventurados; así también, las instrucciones éticas que siguen al Sermón de la llanura podrían tomarse perfectamente como prerrequisitos morales para la inclusión de los pobres en el reino.

Sin embargo, cuando decimos que Lucas normalmente empareja el favoritismo hacia los pobres con la esperanza de que estos respondan adecuadamente a la proclamación de Jesús, tal vez deberíamos cuidarnos de no rebajar la fuerza de la parábola del rico y Lázaro (Lc 16:19–31). En este inquietante contexto se dice que el pobre Lázaro recibió el descanso escatológico simplemente porque careció de cosas buenas durante su vida (Lc 16:25); no hay ningún indicio en la parábola de que Lázaro mostrara siquiera un poquito de piedad religiosa. Según esta lectura, la bienaventuranza escatológica del pobre puede que sea parcialmente una cuestión de teodicea: la promesa de dicha eterna ayuda a reforzar la bondad de un Dios que permite que el pobre padezca

toda una vida de sufrimiento. Sin embargo, muchos especialistas prefieren leer esta parábola dentro del marco que parece haber desarrollado Lucas anteriormente en el Evangelio, afirmando así que la piedad de Lázaro se puede dar por supuesta con toda certeza; en consecuencia, el énfasis de la parábola recae estrictamente en el juicio en que incurren los ricos que se deleitan en el lujo mientras ignoran al necesitado.

Lucas refleja la convicción de Mateo de que Dios proveerá para las necesidades de las personas (Lc 12:22–31), pero para Lucas esta noción está integrada en su ideario para estimular la caridad. Las promesas de provisión divina con las que Mateo anima a perseguir el reino más generalmente (Mt 6:19–34) en Lucas se convierten específicamente en el impulso para la limosna que se despoja de uno mismo (Lc 12:33–34; cf. Lc 16:9–13).

Lucas se hace eco de la creencia de Marcos y Mateo en los peligros de la riqueza (Lc 8:14; 14:18–19; 19:20–23; cf. Lc 11:39; 16:13) y la amplía, pero solo en Lucas, en el primero de los ayes del Sermón de la llanura, se amenaza a los ricos con el castigo simplemente por el hecho de ser ricos (Lc 6:24). Esta sobrecogedora afirmación se retoma en la parábola del rico y Lázaro. Al principio, se le dice al rico que ha recibido el tormento eterno porque ya había disfrutado de las correspondientes cosas buenas en su propia vida (Lc 16:19–26). Es solamente en la segunda mitad de la parábola (Lc 16:27–31) que se especifica más concretamente que el destino del hombre es consecuencia de haber desoído a «Moisés y los Profetas», las Escrituras que, en estimación de Lucas, mandaban al rico ocuparse del pobre (Hays, 156–58). Así, la condenación lucana inicial y aparentemente sin condiciones del rico se redefine en términos de un castigo por haber descuidado la ley de Dios (cf. Lc 14:12–14).

Lucas también comparte con Mateo y Marcos una convicción que asegura que el reino de Dios debería ensombrecer por completo las preocupaciones de este mundo (Lc 9:24–25; 17:26–33). Sin embargo es más firme que sus predecesores en que los castigos y las recompensas escatológicos dependen del uso que uno haga del dinero (Lc 12:13–31; 16:1–9). Lucas está tan convencido de que Dios recompensará al pobre y castigará al rico injusto que adopta el motivo judío de la «inversión de los destinos» (véase, e.g., 1 Sm 2:7; Is 26:5–6; Eclo 11:5, 13, 21; véase

también el apartado 1.3), aseverando que al final Dios exaltará y recompensará al pobre mientras que humilla y castiga al rico (Lc 1:50–53; 6:20–26; 14:7–24; 16:19–31). Aunque los demás sinópticos se podrían describir con razón como hostiles a la riqueza, solo Lucas se muestra antagonista con los ricos.

A pesar de esto, Lucas sí alberga la esperanza, tal como se ha mencionado antes en relación con Lucas 16:27–31, de la recompensa escatológica de los ricos, siempre que cesen de preocuparse por los intereses mundanos (Lc 12:22–33; 14:18–20; 16:13; 17:26–33) y se centren en proveer generosamente para las necesidades de los pobres (Lc 12:33–34; 16:1–9; 18:18–30; 19:1–10; cf: Lc 14:12–14). Si bien los demás Evangelios animan a cuidar a los pobres en mayor o menor medida, Lucas los sobrepasa a todos (véase más en Lc 6:30–38; 11:41–42; cf. Lc 10:25–37). Como tal, no es ninguna sorpresa que Lucas omita del relato de la unción de Jesús (Lc 7:36–50) el comentario «siempre tendréis pobres con vosotros» (Mt 26:11 // Mc 14:7 // Jn 12:8); probablemente preveía que una frase así podría tomarse como una expresión de la inutilidad de la caridad.

Combinando las enseñanzas sinópticas sobre la importancia de la caridad y la supremacía del reino de Dios, Lucas pone el acento en que seguir a Cristo y ocuparse de los pobres exige una profunda renuncia a las posesiones: «cualquiera de vosotros que no renuncia a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo» (Lc 14:33 [cf. Lc 18:22, 28–30; 19:1–10; 21:1–4]). Por consiguiente, la redacción lucana se caracteriza por intensificar el elemento de renuncia en textos donde se ordena a las personas que renuncien o se las describe abandonando sus posesiones: Simón y Andrés dejan atrás no solo sus redes (así sucede en Mt 4:20 // Mc 1:18), sino «todo» (Lc 5:11) para seguir a Jesús (así ocurre con Leví [Lc 5:28]); al rico se le dice que venda «todo lo que tiene» y lo dé a los pobres (Lc 18:22) (para más detalles, véase Hays, 82–84, 173–75). Aunque no existe una legislación sobre un porcentaje concreto que deba entregarse a los necesitados (contrástese los textos antes citados con Lc 11:41–42; 19:8), hay que renunciar a todo por causa del discipulado (Lc 14:33).

Por lo tanto, mientras que ni la preferencia de Lucas por los pobres ni su antipatía hacia los ricos equivale a una determinación, sin más, de sus respectivos estados eternos, su retórica (en ocasiones hiperbólica) da la

más contundente expresión a las propias advertencias de Jesús sobre los peligros de la riqueza y el descuido de los pobres, además de resaltar vivamente la presencia de los pobres entre aquellos a los que Jesús dirige su predicación.

3.5. Juan. En marcado contraste con los sinópticos, el cuarto Evangelio no muestra hostilidad alguna hacia la riqueza. Jesús re relaciona con gente rica, como funcionarios reales (Jn 4:46–54), María, Marta y Lázaro (Jn 12:1–8), así como también con Nicodemo y José de Arimatea (Jn 19:38–39); facilita el consumo generoso de un vino de calidad en la boda de un hombre rico (Jn 2:1–11 [obsérvese el uso de un «maestresala»]); y es sepultado en la opulencia (Jn 19:38–42; cf. Jn 12:1–7). Se presta poca atención a los pobres, a los que solo se menciona de pasada (Jn 12:5–6; 13:29) y nunca son objetos explícitos de las acciones de Jesús. (Uno debe ampliar el ángulo de la lente interpretativa para incluir a «los marginalizados» antes de poder comenzar a desarrollar una teología joánica de los necesitados [según Motyer]). Por último, Juan no propugna una ética de la riqueza concreta; el mandamiento de «amarse los unos a los otros» (Jn 15:12, 17) carece de cualquier aplicación a los necesitados, que sí aparece en 1 Juan 3:16–18.

A pesar de la ausencia de atención a la ética de la riqueza, puede que el cuarto Evangelio refleje, aunque sea levemente, algunos de los presupuestos de los sinópticos. Es posible que detrás de la descripción joánica de Judas como ladrón (Jn 12:6) subyazca la creencia en los peligros de la riqueza. El cuarto Evangelio también conserva un débil eco de los estribillos sinópticos sobre la provisión divina (Jn 16:23–24).

Más importante aún para nuestros propósitos, el cuarto Evangelio asume el valor de la limosna. Si bien Juan no llama explícitamente a dar limosna, menciona (de pasada) que Jesús y sus discípulos practicaron la caridad. Juan 12:5–6; 13:29 indican que los discípulos poseían una caja común (*glōssokomon*), y que de ahí daban limosna. Algunos han sostenido que el relato joánico de la alimentación de las multitudes (véase Jn 6:5–7) implica que la bolsa contenía una gran suma de dinero, aunque no suficiente como para proporcionar comida para una multitud de cinco mil (Karris, 28–31), si bien esta última afirmación parece poco convincente.

A veces los expertos han propuesto que esta caja común era un receptáculo en el que los discípulos juntaban todos sus recursos, de ahí

la traducción de la NRSV de *glōssokomon* como «cartera común». No obstante, esta traducción resulta lamentable, ya que el término *glōssokomon* solamente denota un contenedor o cofre, y a veces, una alcancía o monedero (2 Cr 24:8, 10 [LXX]; Plutarco, *Galb.* 16.1; P.Ryl. 127.25). El lexema no se refiere a un artículo en el que se guardan fondos comunes para ser compartidos, ni el contexto de Juan indica que los discípulos juntaran sus recursos y los guardaran en el cofre. Además, tal como se ha dicho antes (véase el apartado 2), las instrucciones sobre la itinerancia de los sinópticos (Mt 10:5–15 // Mc 6:6–13 // Lc 9:1–6; 10:1–12), que describen a los discípulos viajando sin monederos, no pretenden describir el típico modus operandi de los discípulos, sino relatar una práctica no habitual que adoptaron los discípulos cuando viajaron sin Jesús; esto queda especialmente claro en Lucas 22:35–38, donde se revela que al menos algunos de sus discípulos llevaban sus propias bolsas para llevar el dinero. Esto no es para rehuir la historicidad de la afirmación de Juan de que los Doce tenían una alcancía, o incluso que el contenido de la misma podían haberse utilizado para las necesidades de los discípulos (cf. Jn 13:29a: «Porque algunos pensaban, puesto que Judas tenía la bolsa, que Jesús le decía: Compra lo que necesitamos para la fiesta») además de para los pobres (Jn 12:5–6; 13:29b); antes bien, la posesión de una bolsa no excluye la persistencia de fondos privados.

4. Conclusión.

Los autores de los Evangelios no presentan idearios éticos idénticos; sin embargo, tampoco están ineludiblemente enfrentados entre sí o enfrentados a las enseñanzas de la figura que pretenden mostrar. Son diversas recepciones de Jesús, cada una de ella con énfasis característicos y lagunas; pero a pesar de todo, se puede decir razonablemente que cada uno de ellos nos transmite, en distintos grados y desde ángulos diferentes, los puntos de vista de Jesús sobre las riquezas y la pobreza.

Lejos de reiterar pedazos idénticos de las enseñanzas de Jesús, estos textos se complementan el uno al otro en su esbozo del retrato de la ética de Jesús. Si solamente leemos el Evangelio de Juan podríamos tener la impresión de que la limosna es una prioridad relativamente baja para la iglesia; Lucas y Mateo, sin embargo, no dan lugar a tal

suposición. Si únicamente contáramos con el Evangelio de Lucas, podríamos enfatizar fácilmente la opción preferencial de Dios por los pobres, hasta el punto de olvidar que el pobre debe tener hambre y sed de justicia para poder ser saciado. Pero el testimonio colectivo del Evangelio tetramorfo transmite un relato mucho más completo de la riqueza, ofreciéndonos la visión de Jesús sobre las riquezas y la pobreza.

Véase también DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; ECONOMÍA; ÉTICA DE JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Bauckham,** «Jesus' Demonstration in the Temple», en *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity, by Members of the Ehrhardt Seminar of Manchester University*, ed. B. Lindars (Bristol: James Clarke, 1988) 72–89; **C. Blomberg,** *Neither Poverty nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions* (NSBT; Grand Rapids: Eerdmans, 1999); **F. G. Downing,** *Cynics and Christian Origins* (Edimburgo: T & T Clark, 1992); **S. J. Friesen,** «Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus», *JSNT* 26 (2004) 323–61; **J. B. Green,** «Good News to Whom? Jesus and the "Poor" in the Gospel of Luke», en *Jesus of Nazareth: Lord and Christ; Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 59–74; **G. H. Hamel,** *Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.* (UCNES 23; Berkeley: University of California Press, 1990); **A. R. Hands,** *Charities and Social Aid in Greece and Rome* (AGRL; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968); **C. M. Hays,** *Luke's Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character* (WUNT 2/275; Tubinga: Mohr Siebeck, 2010); **R. J. Karris,** *Jesus and the Marginalized in John's Gospel* (ZS; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1990); **L. E. Keck,** «The Poor Among the Saints in the New Testament», *ZNW* 56 (1965) 100–29; ídem, «The Poor Among the Saints in Jewish Christianity and Qumran», *ZNW* 57 (1966) 54–78; **J. S. Kloppenborg,** «Poverty and Piety in Matthew, James, and the Didache», en *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, ed. H. van de Sandt y J. Zangenberg (SBLSymS 45; Leiden: E. J. Brill, 2008) 201–32; **T. J. Ling,** *The Judaean Poor and the Fourth Gospel* (SNTSMS 136; Cambridge: Cambridge University Press 2006); **B. W. Longenecker,** «Exposing the Economic Middle: A Revised Economy Scale for the Study of Early Christianity», *JSNT* 31 (2009) 243–78; ídem, *Remember the Poor: Paul, Poverty, and the Greco-Roman World*

(Grand Rapids: Eerdmans, 2010); **B. W. Longenecker y K. Liebengood,** eds., *Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **B. L. Mack,** *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (Shaftesbury: Element, 1993); **D. L. Mealand,** *Poverty and Expectation in the Gospels* (Londres: SPCK, 1980); **S. Motyer,** «Jesus and the Marginalised in the Fourth Gospel», en *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, ed. A. Billington, T. Lane y M. Turner (Carlisle: Paternoster, 1995) 70–89; **D. E. Oakman,** *Jesus and the Economic Questions of His Day* (SBEC 8; Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1986); **R. A. Piper,** «Wealth, Poverty, and Subsistence in Q», en *From Quest to Q: Festschrift James M. Robinson*, ed. J. M. Asgeirsson, K. de Troeyer y M. W. Meyer (BETL 146; Lovaina: Leuven University Press, 2000) 219–64; **C. Rowland,** «Apocalyptic, the Poor, and the Gospel of Matthew», *JTS* 45 (1994) 504–18; **W. Scheidel y S. J. Friesen,** «The Size of the Economy and the Distribution of Income in the Roman Empire», *JRS* 99 (2009) 61–91; **T. E. Schmidt,** *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels* (JSNTSup 15; Sheffield: JSOT Press, 1987); **L. Schottroff y W. Stegemann,** *Jesus and the Hope of the Poor* (Maryknoll, NY: Orbis, 1986); **C. M. Tuckett,** «Discipleship in Q», en *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q*, ed. C. M. Tuckett (Edimburgo: T & T Clark, 1996) 355–91.

C. M. Hays

ROMA

Recientemente los intérpretes bíblicos han venido tomando cada vez más conciencia del hecho de que tanto la vida de Jesús como la escritura de los Evangelios tuvieron lugar bajo el Imperio romano. Entender las instituciones y valores de ese imperio nos ayuda a apreciar mejor los eventos y las enseñanzas de los Evangelios. Este artículo ofrece un breve marco histórico y social para comprender algunos aspectos clave de Roma y su cultura. Luego nos fijaremos en algunas cuestiones y ejemplos de cómo relacionar a Jesús y los Evangelios con Roma.

1. Breve historia de Roma hasta el período del Nuevo Testamento
2. Organización del Imperio romano
3. Estructuras sociales romanas y *pietas*
4. Jesús y Roma
5. Los Evangelios y Roma
6. Marcos y Roma
7. Lucas y Roma
8. Conclusiones

1. Breve historia de Roma hasta el período del Nuevo Testamento.

1.1. Orígenes: mito, realidad e ideología. Es importante distinguir entre la mitología de Roma sobre sus orígenes y lo que podemos determinar a través de la investigación histórica. Esto no quiere decir que los relatos de los orígenes romanos escritos por Livio, Virgilio y Dionisio de Halicarnaso no sean importantes para los lectores del NT. Sus relatos aportan evidencias muy valiosas de ideas contemporáneas con las raíces del movimiento cristiano. Estos autores expresan la ideología y actitudes de la época de Augusto, el primer emperador (31 a. C.-14 A. D.), ideas que moldearon la vida en el siglo I A. D.

Mitológicamente, Roma proviene de la caída de Troya. Eneas, hijo de una relación entre el destacado Anquises y la diosa Venus (una pretensión que más adelante será importante para la ideología de la familia de Julio César) escapa de la ruina y navega por el Mediterráneo. Luego escapa del seductor atractivo de Cartago (centrado en lo que hoy es Túnez), condensado en su reina, Dido, y llega a su destino: fundar un asentamiento en Italia (véase esp. *La Eneida* de Virgilio). Esta es una narración que expresa un sentido de proximidad cultural y, a la vez, de diferencia. Además de hacer referencia al estado cartaginés, que fue el

principal rival de Roma en el siglo III a. C., el mito, y esto es más significativo, sitúa a Roma en relación con los griegos. Los romanos eran troyanos, parte del mundo civilizado griego pero adversarios de los griegos y diferentes de ellos. Los romanos se consideraban más serios, piadosos y trabajadores que los intelectuales aunque decadentes griegos. Aquí se expresan actitudes romanas clave, así como también una ideología que legitimaba el dominio que el Imperio romano había ejercido sobre los griegos durante un siglo en la época de los historiadores y poetas de Augusto.

Además de ideología y actitudes, aquí encontramos de hecho algo que tiene que ver con el desarrollo histórico de Roma. Roma creció en la intersección de dos culturas. Las colonias griegas se fundaron por primera vez en Italia a principios del siglo VIII a. C. Roma no era una de ellas, pero estuvo muy influenciada por la vida griega basada en la ciudad y la organización militar griega. La segunda cultura fue la de los etruscos, que ocuparon una amplia región al norte de Roma y dominaron la ciudad hasta al menos finales del siglo VI a. C. La influencia etrusca se puede observar especialmente en algunas religiones y costumbres romanas. Los romanos eran bastante parecidos a los griegos (y bastante parecidos a los etruscos), pero consideraban que sus semejanzas se veían más que contrarrestadas por las diferencias.

De los descendientes de Eneas vinieron Rómulo y Remo, gemelos de otra relación divina, que en esta ocasión tuvo como protagonista a Marte (véase esp. la historia de Roma de Livio, *Ab urbe condita*). Se creía que Rómulo había fundado Roma en el 753 a. C. Un acontecimiento crucial en todo esto fue la consulta de los auspicios, un ritual que tenía que ver con el vuelo de las aves y que estaba pensado para descubrir la voluntad de los dioses. Los auspicios y otros augurios siempre fueron una fuerza muy presente en la vida romana. Otro elemento de esta historia que demostraría ser importante en el período del NT fue el apoteosis de Rómulo: su asunción al cielo para convertirse en uno de los dioses.

En realidad, la fundación de Roma comenzó con un conjunto de aldeas colindantes de las colinas situadas en el cruce más bajo del estratégicamente importante río Tíber. En el siglo VII a. C. los habitantes drenaron una zona pantanosa que había entre las colinas y crearon un lugar de encuentro, el Fórum. Durante un largo período Roma fue gobernada por una serie de monarcas básicamente etruscos. Después (en

509 a. C., según la tradición romana) la monarquía fue derrocada y Roma se convirtió en una república.

1.2. Desarrollo de un sistema político «equilibrado». Evitar la monarquía llegó a ser, y así se mantuvo, un elemento central de la política romana, incluso, paradójicamente, bajo los emperadores. Para evitar la monarquía siempre había dos gobernantes, cónsules, que eran elegidos anualmente y, en principio, no podían repetir mandato. Sin embargo, los deberes más destacados de los cónsules eran los de líderes militares. Esto llevó a que se presionara para que los cónsules victoriosos sirvieran más de una vez, sobre todo en tiempos de peligro, lo que hizo que a partir del siglo IV a. C. algunos cónsules repitieran mandato. En cambio, las consideraciones políticas en el último período de la república y principios de la era imperial hicieron que muchos cónsules sirvieran solamente una parte del año y luego fueran reemplazados por cónsules adicionales. El peligro de la monarquía también se mantuvo a raya por el hecho de que los cónsules estaban limitados por otras voces, comenzando por el senado, un amplio consejo al que se esperaba que los gobernantes consultaran las decisiones importantes, incluso en la época pasada de los reyes.

Durante la primera mitad del siglo V a. C. se produjo lo que se conoce como lucha de órdenes, entre los patricios aristócratas (que por entonces copaban todos los puestos en el senado) y el resto de la población, los plebeyos (esta palabra todavía no había adquirido su posterior connotación de pobre). El sistema político que surgió fue considerado por los romanos como adecuadamente equilibrado, y con él se evitaban los extremos de la tiranía y la democracia griega. En Roma los cónsules eran elegidos de entre los senadores. El senado era un órgano de gobierno general. Además de sus miembros patricios, ahora incluía un número cada vez mayor de plebeyos. Ser miembro del senado llegó a depender de que se se cumpliera con un determinado requisito de riqueza (expresado en propiedades de terreno), aunque la riqueza no suponía la entrada automática. El poder del senado se equilibraba con el del *comitium*, la asamblea popular. Representando a ese órgano había especialmente una serie de tribunos, que podían proponer leyes y vetar la legislación procedente del senado. Se elegían funcionarios y la legislación se sometía a votación. Sin embargo, las elecciones y las votaciones legislativas no eran plenamente democráticas. Se empleaban

diversos métodos de votación, pero todos ellos consistían en sistemas complejos que daban más valor a los votantes más ricos. Por ejemplo, un sistema, la *comitia centuriata*, efectivamente sopesaba los votos de las personas en términos de lo grande que fuera la contribución que pudieran hacer para el ejército (de acuerdo con su riqueza y ocupación).

1.3. Adquisición de un imperio. El valle del Tíber era una ruta de acceso clave a la zona central de Italia. En el siglo IV a. C. Roma se impuso como cabeza de un grupo de tribus de habla latina. A principios del siglo III a. C. Roma y sus aliados derrotaron a etruscos y samnitas, sus vecinos. Poco después Roma derrotó a las fuerzas de las colonias griegas del sur de Italia. Esta ampliación del poder de Roma por toda Italia la llevó a competir con el principal poder existente en el Mediterráneo occidental, Cartago. A mediados del siglo III a. C. este estado controlaba gran parte del norte de África, España y la mayoría de islas de la región. La Primera Guerra Púnica (Cartago fue inicialmente una colonia fenicia, de ahí el nombre) acabó en el 241 a. C., y en ella Roma ganó Sicilia. Esta se convirtió en la primera provincia romana de ultramar. En 218 a. C. estalló nuevamente la guerra. Aníbal de Cartago invadió Italia y lo arrasó todo a su paso durante más de una década, pero sin tomar Roma. Mientras tanto, Roma luchaba contra los cartaginenses en España, haciéndose con su territorio. Luego Roma envió un ejército para que atacara la propia Cartago, y el invicto Aníbal se vio forzado a regresar a casa en un vano intento por mantener a raya el ataque. Cuando la guerra finalizó en 202 a. C., Roma se había hecho con el imperio mediterráneo occidental de Cartago.

Mientras, en un gesto inepto de beligerancia, Felipe V, rey de Macedonia, un estado situado al norte de Grecia que ejercía el control de muchas de las ciudades del resto de Grecia, había proclamado su apoyo a Aníbal sin respaldarlo militarmente. Roma atacó a las fuerzas de Felipe en Grecia y en el 196 a. C. proclamó «la libertad de los griegos»: las ciudades griegas serían libres del control macedonio y Roma garantizaría que esto fuera así. Pese a no mantener un ejército en Grecia, Roma se convirtió en el poder clave allí. En 171–167 a. C. y 148 a. C. Roma libró dos guerras más contra Macedonia. Tras la primera guerra, Macedonia fue debilitada al ser dividida en cuatro partes (cf. Hch 16:12). Después de la segunda guerra la zona se convirtió en una provincia, Macedonia. En 133 a. C. el gobernador de Pérgamo legó a Roma una extensa área de

la parte occidental de Asia Menor. A lo largo del siguiente siglo los generales llevaron el control y la influencia de Roma hasta el norte de Europa y alrededor del Mediterráneo. Judea se convirtió en súbdita de Roma tras la intervención de Pompeyo en su política en el 63 a. C. Los romanos acabaron dándole autoridad a Antípater, un idumeo que ya participaba en la política de Judea. Su hijo Herodes («el Grande») fue hecho gobernador de Galilea, luego tetrarca y posteriormente rey de Judea. Los romanos lo identificaron como un rey aliado. El término moderno de «rey cliente» capta mejor hasta qué punto su gobierno estaba completamente sometido a Roma.

1.4. Colapso de la República y aparición de los emperadores. A finales del siglo II a. C. las grietas comenzaban a aparecer en el tejido de la República romana. Muchos autores, entonces y en adelante, han echado la culpa a los efectos de adquirir un imperio. Los bienes de lujo y los esclavos comenzaron a llegar. Los pequeños agricultores de Italia, la columna vertebral tradicional del ejército, fueron exprimidos por largas campañas en tierras lejanas que les mantenían fuera de sus granjas, y por las maneras en que la nueva riqueza de la élite, con acceso a mano de obra esclava, cambió la forma en que querían utilizar el campo. El tribuno Tiberio Graco aprobó una ley de reforma de la tierra, y luego fue asesinado (133 a. C.), como lo fue también su hermano Gayo (122 a. C.). Cayo Mario abrió las puertas del ejército a los pobres, que no podían aportar su propio equipo, tal como habían hecho los pequeños agricultores. La dependencia económica de los nuevos soldados de su general llevó al patrón de desestabilización del siglo I a. C., en el que los líderes formaban ejércitos que les debían más lealtad a ellos que al senado. Los éxitos militares de Mario le llevaron a convertirse en cónsul en seis ocasiones (hasta el 100 a. C.), descuidando el manual de convivencia que había mantenido a raya la monarquía. Entonces se desató una feroz guerra civil entre sus seguidores y los de Sila, otro general. En el 81 a. C. Sila asumió un oscuro cargo político, *dictator*, un poderoso cargo de emergencia ideado para durar hasta seis meses, y lo convirtió en una designación vitalicia. Murió tres años más tarde.

Es entonces cuando aparecen los líderes del último acto de la república. Pompeyo es cónsul en el 70 a. C. (tras la revuelta de esclavos dirigida por Espartaco). En el 67 a. C. se vota a Pompeyo como *imperium* extraordinario, una autoridad que le daba geográficamente un poder de

gran envergadura para luchar contra los piratas. Este poder anuló al de los gobernadores provinciales. En el 63 a. C. Cicerón es cónsul y Julio César se convierte en el sumo sacerdote oficial, *pontifex maximus*. En el 59 a. C. es cónsul César, y luego pasa la mayor parte de la década luchando en la Galia. En 50 a. C., en respuesta a los intentos del senado por limitar su poder, rompe con todo precedente y trae su ejército provincial a Italia, cruzando el río Rubicón. Se produce una guerra civil y César derrota a Pompeyo en Farsalia en el 48 a. C. César imita a Sila adoptando el cargo de dictador como un puesto de larga duración. Sin embargo, como en el caso de Sila, un cargo vitalicio resulta ser tan solo para unos pocos años. En los idus (el día 15) de marzo de 44 a. C. César es asesinado.

Ante la sorpresa general, sobre todo la de su defensor militar clave Marco Antonio, César, en su testamento, adopta a su sobrino nieto Cayo Octavio, cuyo nombre cambia por el de «Cayo Julio César Octaviano» (Octavio). Octavio y Antonio unen fuerzas para derrotar a los adversarios de César, dirigidos por Bruto y Casio, en la batalla de Filipo en el 42 a. C. En el 37 a. C. Antonio abandona a la hermana de Octavio para casarse con Cleopatra y se hace con un control cada vez más amplio de la mitad oriental del imperio. Durante la lucha que sigue Octavio emite monedas que llevan inscrita la propaganda de que es *divi filius*, hijo del divinizado Julio César, el cual, siguiendo el ejemplo de Rómulo, se declaró que se había convertido en un dios tras su muerte. (Obsérvese que la pretensión de Octavio se produce solo por adopción. Este proceso se consideraba como colocar literalmente a una persona en la línea genealógica del padre adoptivo [cf. las *genealogías de Jesús a través de José]). Antonio y Cleopatra son derrotados en el 31 a. C. en la batalla naval de Accio. Octavio tiene ahora a todos los ejércitos de Roma bajo su control.

Para nosotros, la situación se parece mucho a una monarquía. Sin embargo, Octavio, sin duda con el destino de César en mente pero probablemente también actuando de acuerdo con sus actitudes romanas, anuncia que está restaurando la república. Él simplemente detentará los cargos republicanos habituales. Solo será el *princeps*, el primero entre ciudadanos iguales. No obstante, también mantendrá el control de las legiones en las provincias donde Roma tiende a participar en luchas, lo que significa la gran mayoría del ejército. Técnicamente devuelve el

poder al senado y los cónsules (cargo que ostenta durante varios años para después dimitir). Sencillamente espera ser consultado sobre asuntos de estado por su *auctoritas*, su autoridad moral. El senado responde dándole el título de «Augusto», que significa «el reverenciado».

La *auctoritas* de Augusto se extiende en la práctica al nombramiento de su sucesor, Tiberio, su hijo adoptivo. Tiberio llega al poder en el año 14 A. D. Tras un largo y algo accidentado reinado, que incluye las maquinaciones antijudías de Sejano y el gobierno de Poncio Pilato, muere en el 37 a. C., entregándole el poder al extremadamente errático Cayo Calígula. Los cuatro años de reinado de este último deben de haber estirado la credibilidad de la autoridad moral de los césares hasta casi el punto de ruptura. Se viste como una divinidad (en contra de las normas romanas, a pesar del culto imperial [véase el apartado 3]), nombra a su caballo para el senado e intenta que se instale una estatua suya en el *templo de Jerusalén. Es asesinado en el 41 A. D., y su tío Claudio, bastante más cuerdo que él, gobierna durante catorce años, época en la que se escriben los documentos más antiguos del NT. Nerón llega al trono en el 54 A. D. Comienza bien, bajo la influencia de su tutor, Séneca, y posteriormente se obsesiona con las representaciones teatrales y muestra una conducta cada vez más errática. Tras el gran incendio de Roma en el 64 A.D. manda ejecutar a muchos de los cristianos de la ciudad. En el 66 A. D. estalla la rebelión en Judea y Galilea. En el 68 A. D. Nerón es asesinado o comete suicidio. Los efectos de la lealtad del ejército a sus generales alcanza un desastroso punto álgido en el 69 A.D. cuando varias legiones marchan sobre Roma, con cuatro emperadores que suben al poder en rápida sucesión, siendo el último de ellos Vespasiano, que regresa de Judea y deja la conclusión de la guerra a su hijo Tito, quien trae la gran menorá y otros elementos del destruido templo de Jerusalén a Roma en una procesión triunfal. El Evangelio de Marcos probablemente se escribe en algún momento de este atribulado período, bien a finales del reinado de Nerón, bien cuando Vespasiano es emperador. Tito sucede a Vespasiano en el 79 A.D. pero solamente gobierna brevemente antes de que su hermano Domiciano llegue al trono, gobernando hasta el 96 A.D. Autores romanos y cristianos del siglo II consideran el reinado de Domiciano como una época oscura en la que hubo persecución, si bien se ha debatido mucho sobre el alcance de la misma. Domiciano empieza a utilizar los títulos no habituales de

dominus («señor») y *deus* («dios»). La mayoría de los especialistas sitúa los otros tres Evangelios durante su reinado.

2. Organización del Imperio romano.

El aspecto más llamativo del funcionamiento del imperio era que muy pocos romanos estaban involucrados en el mismo. Desde principios del siglo II a. C., cuando senadores romanos desarmados, con séquitos muy pequeños, acudían a las ciudades estado griegas y les decían lo que debían hacer, Roma generalmente había conseguido el truco de hacer que las personas locales llevaran el imperio por ella, guardando muy en reserva la amenaza de una abrumadora fuerza militar. La Guerra judía de 66–73 A. D. es un ejemplo de ello. Los romanos no tenían suficientes tropas estacionadas permanentemente sobre el terreno en Judea y Galilea para evitar la rebelión. Se tardó en traer una fuerza suficiente para resistir.

Los gobernadores romanos de las provincias tenían solamente un número limitado de funcionarios y personal de apoyo con ellos, por lo general menos de un centenar. La responsabilidad principal del gobernador era el mantenimiento del orden. Esto incluía garantizar que se recogían los impuestos y que los ciudadanos romanos estaban protegidos. El gobernador y su personal no administraban la provincia como tal. La legislación y administración local eran responsabilidad de la élite local. Una de las principales estrategias de organización de Roma fue la de fortalecer y apoyar la posición de las élites locales, aumentando su prestigio y su lealtad a Roma. Arqueológicamente, podemos ver pruebas de esto en la propagación de los patrones romanos de patrocinio (o patronato), beneficio y honor, atestiguados en inscripciones halladas por todo el imperio.

Había dos tipos de provincia. Aquellas que estaban alejadas de las fronteras problemáticas se encontraban bajo control del Senado. Los gobernadores eran procónsules, senadores que habían completado un mandato como cónsul y que ahora actuaban en nombre de los cónsules. La provincia de Asia, centrada en Éfeso, es un ejemplo de ello (véase Hch 19:38). Las provincias fronterizas, en las que estaban estacionadas casi todas las legiones, estaban bajo el control directo del emperor. Este enviaba a su propio representante, un legado, para que gobernara en su nombre. Tal legado normalmente tenía el rango de senador y ostentaba

el título de *legatus Augusti pro praetore*. Sin embargo, en Egipto y en provincias más pequeñas, como Judea, el legado era un ecuestre que generalmente ostentaba el título de *praefectus* («prefecto»). Los ecuestres pertenecían al rango social inmediatamente inferior al de los senadores. Al igual que los senadores, los ecuestres debían tener un cierto nivel de riqueza. Ahora bien, mientras que los senadores se enfrentaban con una serie de tabúes relacionados con el estatus, tales como la prohibición (frecuentemente incumplida) de desarrollar una actividad comercial, estos no se aplicaban a los ecuestres.

De hecho, las empresas comerciales de los ecuestres actuaban a modo de una especie de pegamento económico del imperio. Las compañías propiedad de los ecuestres llevaban a cabo una gran cantidad de comercio de larga distancia y participaban mucho en la recaudación de impuestos (esp. antes de Augusto). Los vínculos interregionales forjados por los ecuestres y otras compañías tuvieron el efecto de canalizar dinero y bienes hacia Roma (como se satiriza y condena en Ap 18). El dinero recaudado en impuestos, generalmente en plata, era acuñado de nuevo y enviado a las fronteras para pagar a las legiones (el dinero de bronce era principalmente para uso local, y el dinero de oro para hacer más cómodo el movimiento de la riqueza). Tal como atestiguan los Evangelios, a nivel local la recaudación de impuestos se delegaba a no romanos. Zaqueo (Lc 19:1–10) quizás tenía un contrato para recaudar impuestos en una zona. Mateo/Leví estaba en la parte inferior de la cadena de recaudación de impuestos, sentado en el banco de los tributos para recaudar dinero (Mt 9:9; Mc 2:14).

No deberíamos pensar en el Imperio romano del siglo I A. D. como si tuviera fronteras nítidamente marcadas. La autoridad de Roma, su *imperium*, se extendió en distinta medida más allá de cualquier línea concreta que uno pudiera dibujar en un mapa. El control de Roma no era una cuestión de tener miles de soldados apostados a lo largo de una frontera. Era más un tema de concentraciones de soldados que podían actuar para proteger los intereses de Roma y sus aliados. Los aliados en cuestión tenían diferentes tipos de relación con Roma. Algunos, como Herodes Agripa I, gobernaban bajo control romano en áreas que de otra manera serían provincias normales (en este caso culminando con el reinado de Judea y Galilea, 41–44 A. D.). Otros, como diversos gobernantes armenios, mantenían el poder debido a la intervención

romana pero sin que el reino del gobernante se aproximara claramente a lo que pudiera considerarse como el imperio.

El funcionamiento del imperio se sustentaba en última instancia en el ejército. Tras utilizar muy al principio el estilo griego de la falange, los romanos adoptaron un patrón basado en legiones de unos cinco mil soldados. Cada legión se subdividía en diez cohortes, que a su vez estaban divididas en centurias, cada una de las cuales, irónicamente, solía estar formada por ochenta hombres, y no cien. En la época de los Evangelios, el ejército se había apartado mucho de sus raíces como una fuerza ocasional de granjeros llamados a filas desde sus campos para hacer frente a una amenaza contra Roma. Ahora el ejército era totalmente profesional, con una duración habitual de servicio de veinte años. Junto a las legiones, que estaban compuestas por ciudadanos romanos, Roma dependió cada vez más de fuerzas auxiliares integradas por no ciudadanos (servir en las fuerzas auxiliares era un camino habitual para conseguir la ciudadanía). Los soldados que se licenciaban a menudo se instalaban en zonas fronterizas donde habían estado estacionados. La tierra era barata y los soldados frecuentemente tenían allí familias no oficiales. En los Evangelios y Hechos encontramos varios soldados que parecen haberse instalado en sus lugares de residencia (Lc 7:1–10; Hch 10:24).

3. Estructuras sociales romanas y *Pietas*.

La sociedad romana estaba conformada de manera que tuviera fuertes vínculos verticales y vínculos horizontales débiles. Las principales estructuras sociales se centraban en la lealtad y la dependencia entre personas con menos poder y otras más poderosas, en lugar de en la solidaridad entre personas de igual poder. La práctica característica era el patrocinio o patronato. Una persona más rica actuaba como mecenas de un número de clientes más pobres. Los escritores romanos suelen representar esto sobre todo esto en términos de clientes que llegan a la casa del patrón para el ritual de saludo de la mañana, el *salutatio*. El consiguiente atrio atestado de personas le daba prestigio al patrón. Los clientes también podían seguirle hasta el foro, con lo que el honor que recibía era mayor. También lo apoyaban en las elecciones. El patrón les daba a los clientes donativos (*sportulae*) y podía invitarlos a comer.

Este cuadro clásico revela tan solo una parte del patrocinio. La

estructura patronal más fija se daba entre los esclavos liberados y sus antiguos amos, donde se esperaba que el esclavo liberado pudiera llevar a cabo diversas formas de servicio regular u ocasional no remunerado. En muchas relaciones patronales el flujo global de dinero iba del cliente al patrón, no al revés. Esto se producía, sobre todo, cuando el patrón también era un arrendador o acreedor. El inquilino o deudor pagaba el alquiler o los intereses del préstamo. El patrón a veces podía mostrar su favor posponiendo o reduciendo la cuantía de los pagos. En muchos sentidos, las ciudades grecorromanas era un mosaico de redes patronales locales. Las casas grandes solían estar repartidas por la ciudad, rodeadas cada una de ella por viviendas más pequeñas. La ingente cantidad de grafitis de elecciones de Pompeya sugiere que varias áreas mostraron lealtad a determinados miembros de la élite (Oakes). Entre los miembros de las iglesias domésticas para los que se escribieron los Evangelios, los cabeza de familia que actuaban como anfitriones, probablemente hacían a menudo de patrones del grupo. Esto establece una dinámica interesante en la forma en que los aspectos sociales más radicales de los Evangelios se habrían escuchado en este ambiente grupal (ver Balch).

La forma más severa de dependencia vertical era la *esclavitud. La proporción de esclavos varió a lo largo del imperio, desde un bajo porcentaje en Judea a tal vez un treinta por ciento de la población en Roma. En los contextos urbanos en que se escribieron los Evangelios la esclavitud se mitigaba ligeramente por la práctica bastante común de la manumisión (concesión de la libertad), incluso si tal liberación a menudo se hacía coincidir con la caída en la productividad del esclavo (y su capacidad de generar ingresos) debido a la edad o la mala salud. Menos dura, aunque sin duda dura según los estándares actuales, eran las relaciones de dependencia dentro de la *familia. En teoría el padre (*paterfamilias*) tenían poderes absolutos sobre sus *hijos, aunque estos eran limitados en la práctica. En principio, el *paterfamilias* era la única persona que tenía la propiedad. Incluso los hijos mayores no podían ser propietarios mientras su padre vivía. Las *mujeres casi siempre estaban sujetas a la autoridad de un hombre, por lo general su padre. En el siglo I A. D. esto tendió incluso a extenderse parcialmente a las mujeres casadas. El tipo de matrimonio prevalente, *sine manu* («sin mano»), le otorgaba al padre de la esposa un poder considerable. Él podía instigar el divorcio de la pareja. Las únicas mujeres con independencia sustancial

solían ser aquellas cuyos padres habían muerto, especialmente si la mujer era una viuda que tenía varios hijos y por lo tanto se veía favorecida por el derecho romano.

Esto nos lleva a lo que era, probablemente, el núcleo de los valores romanos, la *pietas*. No es del todo correcto traducir este término como «piedad». Aunque *pietas* tiene un fuerte vínculo con la religión, es fundamentalmente un valor relacionado con el respeto a los padres, los antepasados, los benefactores, los patrocinadores. Es la virtud más preciada por un sistema social orientado verticalmente. Los romanos consideraban que su *pietas* era la razón por la que se les había dado un imperio (Cicerón, *Har. resp.* 19). Ellos respetaban el *mos maiorum*, la costumbre de los antepasados. La innovación era resistida o se presentaba como una vuelta al pasado. Novedades como la fe cristiana se enfrentaron a una lucha cuesta arriba. Los evangelistas presentan una continuidad entre la fe cristiana y la Escritura judía que atribuye una especie de antiguo pedigrí al movimiento cristiano.

Puesto que en última instancia los dioses eran los benefactores y antepasados, la *pietas* exigía una práctica correcta hacia ellos, sobre todo a los dioses más tradicionales del estado y el hogar. Se mostraba respeto cuando se participaba en los sacrificios y festivales. En el hogar, esto significaba principalmente pequeños sacrificios a los *lares* y *penates* (dioses domésticos) y al *genius*, el espíritu de procreación y protección del cabeza de familia. En el ámbito cívico significaba sacrificios, procesiones y otros festivales para la tradicional tríada capitolina de Júpiter, Juno y Minerva y para otros dioses, algunos de los cuales eran muy antiguos, mientras que otros habían sido aceptados dentro de la religión romana en los dos últimos siglos, como el culto a la *magna mater* de Asia Menor.

Dado el sesgo en contra de la innovación religiosa radical, la propagación del culto imperial es algo sorprendente. Sin embargo, las formas concretas en que se propagó en realidad se ajustan al patrón de la *pietas*. En términos generales, se desarrolló de dos maneras en diferentes partes del imperio. En Roma Julio César fue declarado divino tras su muerte, sobre la base del vuelo de un águila, siguiendo el patrón de lo que le había pasado a Rómulo y enlazando con la tradición de ser descendiente de Venus de la familia juliana. Octavio, además de utilizar su relación con el divinizado en las monedas, estableció un culto en su

honor. Después de la muerte de Octavio/Augusto, Tiberio repitió el patrón, y a medida que fueron pasando las generaciones de césares, el culto de los césares muertos divinizados creció, acompañado por otros miembros de la familia, tales como la esposa de Augusto, Livia, declarada una deidad por Claudio. Además de los precedentes a los que se apelaba, tenía mucho del carácter de reverencia hacia los antepasados. A esto se añadió otro elemento esencialmente tradicional. Aunque el emperador en activo no era adorado en Roma durante la mayor parte del período neotestamentario, se podían ofrecer sacrificios al *genius* del emperador, el espíritu protector del padre y patrón de todo el mundo civilizado.

Mientras tanto, en la parte oriental griega del imperio, una forma de devoción religiosa de tiempos inmemoriales se centró el emperador. Durante siglos, las ciudades habían instalado altares, templos y festivales en nombre de los gobernantes y otros benefactores importantes. En el siglo I a. C. esto ya incluía cultos dedicados a algunos gobernadores romanos. Era inevitable que también se fundaran tales cultos para los emperadores romanos, sobre todo si una ciudad consideraba que había recibido un beneficio concreto de un emperador. Estos cultos se fueron desarrollando hasta incluir a la familia imperial de manera más amplia. También se convirtieron en el foco de la competencia entre ciudades que querían ser vistas como centros de culto importantes. A pesar de la reticencia de los primeros emperadores a la hora de aceptar títulos divinos en Roma, sancionaron la focalización de los cultos sobre sí mismos en el oriente griego, de manera parecida a como centraban en sí mismos más y más honores que antes habían estado repartidos: procesiones triunfales, aclamación por las tropas como *imperator* después de las victorias militares y un gran patrocinio. Tal como se vio explícitamente bajo Domiciano, a lo largo del siglo I solamente había una figura sobre la cual pudieran recaer los más altos honores y que fuera un hombre digno de títulos divinos.

4. Jesús y Roma.

Jesús era el hijo de un artesano que vivió en *Galilea bajo un gobernante cliente, Herodes Antipas, patrocinado por Roma. Jesús enseñó, *sanó y dirigió un movimiento entre familias de pescadores, campesinos, artesanos y otros de Galilea. También enseñó en la provincia romana de

Judea, sobre todo al final de su vida, que se produjo mediante la crucifixión romana. A pesar de atraer periódicamente a grandes multitudes, Jesús no lanzó ningún tipo de resistencia violenta a las acciones romanas o al control de la tierra. Sin embargo, hubo aspectos en los que su enseñanza y sus actos iban en contra de las expectativas e intereses romanos.

Jesús alteró el statu quo social. Comió con marginados, desafiando de hecho los procesos normales de la sociedad de inclusión y exclusión. Entre estos marginados había recaudadores de impuestos. El hecho de que Jesús los incluyera encajaba con su enfoque general no rebelde, aunque los romanos no habrían visto con buenos ojos que apartara a los recaudadores de impuestos de sus trabajos (o, de hecho, que apartara a pescadores o a personas de cualquier otro sector de la actividad económica). En términos más generales, la enseñanza de Jesús parece haber dado a entender que en un futuro las actuales jerarquías sociales ya no tendrían validez. También cuestionó a las autoridades religiosas existentes. Con su pretensión de poseer una autoridad directa de Dios y su voluntad de utilizar esto para subvertir la sabiduría religiosa convencional, Jesús socavó tanto a las autoridades religiosas de élite, como los principales *sacerdotes, como a las figuras de autoridad habitualmente más visibles, como los *escribas, cuya pericia en la interpretación de la ley les otorgaba una posición de «retención», como expertos cercanos a la élite. Tal como se ha explicado antes, el Imperio romano funcionaba principalmente reforzando las élites locales, que luego dirigían la mayoría de las instituciones. En el siglo I A. D. no existía una división clara entre religión y política. La élite religiosa generalmente era la élite social, de manera que un desafío en una esfera afectaba a ambas.

La enseñanza de Jesús sobre el futuro era algo que en general Roma habría desaprobado. En el centro de su visión estaba el advenimiento del *reino de Dios (Horsley y Silberman, 53). Jesús entendió que esta idea, expresada en Daniel 2:44 e implícita en otros lugares de la Escritura, estaba haciéndose realidad en su propio ministerio, que entrañaba una serie de acontecimientos que finalmente llevarían a la total implementación de la soberanía de Dios en la tierra. Esto claramente suponía un límite de tiempo para la soberanía romana y contradecía de plano la visión temporal de la Roma imperial según la cual la *Pax*

Romana, la paz romana, había traído la estable época dorada para el mundo. Las *parábolas de Jesús están llenas de expectación por el crecimiento y fructificación del reino de Dios, tanto a medida que pasa el tiempo como en una crisis de juicio final.

5. Los Evangelios y Roma.

Muchas de las cuestiones en relación con Jesús y Roma naturalmente también son ciertas de los Evangelios y Roma. Por ejemplo, el dicho sobre «dar al César» (véase el apartado 6) también podría analizarse considerando la propia actitud de Jesús hacia Roma. No obstante, hay cuatro cambios drásticos que deberíamos tener en cuenta cuando pasamos de pensar sobre Jesús y Roma a los Evangelios y Roma. En primer lugar, Jesús ya ha sido ejecutado por Roma. Los Evangelios son glorificaciones de un personaje central que, a los ojos de Roma, ha sido declarado un peligroso criminal. Segundo, la mayoría de eruditos datan los Evangelios en el período comprendido entre el comienzo de la Primera Guerra judía contra Roma (A.D. 66) a sus repercusiones (del año 70 A. D. en adelante). Sobre todo para los judíos, Roma era entonces un poder mucho más claramente hostil que durante la época de Jesús. Tercero, esta datación también sitúa a todos los Evangelios después del gran fuego de Roma (64 A. D.) y las represalias de Nerón contra los cristianos. Algunos otros cristianos también fueron ejecutados por las autoridades romanas a partir de ese momento (especialmente Pedro y Pablo). Cuarto, y del modo más sutil, mientras que Jesús habló casi exclusivamente a los judíos, que llevaban una vida básicamente rural en una zona periférica del imperio y cuyas prácticas culturales y religiosas ya estaban fuera de las normas romanas, los Evangelios fueron escritos a habitantes de las ciudades más importantes del imperio que eran fundamentalmente gentiles. Los gentiles urbanos a menudo se aproximaban a los relatos sobre la enseñanza de Jesús con suposiciones culturales diferentes de las de los campesinos judíos que escucharon a Jesús. En particular, normalmente la práctica religiosa familiar de los gentiles encajaba previamente con la de sus ciudades. Los Evangelios llaman en efecto a sus lectores a apartarse de las prácticas religiosas de la familia y la ciudad, tales como el culto imperial, y a abrazar la adoración del Dios de Israel y a un nuevo Señor universal.

La consideración de una serie de pasajes de dos de los Evangelios

mostrará algunas de las cuestiones en juego y algo del abanico de enfoques que adoptan los especialistas.

6. Marcos y Roma.

Marcos abre su Evangelio así: «Principio del evangelio [*euangelion*] de Jesucristo, Hijo de Dios». Marcos pasa de este inicio a un vínculo con Isaías, que también utiliza la terminología «buenas nuevas» (Is 40:9), así que el uso que hace Marcos del término probablemente forma parte de su proclamación de Jesús como aquel que trae una nueva redención como la predicha por Isaías. No obstante, en textos extrabíblicos *euangelion* se suele utilizar en situaciones como la del anuncio de acontecimientos políticos (véase EVANGELIO: BUENAS NOTICIAS). En una inscripción de Priene se describe el nacimiento de Augusto como algo que marca para el mundo «el principio de las buenas nuevas», ya que ha venido como «un salvador que pone fin a la guerra» (Lewis y Reinhold, 624). Como hemos podido ver, Augusto también se denominó a sí mismo «hijo de un dios». La posibilidad de que Marcos pretenda establecer una comparación se refuerza mucho por el hecho de que su afirmación cumbre sobre la identidad de Jesús, «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (o «hijo de un dios», pero es la misma redacción que en Mc 1:1), la hace nada menos que un centurión romano (Mc 15:39). C. Evans saca unas conclusiones especialmente trascendentales: «El evangelista marcano presenta a Jesús como el verdadero hijo de Dios, y al hacerlo así presenta deliberadamente a Jesús en oposición a los candidatos de Roma como emperador, salvador y Señor apropiado» (Evans, lxxxix). M. Peppard sostiene que el *bautismo de Jesús, con el augurio del descenso de una paloma —el contraste proverbial con la belicosa águila romana— imita la adopción imperial romana al tiempo que repudia el poder militarista (Peppard, 451).

W. Carter se encuentra entre quienes consideran que la historia del endemoniado gadareno (Mc 5:1–20) guarda relación con Roma. «Marcos muestra que el imperio de Roma es del demonio (…). La historia de Marcos de la expulsión del demonio Legión de aquel hombre (…) declara el juicio de Dios sobre el orden imperial romano» (Carter, 17–18). Además de la palabra «legión», Carter repara en la violencia y el poder desatado de los demonios y del uso de un cerdo como mascota de la Décima Legión, que fue la que destruyó Jerusalén en el año 70 A. D.

C. Myers considera que la historia simboliza el objetivo de Jesús de liberar el territorio judío de Roma (Myers, 190–94). R. T. France, por su parte, descarta este tipo de teoría con el argumento de que el modo en que se toman los detalles es fantasioso, que el lugar donde se produce el exorcismo no es territorio judío ocupado y que esta clase de lectura no se ha conocido por espacio de dos mil años (France, 229n12). A. Collins adopta una posición intermedia. Esta autora opina que el contexto principal es el conflicto cósmico entre Jesús y Satanás, cuyas legiones ocupan al hombre. No obstante, Collins apela al vínculo existente entre los eventos celestiales y los terrenales en textos como Daniel para permitir la posibilidad de que la historia tenga una importancia política secundaria (Collins, 270).

En Marcos 7 Jesús muestra una falta de respeto por la tradición ancestral. Ataca a los *fariseos por su apego a la tradición y la contrasta con la voluntad de Dios (Mc 7:8, 13). Para los oyentes romanos esto sería escandaloso. Para los romanos, la «costumbre de los antepasados» era el modo de interpretar la voluntad de los dioses. La fidelidad a ella era *pietas*. Hay que admitir que Jesús estaba defendiendo el honrar a los padres en el ejemplo que utilizó (Mc 7:10), que era igualmente un aspecto central de la *pietas*. Sin embargo, Jesús no parece ser tan bueno a la hora de honrar a los padres en otros lugares de Marcos. Cuando la madre y los hermanos de Jesús tratan de alcanzarlo (para hacerse cargo de él), él responde redefiniendo su familia como aquellos que hacen la voluntad de Dios (Mc 3:31–35). Es muy posible que Jesús apareciera como sospechoso desde el punto de vista de la *pietas* romana.

La discusión en Cesarea de Filipo acerca de la identidad y el sufrimiento de Jesús (Mc 8:27–9:1), forma la bisagra central del Evangelio de Marcos. Esto encaja con el patrón general de Marcos, con su gran énfasis en la semana de la muerte de Cristo. En Marcos 8 la discusión del sufrimiento de Cristo pasa se convierte en un llamamiento para que los cristianos estén dispuestos a sufrir, incluso a seguir a Cristo hasta su propia crucifixión. La tradición de la iglesia primitiva sitúa la obra de Marcos en Roma bajo Nerón. En este ambiente la prominencia del sufrimiento en el Evangelio de Marcos tendría mucho sentido. Si Marcos se fecha un poco más tarde, el libro todavía está bajo la sombra de la persecución de Nerón, e incluso quizás con la destrucción romana del templo de Jerusalén en mente. En Marcos 13:9 Jesús predice que los

cristianos se presentarán ante «cortes», «sinagogas», «gobernadores» y «reyes» (una palabra que podría incluir emperadores). Es probable que los lectores de Marcos leyeran gran parte de su material sobre el sufrimiento en relación con el sufrimiento a manos de las autoridades romanas.

En Marcos 12:17 Jesús dice: «Dad a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios». Durante mucho tiempo este ha sido un texto central para la idea de la cristiandad de la doble lealtad al estado y a Dios. Sin embargo, recientemente ha sido sometido a un análisis muy diferente. N. T. Wright sostiene que Jesús está aludiendo al sentimiento revolucionario expresado por el moribundo Matatías en 1 Macabeos 2:68. Matatías clama venganza contra aquellos que atacan a Israel: «Devolved a los paganos lo que han hecho con vosotros y tened cuidado de cumplir siempre lo que manda la ley» (DHH). Wright considera que Jesús se está haciendo eco de este dicho en un contexto que convierte su respuesta en perfectamente ambigua. En cierta manera suena revolucionaria, pero sin negar que se deban pagar impuestos. La segunda mitad del dicho de Jesús, según Wright, evoca textos como el Salmo 96, que glorifica a Dios y condena la idolatría, como la que se ve en la moneda que los adversarios de Jesús resulta que tienen en posesión. Jesús condena la idolatría y recomienda devolver la moneda idólatra a los idólatras. Su revolución no encaja en las categorías normales (Wright, 502–7). Carter dice que Jesús «combina inteligentemente la lealtad y la deferencia con su propio ideario subversivo»: mostrando que las autoridades religiosas incumplieron la prohibición bíblica contra las imágenes; reconociendo de hecho que la tierra pertenece a Dios, no a Roma; interpretando el pago de impuestos como una manera de eliminar imágenes ilícitas de Judea; incluso preguntando de forma irreverente sobre una imagen del emperador, la persona más poderosa del mundo, «¿Quién es este tipo?» (Carter, 29). Otros eruditos más apoyan el statu quo interpretativo. France indica que Jesús socava la teología de los zelotes que considera la lealtad a César y la lealtad a Dios como totalmente contradictorias entre sí. France arguye que para Jesús la situación normal (aunque pueda haber excepciones) es que la lealtad a ambos se pueda mantener al mismo tiempo (France, 466).

7. Lucas y Roma.

La relación entre Lucas-Hechos y el Imperio romano ha sido objeto de debate durante muchos años. Los motivos para ello son claros. Lucas comienza dirigiéndose a una persona aparentemente ilustre, «excelentísimo Teófilo» (Lc 1:3). Cuidadosamente coloca su narración principal dentro del contexto cronológico de la dominación romana: «En el año decimoquinto del imperio de Tiberio César» (Lc 3:1). Hechos presenta muchos encuentros entre cristianos y funcionarios romanos y finaliza en Roma, con Pablo bajo arresto por las autoridades romanas.

Se han propuesto varios puntos de vista. H. Conzelmann razona que Lucas le presenta a Roma una defensa de la inocuidad política del movimiento cristiano. Los funcionarios romanos sistemáticamente encuentran a Jesús y a otros líderes cristianos inocentes (Conzelmann, 137–49). P. Walaskay le da la vuelta a este argumento, sosteniendo que los libros no están escritos para funcionarios sino para los cristianos, para apaciguar la sospecha cristiana sobre el imperio, presentando a los funcionarios en términos generalmente positivos. P. Esler vuelve a darle la vuelta sutilmente una vez más, considerando los libros como una legitimación para los cristianos de su fe y práctica, como cosas enraizadas en la antigüedad (judía) y no políticamente subversivas. En cambio, R. Cassidy encuentra muchos puntos negativos sobre el imperio en Lucas-Hechos, y también una buena cantidad que podrían entenderse como social o políticamente controvertidos. (Para un repaso del asunto, véase Walton). Sin entrar en este debate como tal, aquí puedo destacar algunos rasgos del Evangelio de Lucas que guardan relación con Roma en formas muy interesantes.

Uno es el anuncio de lo que parecer ser un programa social radical con consecuencias para las autoridades. En los relatos del *nacimiento de *Juan el Bautista y Jesús la profecía ocupa un lugar destacado. *María anuncia que Dios «quitó de los tronos a los poderosos, y exaltó a los humildes» (Lc 1:52). Zacarías profetiza que con la llegada del Mesías Dios «ha redimido a su pueblo… ha traído salvación de nuestros enemigos» (Lc 1:68, 71). Más tarde, en el templo, la profetisa Ana habla acerca de Jesús «a todos los que esperaban la redención en Jerusalén» (Lc 2:38). El ministerio de Jesús se inaugura con su anuncio de que él cumple la Escritura que promete a una figura llena del Espíritu para «anunciar buenas nuevas a los pobres (…) proclamar libertad a los cautivos (…) poner en libertad a los oprimidos» (Lc 4:18). De hecho, los

acontecimientos que el Evangelio de Lucas luego pasa a contar que suceden en y a través del ministerio de Jesús no se corresponden directamente con las expectativas creadas por estos anuncios, sobre todo en cuanto a la liberación de Jerusalén. Sin embargo, Lucas presenta el ministerio de Jesús como el cumplimiento de un ideario que desembocará en la transformación radical del paisaje social del Imperio romano.

Volviendo al relato del nacimiento, vemos que Lucas sitúa el nacimiento en sí en un contexto marcadamente imperial: un censo tributario ordenado por el emperador Augusto y llevado a cabo bajo un gobernador provincial, Cirenio (Lc 2:1–2). Un ángel «anuncia buenas nuevas» a los pastores: el niño es «salvador» y «señor» (Lc 2:10–11). Entonces una multitud de las huestes celestiales proclama que este niño traerá paz a la tierra (Lc 2:13–14), siendo esta la cosa más grande que Augusto y los demás emperadores se empeñaron en mantener. J. Fitzmyer es uno de los muchos especialistas que establece comparaciones entre el anuncio a los pastores y textos como la inscripción de Priene, antes citada (Fitzmyer, 393–97). S. Kim, si bien niega que Lucas pretenda escribir acerca del cambio político, sí sostiene que «Lucas deliberadamente contrasta al rey/señor mesiánico con César Augusto» (Kim, 80).

Un tercer punto de contacto entre el Evangelio de Lucas y el Imperio romano es el material que parece estar relacionado con el sitio romano de *Jerusalén en el año 70. Jesús no solo predice esto en el pasaje paralelo de la profecía de Marcos 13, sobre la caída del templo, sino también durante su *entrada triunfal en Jerusalén. El el relato de Lucas la aclamación de la multitud ya difiere de manera interesante de la de Marcos. En vez de hablar sobre el reino, la multitud de Lucas describe a un rey (Lc 19:38). Luego anuncian paz, como hizo el portavoz angélico en el anuncio a los pastores. En el nacimiento de Jesús las huestes celestiales anunciaron paz en la tierra y gloria en las alturas (Lc 2:14); ahora la multitud en la tierra anuncia paz en el cielo y, nuevamente, gloria en las alturas (Lc 19:38). Según el pensamiento romano, la paz en los cielos y la paz en la tierra van juntas. El tumulto en la tierra procede de una ruptura de la *pax deorum*, la paz de los dioses. Para Lucas, la entrada triunfal tiene que ver con el advenimiento de la paz definitiva que trae el Mesías. Tras la aclamación Lucas introduce dos elementos

más. Uno es el reproche de Jesús a los fariseos por intentar silenciar la aclamación. Jesús responde que la esencia misma del cosmos, las piedras, aclamarán si no lo hacen los humanos. El segundo es que, asombrosamente, en medio de toda esta celebración Jesús comienza a llorar. Llora porque Jerusalén no se beneficiará de la paz que viene porque el pueblo no ha entendido el camino hacia la paz (Lc 19:41–42). Al contrario, los enemigos de la ciudad la rodearán, la sitiarán y la destruirán (19:43–44). E. Franklin dice que esto «sugiere cierto conocimiento de la destrucción romana de Jerusalén en el año 70 de la Era Común. El rechazo judío de Jesús y su camino de paz los lleva a la confrontación con Roma, con sus inevitables resultados desastrosos» (Franklin, 952).

Esta impresión se ve reforzada en Lucas 21:20 (Nolland, 930–33, 1000), la predicción de Jesús de la caída del templo de Jerusalén. En este punto de su relato de la profecía de Jesús Marcos evoca el lenguaje apocalíptico de Daniel: «Pero cuando veáis la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel, puesta donde no debe estar…» (Mc 13:14 [cf. Dn 9:27; 11:31; 12:11]). En lugar de esto Lucas dice: «Pero cuando viereis a Jerusalén rodeada de ejércitos, sabed entonces que su destrucción ha llegado» (Lc 21:20). El lenguaje concreto que aparece aquí y en Lucas 19:41–44 tiene un fuerte trasfondo veterotestamentario en una serie de visiones proféticas del juicio de Dios sobre diversas ciudades (e.g., cf. Lc 19:44 con Is 3:26; Nah 3:10). J. Nolland sostiene que los textos lucanos constituyen un argumento teológico que defiende que «todos los actos de juicio y amenazas de juicio de Dios, tal como registra la Escritura, llegan a culminar en la perspectiva del juicio que aquí se expone» (Nolland, 1003).

Las expectativas de la liberación mesiánica de Israel de Roma, establecidas en los relatos del nacimiento de Lucas, parecen que se han vuelto del revés. La historia en dos volúmenes de Lucas lleva la idea de la relación del Mesías con Israel, Roma y el mundo por direcciones muy inesperadas.

8. Conclusiones.

Hay asuntos importantes relacionados con Roma en la interpretación tanto de la vida de Jesús como en los énfasis particulares que los evangelistas destacan en sus relatos de Jesús. La evidencia es compleja.

Ni Jesús ni cualquiera de los cuatro evangelistas encajan perfectamente en una casilla política conocida. Los aspectos relacionados con el Imperio romano también forman parte a menudo de un argumento más amplio que está presentando el autor: por ejemplo, sobre la naturaleza de Cristo. Sin embargo, los temas de la relación con Roma y las ideas romanas son una parte fundamental del cuadro. Esto es cierto no solo por lo que respecta a los pasajes analizados anteriormente, que por lo general incluyen algún vínculo evidente con Roma, sino también del resto de los cuatro Evangelios, escritos en ciudades del Imperio romano y que versan sobre una persona que vivió dentro de ese imperio.

Véase también DIOSES GRIEGOS Y ROMANOS; HELENISMO; DINASTÍA HERODIANA; PONCIO PILATO; MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS.

BIBLIOGRAFÍA. **D. Balch,** «Luke», en *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed. J. D. G. Dunn y J. W. Rogerson (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 1104–60; **W. Carter,** *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide* (Nashville: Abingdon, 2006); **R. J. Cassidy,** *Jesus, Politics and Society: A Study of Luke's Gospel* (Maryknoll, NY: Orbis, 1978); **A. Y. Collins,** *Mark: A Commentary* (Herm; Mineápolis: Fortress, 2007); **H. Conzelmann,** *Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles*, trad. J. Limburg, A. T. Kraabel y D. H. Juel, ed. E. J. Epp y C. R. Matthews (Herm; Filadelfia: Fortress, 1987); **P. F. Esler,** *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57; Cambridge: Cambridge University Press, 1987); **C. Evans,** *Mark 8:27–16:20* (WBC 34B; Nashville: Nelson, 2001); **J. A. Fitzmyer,** *The Gospel According to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes* (AB 28; NY: Doubleday, 1981) - existe edición castellana: El Evangelio según Lucas (Madrid: Cristiandad, 1986); **R. T. France,** *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2002); **E. Franklin,** «Luke», en *The Oxford Bible Commentary*, ed. J. Barton y J. Muddiman (Oxford: Oxford University Press, 2001) 922–59; **R. A. Horsley y N. A. Silberman,** *The Message and the Kingdom: How Jesus and Paul Ignited a Revolution and Transformed the Ancient World* (Mineápolis: Fortress, 1997); **S. Kim,** *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **N. Lewis y M. Reinhold,** eds., *Roman Civilization: Selected Readings*, 1: *The Republic and the Augustan Age* (3ª ed.; Nueva York: Columbia

University Press, 1990); **C. Myers,** *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus* (Maryknoll, NY: Orbis, 1988); **J. Nolland,** *Luke 18:35–24:53* (WBC 35C; Dallas: Word, 1989); **P. Oakes,** «Urban Structure, Patronage and the Corinthian Followers of Christ», en *Understanding the Social World of the New Testament*, ed. D. Neufeld y R. E. DeMaris, (Londres: Routledge, 2009) 178–93 - existe edición castellana: Para entender el mundo social del Nuevo Testamento (Estella: Verbo Divino, 2014); **M. Peppard,** «The Eagle and the Dove: Roman Imperial Sonship and the Baptism of Jesus (Mark 1:9–11)», *NTS* 56 (2010) 431–51; **P. Walaskay,** *«And So We Came to Rome»: The Political Perspective of St. Luke* (SNTSMS 49; Cambridge: Cambridge University Press, 1983); **S. Walton,** «The State They Were In: Luke's View of the Roman Empire», en *Rome in the Bible and the Early Church*, ed. P. Oakes (Carlisle: Paternoster, 2002) 1–41; **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (Londres: SPCK, 1996).

P. Oakes

S

SÁBADO

La palabra castellana *sabbat* es una transliteración adaptada del griego *sabbaton*, y este a su vez del hebreo *šabbāt*. El término hebreo tiene la misma raíz que el verbo «parar, cesar»; la semejanza con la palabra hebrea «séptimo» permite crear un juego de palabras que sugiere el ciclo de siete días de la observancia del sábado. Guardar el sábado era un importante marcador de la identidad judía y un asunto sobre el cual Jesús chocó con los *fariseos de su tiempo.

1. El sábado en el Antiguo Testamento
2. El sábado en tiempos de Jesús
3. El sábado en los Evangelios

1. El sábado en el Antiguo Testamento.

Al ciclo de siete días con un descanso al final de una semana de trabajo se le da su base teológica más profunda en Génesis 2:3: «Y bendijo Dios al día séptimo, y lo santificó, porque en él reposó de toda la obra que había hecho en la creación». La importancia del mandamiento veterotestamentario sobre el sábado queda clara por su inclusión en los Diez Mandamientos (Ex 20:8–11; Dt 5:12–15), donde, junto a la prohibición de los ídolos, tiene el honor de ser el mandamiento en el que más se abunda. En la forma del mandamiento de Éxodo la obligación está basada en el patrón de Dios en la creación; en Deuteronomio el requisito se basa en el rescate divino del pueblo de Dios de la esclavitud en Egipto. Guardar el sábado era un marcador de la alianza entre Dios y su pueblo (Ex 31:16–17; Ez 20:12, 20).

El descanso sabático era una obligación solemne, tan seria que su violación se consideraba una ofensa capital (Ex 31:14–15; 35:2; cf. Nm 15:32–36). Pero en AT no invierte mucho tiempo en definir en qué consistía «no hacer ninguna obra» (Ex 20:9). En el Pentateuco solamente vemos que no se debían encender fuegos (Ex 35:3) ni recoger palos para encender un fuego (Nm 15:32–36), y que no debía recogerse el maná (Ex 16:22–26). Por lo que se dice en otros lugares podemos añadir que no debía llevarse carga (Jr 17:21–22) —esto probablemente iba dirigido a los preparativos para la actividad comercial (cf. Neh 13:15)— y, en un plano más general, que ocuparse de los propios asuntos no era adecuado

durante el sábado (Is 58:13), como tampoco lo era guardar el *sabbat* con amargura o reticencia (Am 8:5).

En la parte positiva tampoco encontramos mucha definición concreta. No trabajar implicaba descansar (Dt 5:14). Levítico 23:3 habla de una «santa convocación» el sábado. No se ofrece ninguna aclaración más, pero dado que las festividades incluían santas convocaciones, el sábado probablemente era considerado como un festival menor o incluso informal. Durante el sábado se exigían ofrendas especiales (Lv 24:5–9; Nm 28:9–10; cf. Ez 46:4). Está claro que no trabajar durante el *sabbat* marcaba y celebraba la relación con Dios, pero el modo en que esto se producía en la práctica quedaba bastante abierto.

2. El sábado en tiempos de Jesús.

Tanto a los propios ojos de los judíos como a los ojos de los demás, la observancia del sábado era un importante marcador de la identidad judía (véase Josefo, *Apion.* 2.20–21, 282; Filón, *De Vita Mos.* 2.21), y en tiempos de Jesús el modo de guardar el sábado estaba mucho más especificado, si bien diferentes grupos tenían su propia manera de entender lo que se podía y lo que no se podía hacer durante el *sabbat*. Existía acuerdo sobre la distancia que se permitía recorrer en sábado (Hch 1:12; CD-A X, 21). Las prohibiciones del *sabbat* podían aparcarse cuando la vida humana estaba en peligro (1 Mac 2:29–41); excepto en casos extremos, los soldados judíos no portaban armas en sábado (Josefo, *Ant.* 14.226–227). El transporte de mercancías estaba totalmente prohibido; la comida para el sábado debía prepararse el día anterior; no podía recogerse agua; mantener relaciones sexuales con la esposa no estaba permitido (*Jub*. 2:29–30; 50:6–13). Cabría pensar que algunas de las restricciones adicionales más rigurosas de CD-A X, 14-XI, 18 eran una marca distintiva de grupos sectarios como los de la comunidad de Qumrán, igual que lo era probablemente la prohibición de tener relaciones con la esposa en la lista de *Jubileos*. En la época de Jesús se había convertido en costumbre reunirse en las *sinagogas durante el sábado para la oración comunitaria, la lectura de la Escritura y la enseñanza.

3. El sábado en los Evangelios.

En general, Jesús cumplía las estipulaciones bíblicas acerca del *sabbat*, así como las de su propia cultura. Asistía a los cultos de la sinagoga y allí

se le permitía enseñar (Mc 1:21; 3:1; 6:2 par.; Lc 13:10). Estaba preocupado por el probable impacto sobre los *discípulos si tenían que huir en sábado (Mt 24:20). Para las *mujeres discípulas de Jesús era natural no ir a la tumba para cuidar el cuerpo del Señor hasta después del sábado (Mt 28:1; Mc 16:1; Lc 23:56–24:1). En relación con el sábado, Jesús chocó con los líderes judíos solamente a cuenta de las *curaciones (Mc 3:1–6 par.; Lc 13:10–17; 14:1–6; Jn 5:2–18; 7:19–24; 9:1–41) y de la libertad con que se sentían sus discípulos para comer grano de un campo (Mc 2:23–28 par.).

Desde un cierto punto de vista estos conflictos podrían parecer innecesarios: no había ninguna emergencia en el caso de las sanidades; y aunque los discípulos probablemente estaban hambrientos de verdad, no cabe pensar que eso supusiera ninguna amenaza seria para su salud. Aunque no se trata de exactamente de conflictos «preparados», sí parecen ser conflictos que Jesús deliberadamente decidió no evitar, con vistas a tener la oportunidad de lanzar un desafío. Por lo tanto, los relatos evangélicos de las explicaciones de Jesús son merecedores de una atención especial.

3.1. Marcos. No todas las curaciones de Jesús en sábado se nos dice que fueran motivo de controversia. El exorcismo de Marcos 1:21–28 es bien recibido y se reconoce la llamativa autoridad ejercida por Jesús sobre lo demoníaco. En este caso se desencadena una crisis en la que los *demonios se enfrentan a Jesús; el aplazamiento hasta el día siguiente no parece apropiado. La curación de la suegra de Pedro en Marcos 1:29–31 tienen lugar en un entorno privado donde nadie, salvo los seguidores más próximos de Jesús están presentes. En Marcos 1:32–34 toda la gente que traía a los enfermos y endemoniados para ser sanados esperó hasta el final de *sabbat* para hacerlo.

La primera actitud crítica hacia la actividad de Jesús en sábado aparece en Marcos 2:23–28 en relación con los discípulos que arrancan espigas de grano en el *sabbat*. Ciertos fariseos insisten en que esta acción es ilegal. Jesús responde con tres argumentos, o quizás dos, siendo el tercero un comentario de Marcos para sus lectores.

Cosechar en sábado está específicamente prohibido en Éxodo 34:21. Es probable que la acción de los pobres de espigar después de la cosecha también entrara dentro de esta prohibición. Pero ¿debería extenderse la prohibición a hacer uso durante el sábado del acceso limitado al

producto de los campos, antes de la cosecha, que establece Deuteronomio 23:24–25? Los pobres tenían hambre en sábado. Aunque todo lo que se pudiera hacer el sexto día debía hacerse, la preparación inmediata de comida no constituía una violación del *sabbat* (*Jub.* 50:8–10; *m. Šabb.* 7.2). Los fariseos que acusaban a Jesús consideraban que sus discípulos estaban cosechando.

En su respuesta inicial Jesús compara su provisión de alimento para los discípulos con la provisión de alimento que hizo David para él y sus compañeros en 1 Samuel 21:1–6 (Mc 2:25–26). La comida consistió en los panes para el uso exclusivo de los sacerdotes. El argumento probablemente no es que, en principio, el hambre anula el sábado —puede hacerlo en casos extremos, pero aunque así fuera en el caso de David, no lo era en el de los discípulos— o que Jesús, como David, estuviera «por encima» de la ley. Tal vez Jesús consideró que David estaba actuando según una escala de valores que permitía saltarse las obligaciones habituales de la ley; por tanto, por analogía, Jesús pensó que lo mismo ocurría en su situación. Otra posibilidad es que Jesús estuviera afirmando ser una figura davídica. Pero si esto era así, ¿en qué sentido? ¿Se trata de una crisis en relación con la fundación de la dinastía davídica frente a la crisis escatológica de la venida del *reino mesiánico de Dios? o ¿acaso pretende Jesús ser, como David, «varón conforme a mi corazón, quien hará todo lo que yo quiero» (Hch 13:22), que también está en una posición que le permite ofrecer una interpretación autoritativa de la ley? El asunto no está claro del todo, pero la última sugerencia parece contar con más puntos a su favor, aunque es posible que los matices mesiánicos no estén ausentes.

Para el Jesús marcano, las reglas estrictas sobre quién puede comer los panes de la presencia nunca pretendieron evitar la acción de David, igual que las restricciones del sabbat nunca se pensaron para evitar la acción de los discípulos. Jesús retoma el comentario de los fariseos sobre la acción de sus discípulos («no es lícito»), para hablar de un caso en que la expresión «no es lícito» encaja con las estipulaciones veterotestamentarias, pero en el que no obstante David no hizo nada malo. Pero Jesús no acepta la acusación de los fariseos contra el comportamiento de los discípulos. Por lo que a él respecta, los discípulos no incumplían ninguna ley, solamente una aplicación abiertamente estricta e inhumana de la ley. (La perspectiva de los pobres y necesitados

brilla por su ausencia en el tratamiento del sábado en *m. Šabb.*)

En su segunda respuesta (Mc 2:27) Jesús apela a la secuencia de la creación en Genesis 1:1–2:3 para insistir en que el sábado se instituyó para beneficio de la humanidad, no al revés (cf. *Mejiltá* sobre Ex 31:12, 14). El sabbat es la bendición de Dios, no una restricción contraria a la vida ni una serie de normas rígidas y arbitrarias que hay que obedecer.

La tercera respuesta de Jesús (Mc 2:28) podría tratarse de una cita, y por tanto entenderse como las palabras de Jesús, o un comentario editorial indicando algo que Marcos considera que se puede deducir de este episodio. El griego permite ambas posibilidades. Sin embargo, como respuesta de Jesús se hace difícil encontrarle sentido al comienzo de la oración «por tanto, de modo que» (gr. *hōste*). Como un aparte sí tiene sentido. Tal como hemos visto, Jesús está arrogándose la autoridad de interpretar la ley, en este caso la ley sobre el sábado. Él es quien está capacitado para declarar lo que está permitido y lo que está prohibido. Como *Hijo del Hombre él es Señor del sábado.

Marcos 3:1–6 también plantea el tema de qué es lícito hacer en sábado (Mc 3:4). Según el punto de vista de los fariseos, las sanidades que hacía Jesús eran trabajo y, por tanto, no se podían hacer en sábado (cf. *m. Šabb.* 14:3–4, donde comer o beber aquello que se considera que tiene propiedades curativas está prohibido; y *m. Šabb.* 22:6, donde colocar una extremidad rota o aliviar una mano o un pie dislocados echando agua fría sobre él está prohibido). El hecho de que sanara tan solo mediante la palabra podría haberse considerado que marcaba la diferencia, pero está claro que no fue así a ojos de sus críticos en Marcos 3:1–6. La actividad de Jesús y su defensa crearon enemigos que querían destruirlo. Jesús se defiende con una pregunta planteada a modo de dos antítesis. La segunda, «para salvar la vida o quitarla» recuerda a un pensamiento judío sólidamente establecido (véase 1 Mac. 2:39–41; *m. Yoma* 8:6–7; *m. Šabb.* 16.1–7; *Mejiltá* sobre Ex 31:13; y, con estrictas limitaciones, CD-A XI, 16–17), pero que Jesús quería ampliar esto más allá de las situaciones extremas queda claro por la otra antítesis que se yuxtapone: se interpretan la una a la otra. El enfoque de Jesús sobre la observancia del sábado está basada en la convicción de que el amor a Dios y al prójimo están intrínsecamente unidos. Lo que deshonra a mi prójimo no puede honrar a Dios, y lo que hace que mi prójimo siga sufriendo solamente puede ser malo.

Aunque las palabras y acciones de Jesús llevan inmediatamente a un complot para acabar con él (Mc 3:6), es improbable que una acusación legal contra Jesús por violar el *sabbat* fuera el mecanismo que se pensara emplear. Dado que la observancia del sábado era una marca fundamental de la identidad judía a ojos tanto de judíos (e.g., Ex 20:8–11; Neh 13:15–22; CD-A X, 14-XI, 18; Josefo, *Ant.* 14.237; *m. Šabbat*) como de gentiles (Séneca, Persio, Marcial y Juvenal comentan sobre ello en términos negativos), una acusación de infidelidad al *sabbat*, caso de ser creíble, desacreditaría a Jesús. La diferencia que aquí se aprecia entre Jesús y los fariseos sobre qué era permisible en sábado pertenece a otras disputas internas del judaísmo sobre qué se podía hacer en sábado y otros días festivos. Solo una evidente desconsideración hacia el *sabbat* habría atraído la atención de las cortes judías, e incluso entonces no en los términos de pena de muerte contemplada en la ley del AT (Ex 31:12–17; Nm 15:32–36). En CD-A XII, 3–6 está claro que incluso los muy estrictos esenios excluyeron la pena de muerte, y si bien *m. Sanh.* 7:8 la mantiene en teoría, el requisito de ser advertido por dos testigos antes de la infracción significa que en la práctica se habrían impuesto menos condenas.

El Jesús de Marcos se preocupa de la práctica del sábado, no de si el sábado debe guardarse o no.

3.2. Mateo. Los materiales relevantes de Mateo son versiones de los que hemos visto detalladamente en Marcos. Aquí solo nos ocuparemos de las principales diferencias. En Mateo 12:1–8 Mateo deja fuera la segunda respuesta de Jesús de Marcos 2:27, sustituyéndola con otras dos respuestas: la primera (Mt 12:5) llama la atención sobre la manera en que los requisitos del *templo invalidan las normas del sábado: los sacerdotes «profanan» el *sabbat* y no son culpables. Mateo pasa a insistir en que algo más grande que el templo está presente. Deberíamos interpretar que lo que se afirma es que Jesús tiene tal importancia que puede arbitrar en relación con lo que no son auténticas violaciones del requisito normal de no trabajar durante el *sabbat*. La segunda respuesta que añade Mateo (Mt 12:7) explica por qué Jesús considera que sus discípulos no son culpables. Se toma en serio la perspectiva profética de Oseas 6:6: «Misericordia quiero, y no sacrificio». La intención del sábado es la de un Dios que personifica la misericordia y la gracia, y que por consiguiente es eso lo que espera de su pueblo.

En Mateo 12:9–14 el modo de argumentar es bastante diferente del de Marcos 3:1–6. En lugar de la doble pregunta antitética aparece una comparación con el cuidado de las ovejas. Una oveja que cae en una zanja en sábado es rescatada; las personas importan más que una oveja. CD-A XI, 13–14 adopta un punto de vista más severo que aquel al que apela Jesús (pero cf. Prov 12:10; *m. Šabb.* 18:3). Pero el argumento de Jesús pretender operar al nivel visceral de la imaginación y la experiencia.

3.3. Lucas. Por lo que se refiere a lo que aquí nos interesa, las versiones lucanas (Lc 6:1–5, 6–11) de los dos relatos de las controversias marcanas siguen muy de cerca a Marcos y no merecen que le dediquemos una atención específica. (Al igual que Mateo, Lucas deja fuera Mc 2:27). Pero Lucas también tiene Lucas 13:10–17; 14:1–6. El argumento en Lucas 13:10–17 es parecido al de Mateo 12:9–14, pero ahora con un buey o un asno al que dar de beber en sábado (cf. *m.* ʿ*Erub.* 2:1–4; CD-A XI, 5–6). El buey y el asno puede que sean un eco del mandamiento deuteronómico sobre el sábado (Dt 5:14), y si es así, probablemente apoye indirectamente esa práctica con los animales en línea con la intención de Dios de que ellos también se beneficiaran del *sabbat*. Igual que en Mateo, lo que se tiene en mente es el sufrimiento del animal en vez de una amenaza para la vida.

Aunque el ambiente y algunos detalles importantes son bastante diferentes, el argumento de Lucas 14:1–6 vuelve a ser generalmente equivalente al de Mateo 12:9–14. Una comida en sábado en la casa de un destacado fariseo es todavía más provocadora que la sinagoga como entorno para una sanidad (Lc 14:1). Y esta vez Jesús inicia la confrontación planteando la pregunta de la licitud de las curaciones en *sabbat* (Lc 14:3). Ahora, en lugar de una oveja, tenemos un asno o un buey (o posiblemente un hijo o un buey; el texto no es seguro en este punto) (Lc 14:5). Cualquiera de ellos podría ser un eco, como ya hemos visto, de Deuteronomio 5:14 (el último como primer miembro de la primera y última serie de parejas). Tal vez se introdujera «hijo» a la vista de una postura judía más extrema, menos dispuesta hacia los animales, como la que se encuentra en CD-A XI, 13–14. Aquí, el lugar en el que el hijo o el animal ha caído es un pozo, con la amenaza añadida de ahogarse, en lugar de una zanja (Lc 14:5). La incapacidad de los escribas y fariseos para responder (Lc 14:6) indica la efectividad retórica de las

palabras de Jesús.

Como en los demás Evangelios sinópticos, la preocupación no es cuestionar el sábado, sino defender que el tipo de actividades en las que Jesús participaba tiene cabida dentro del sábado.

3.4. Juan. En el Evangelio de Juan Jesús sana en sábado en dos ocasiones (Jn 5:2–18 [con 7:19–24]; 9:1–41), ambas bastante peculiares. En Juan 5 Jesús crea una doble ofensa sabática, primero llevando a cabo la «obra» de sanidad (Jn 5:15–16) y luego haciendo que el hombre sanado tome su lecho y se marche con él (Jn 5:8–10). Sobre la curación como trabajo, véase el análisis de Marcos 3:1–6 en el apartado 3.1. Llevar carga en sábado, sobre todo fuera de la casa, se consideraba generalmente como trabajo (*m. Šabb.* 5–6). La defensa que hace Jesús de su comportamiento crea todavía más ofensa, con su afirmación de mantener una relación de intimidad con Dios, que es vista como si Jesús «se hiciera igual a Dios» (Jn 5:18).

Jesús defiende su conducta por partida doble. Primero, al «trabajar» en sábado afirma estar haciendo lo que Dios hace (Jn 5:17). Existe una relación paradójica entre esta afirmación y la perspectiva de Génesis 1. La aparente contradicción invita a investigar qué tipo de trabajo podría estar haciendo Dios. La respuesta habría que buscarla en conexión con la renovación de la creación, con la redención. En el plano mundano el descanso sabático tiene que ver con la renovación del cuerpo, pero en un plano superior se trata de la renovación de la relación con Dios. Por este motivo, no podría haber un mejor día que el sábado para que Jesús estuviera ocupado devolviéndole a las personas la plenitud.

La segunda línea de defensa se basa en esta perspectiva pero ofrece un argumento más parecido al que encontramos en los sinópticos. La ley no solo permite, sino que incluso requiere, llevar a cabo la obra de circuncisión en sábado para permitir que los niños recién nacidos entren a formar parte de la alianza, eliminando el impedimento que de otro modo los excluiría (Jn 7:22–23). La circuncisión se ocupa de un problema con una parte de la anatomía del varón; la sanidad de Jesús se ocupa de las necesidades de todo el cuerpo humano (Jn 7:23). La aparente aceptación en Juan 5:18 del punto de vista de que Jesús ha violado el sábado queda neutralizada con el «no juzguéis según las apariencias» en Juan 7:24 y resulta ser tan solo el modo en que ven las cosas los adversarios de Jesús.

En la curación del *ciego de nacimiento en Juan 9, no es Jesús, sino el ciego, quien defiende a Jesús. Por lo que respecta al ciego, la bondad y el poder implícitos en la sanidad dejan claro que Jesús proviene de Dios y hace la voluntad de Dios. Aquí no encontramos nada sobre por qué la curación es una actividad apropiada para el sábado. Pero el material de Juan 5 y Juan 7 también se aplica a Juan 9.

Véase también CURACIONES; JUBILEO; LEY; SINAGOGA; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **M. Asiedu-Peprah,** *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy* (WUNT 2/132; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001); **D. A. Carson,** «Jesus and the Sabbath in the Four Gospels», en *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982) 57–97; **L. Doering,** «Much Ado About Nothing? Jesus' Sabbath Healings and Their Halakhic Implications Revisited», en *Judaistik und Neutestamentliche Wissenschaft: Standorte-Grenzen-Beziehungen*, ed. L. Doering, H.-G. Waubke y F. Wilk (FRLANT 226; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008) 217–41; **D. A. Hagner,** «Jesus and the Synoptic Sabbath Controversies», *BBR* 19 (2009) 215–48; **R. Krieger,** «Le chabbat de Jésus», *RSR* 93 (2005) 9–25; **A. J. Mayer-Haas,** *Geschenk aus Gottes Schatzkammer (bSchab 10b): Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften* (NTAbh 43; Münster: Aschendorff, 2003); **P. W. van der Horst,** «Was the Synagogue a Place of Sabbath Worship Before 70 CE?» en *Japheth in the Tents of Shem: Studies on Jewish Hellenism in Antiquity* (CBET 32; Lovaina: Peeters, 2002) 18–43; **H. Weiss,** «The Sabbath in the Synoptic Gospels», *JSNT* 38 (1990) 13–27; ídem, «The Sabbath in the Fourth Gospel», *JBL* 110 (1991) 311–21; **Y.-E. Yang,** *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel* (JSNTSup 139; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

J. Nolland

SABIDURÍA

En el pensamiento bíblico «sabiduría» tiene una amplia gama de significados. «Sabiduría» puede referirse simplemente a las destrezas prácticas y las cualidades humanas adquiridas con el objeto de tener una vida exitosa, y también puede ser una referencia al conocimiento y el poder creativo de Dios que trascienden el análisis humano, o incluso la figura personificada o hipostatizada de la Sabiduría divina. Así pues, dado este abanico de significados se hace difícil ofrecer una definición

exhaustiva de «sabiduría».

Ni el AT ni el judaísmo del Segundo Templo presentan una tradición sapiencial homogénea. Antes bien, podemos distinguir cuatro corrientes de tradición sapiencial dentro del judaísmo del Segundo Templo, que están enraizadas en el AT: (1) la tradición en la que se identifica a la sabiduría con la *ley (Eclesiástico, Baruc, literatura rabínica); (2) la tradición que relaciona estrechamente la sabiduría con el Espíritu (Sabiduría de Salomón, Filón, *José y Asenet);* (3) la tradición apocalíptica en la que un *ángel mediador interpreta la sabiduría de la revelación sobre los acontecimientos escatológicos a un visionario (1 *Enoc, 4 Esdras, 2 Baruc); y* (4) los escritos sapienciales de la comunidad de Qumrán en los que la sabiduría tiene mucho que ver con la ley, el Espíritu y el *apocalipticismo (Bennema 2001). Pese a esta diversidad de significados en el judaísmo del Segundo Templo, en general parece que la «sabiduría» es una categoría soteriológica, por cuanto es un circunloquio para referirse a la actividad sabia y salvífica de Dios en el mundo a través de la comunicación de la sabiduría salvífica reveladora a las personas. Los Evangelios se basan en estas tradiciones a la hora de presentar a Jesús, aunque con énfasis diversos.

1. La doble tradición (Q)
2. Mateo
3. Juan
4. Conclusión

1. La doble tradición (Q).

La mayoría de los dichos sapienciales de Jesús y de los motivos sapienciales que se aplican a su persona en los Evangelios sinópticos aparecen en el material compartido por Mateo y Lucas (la denominada doble tradición o *Q) (*véase* Problema sinóptico). Actualmente se suele coincidir en que el paso de la presentación de Jesús como maestro de sabiduría a la de último y más importante mensajero de la Sabiduría de *Dios ya se había dado en la doble tradición. Según este punto de vista, en Mateo se produce un nuevo desarrollo dentro de la tradición sinóptica con la aparición de una *cristología sapiencial explícita en la que se identifica a Jesús en cierta manera con la propia Sabiduría divina (Suggs; Robinson; Dunn; Burnett; para la sabiduría y el Jesús histórico, véase Witherington 1994). Aunque Lucas y Marcos presentan dichos

sapienciales de Jesús, no muestran interés en una cristología sapiencial: esto es, en presentar la importancia de Jesús y su estatus como el Cristo en términos de *Sofía* (Sabiduría) divina.

La doble tradición contiene una serie de dichos sapienciales de Jesús en forma de aforismos que no lo distinguen necesariamente de cualquier otro maestro de sabiduría judío (e.g., Mt 12:33b = Lc 6:44). Esto no es sorprendente, ya que para el judaísmo del Segundo Templo no es crucial que tales aforismos estén vinculados a un determinado contexto, persona o mensaje. Por tanto, en los estudios sobre los Evangelios, los contextos de este tipo de aforismos en la doble tradición se convierten en intereses básicos porque son los únicos que indican lo pronto que los cristianos relacionaron a Jesús con tales énfasis sapienciales. Hay cuando menos cinco pasajes sapienciales fundamentales en la doble tradición en los que se emplean las palabras *sophia* («sabiduría») o *sophos* («sabio»).

1.1. La sabiduría de Salomón (Mt 12:42 = Lc 11:31). Este dicho hace referencia directamente a «la sabiduría de Salomón» con la afirmación un tanto ambigua de «he aquí más que Salomón en este lugar». Tanto en Mateo como en Lucas, el énfasis recae sobre el juicio de «esta generación» en relación con la predicación de Jonás (Mt 12:41 = Lc 11:32) (*véase* Señal de Jonás) y la sabiduría de Salomón. Eso «más (grande)» que la predicación de Jonás y la sabiduría de Salomón, parece ser, pues, el mensaje de Jesús. En este contexto Jesús es un mensajero que proclama la sabiduría de Dios con una urgencia escatológica a «esta generación».

1.2. La Sabiduría justificada (Mt 11:16–19 = Lc 7:31–35). Este pasaje también tiene que ver con «esta generación», pero hace hincapié en que *Juan el Bautista y Jesús (= el *Hijo del Hombre) han venido a ella como mensajeros de sabiduría (*sophia*). El final de la perícopa en Lucas, «Mas la sabiduría [*sophia*] es justificada por todos sus hijos», se suele considerar que es más antiguo que el de Mateo. Se personifica a *sofía* como si tuviera *hijos que vienen proclamando su mensaje.

La sabiduría ya se personificaba en el AT. Ella llama e insta a los seres humanos a escuchar su mensaje (Prov 8:1–9:2). La sabiduría también envía mensajeros para hacer su llamamiento (Prov 9:3–6). Esta tradición se desarrolló en el judaísmo del Segundo Templo, de manera que al final podía afirmarse que «(la Sabiduría) se comunica a las almas santas de cada generación y las convierte en amigos de Dios y en

profetas» (Sab 7:27, Biblia de Navarra).

Si la palabra «todos» en Lucas 7:35 (cf. Mt 11:19) estaba presente en la doble tradición que adoptó Lucas, entonces la implicación sería que todos los que responden al llamamiento de la Sabiduría son sus hijos. Sin embargo, parece que «todos» es una adición lucana (cf. Lc 7:29), en cuyo caso el foco de la doble tradición se pone sobre Juan y Jesús como la culminación de todos los mensajeros de la Sabiduría (cf. Mt 11:12–15; Lc 16:16).

1.3. Enviado de la Sabiduría (Mt 23:34–36 = Lc 11:49–51). Lucas 11:49 es considerado como una forma más antigua de este dicho («Por eso la sabiduría de Dios también dijo: Les enviaré profetas y apóstoles; y de ellos, a unos matarán y a otros perseguirán...» (véase el apartado 2.2). Este dicho parece ser una cita atribuida a la Sabiduría personificada. El énfasis en que la Sabiduría manda mensajeros («profetas y apóstoles») está nuevamente presente, pero se recalca mucho el motivo de su rechazo. La implicación de este pasaje de la doble tradición está claro: el juicio de Dios por el rechazo de la línea de enviados de *Sofía* culmina con el mensaje de Jesús a «esta generación».

1.4. Portavoz de la Sabiduría (Mt 23:37-39 = Lc 13:34-35). En este caso Mateo relaciona el lamento de Jesús por Jerusalén con el énfasis en el destino de todos los mensajeros enviados a Israel (Mt 23:34–36 = Lc 11:49–51), mientras que Lucas lo relaciona explícitamente con la *muerte de Jesús como otro de los profetas que han sido rechazados (Lc 13:33). Así que se hace difícil saber si es Mateo o Lucas quien conserva el orden de la doble tradición. ¿Ha sido Mateo el que ha combinado los dichos (Mt 23:34–36, 37–39) o Lucas el que los ha separado (= Lucas 11:49–51; 13:34–35)? Una comprensión del contexto nos ayudaría a determinar la identidad de quien habla, sea la Sabiduría, Jesús en nombre de la Sabiduría o Jesús como la Sabiduría misma.

En este pasaje de la doble tradición el acento parece ponerse en el rechazo de los mensajeros de la Sabiduría (Mt 23:37a = Lc 13:34a) y en Jesús como el último mensajero de la Sabiduría («desde ahora no me veréis, hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor» [Mt 23:39 = Lc 13:35]). Puesto que no se identifica explícitamente a Jesús con la figura de *Sofía*, parece razonable concluir que aquí nos encontramos con el mismo énfasis que ya hemos visto en otros pasajes de la doble tradición: Jesús es el portavoz definitivo que ha tratado de

revelar el mensaje de la Sabiduría a la humanidad.

1.5. Revelador de la Sabiduría (Mt 11:25-27 = Lc 10:21-22). Este pasaje de la doble tradición parece hacer hincapié en motivos sapienciales distintos de los pasajes que hemos visto hasta ahora. En primer lugar, Jesús como Hijo de Dios parece ser el único receptor y mediador de la sabiduría de Dios (e.g., «Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre...»). Segundo, se da a entender o bien que Dios ha ocultado su Sabiduría de Israel a causa de su incredulidad o que Israel no puede alcanzar la Sabiduría sin la mediación del Hijo (e.g., «escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos...»).

Aunque es un pasaje difícil de interpretar, está claro que se pone el acento en la relación filial que existe entre Dios y Jesús, y que el pasaje implica que la sabiduría que solo Dios conoce plenamente es revelada como un don (cf. Job 28:12–28; Bar 3:15–4:1; Eclo 1:10; Sab 8:21). Como mínimo, parece que este pasaje se centra en (1) los receptores de la sabiduría de Dios (i.e., Jesús y aquellos a quienes él la revela) más que en aquellos que han rechazado la sabiduría, y (2) la función de Jesús como revelador de la sabiduría de Dios. Estos énfasis no son incompatibles con los demás textos de la doble tradición, aunque hay que reconocer que solamente se les da un cierto realce aquí (véase el apartado 2.3).

1.6. Resumen. Los pasajes sapienciales de la doble tradición resaltan el mensaje de Jesús más que la relación de este con la Sabiduría divina. Jesús es presentado como la culminación de una larga línea de mensajeros enviados a Israel cuyo mensaje de la sabiduría de Dios ha sido rechazado. Los aspectos cristológicos de la doble tradición enfatizan tanto a Jesús como el portavoz definitivo, aunque rechazado, de la Sabiduría como su relación filial con Dios (*véase* Hijo de Dios) en el cumplimiento de esta función. A Jesús todavía no se le identifica con la Sabiduría misma; este es un paso cristológico que da Mateo.

2. Mateo.

La presentación mateana de Jesús en relación con los motivos sapienciales puede verse principalmente en la redacción del material sapiencial procedente de la doble tradición. Los pasajes más importantes son Mateo 11:2–19; 23:34–39; 11:25–30.

2.1. Jesús como Sabiduría (Mt 11:2–19 [// Lc 7:18–35]). El marco

de este pasaje es la pregunta de Juan el Bautista acerca de Jesús y el testimonio de Jesús sobre Juan. Mateo introduce esta sección con una frase que parece ser suya: «los hechos de Cristo» (Mt 11:2; cf. Lc 7:18). La mayor parte de los intérpretes de la doble tradición consideran la versión de Lucas del dicho sapiencial que aparece en la conclusión de esta sección (la sabiduría es justificada por «todos sus hijos» [Lc 7:35]) como anterior a la de Mateo (la sabiduría es justificada por «sus obras» [Mt 11:19b]) (véase el apartado 1.2). Parece que Mateo ha enmarcado el pasaje para equiparar la frase «las obras [*erga*] de Cristo» (Mt 11:2) con la frase «la sabiduría es justificada por sus obras [*erga*]» (Mt 11:19b). Este cambio virtualmente identifica a Jesús, «el Cristo» (cf. Mt 1:1, 16, 17), con la Sabiduría divina de Dios. Si esto es así, entonces en Mateo Jesús ya no es solo el mensajero de la Sabiduría; él es la Sabiduría encarnada (Suggs; Deutsch).

2.2. La Sabiduría habla (Mt 23:34–39 [// Lc 11:49–51; 13:34–35]). La redacción que hace Mateo de la doble tradición para equiparar a Jesús con la Sabiduría es coherente con las diferencias que se aprecian entre Mateo y Lucas en este pasaje. Ya hemos analizado el lamento de Jesús por Jerusalén en Mateo 23:37–39 (apartado 1.4), un pasaje que sigue al contexto mateano más general en el que Jesús pronuncia ayes sobre los *escribas y *fariseos y, finalmente en Mateo 23:34–36, el envío de *profetas, sabios y escribas que son matados y perseguidos por los dirigentes de *Israel.

Si el pasaje paralelo de Lucas 11:49–51 (= Mt 23:34–36) representa la forma más antigua de la doble tradición, tal como cree la mayoría de los intérpretes, entonces Mateo ha realizado varias modificaciones significativas. En primer lugar oración «la Sabiduría de Dios dijo» (tiempo pasado) se convierte en Mateo en un dicho enfático de Jesús en primera persona y tiempo presente («he aquí yo os envío profetas...»). Un dicho de Sabiduría se ha convertido en un dicho de Jesús.

Segundo, si bien no está claro si Mateo es el responsable de unir la tradición que se encuentra en Mateo 23:37–39 (= Lc 13:34–35) con la de Mateo 23:34–36 (= Lc 11:49–51), se puede presentar un sólido argumento contextual en el sentido de que sí lo hizo. Mateo 23:37–39 en la doble tradición es el lamento de Jesús sobre Jerusalén porque esta ha rechazado su mensaje. Con el objeto de expresar todo el patetismo, Jesús utiliza la imagen de la Sabiduría-Shekiná («la presencia de Dios») como

un ave que junta a sus polluelos. En Mateo, sin embargo, Jesús acaba de ser identificado con la Sabiduría (Mt 23:34 = Lc 11:49), de modo que el lamento por Jerusalén se lee ahora como su rechazo a Jesús como la Sabiduría *encarnada de Dios.

El tema del rechazo encaja tanto con el contexto general de los ayes (*véase* Bendición y desgracia) contra los escribas y fariseos (Mt 23) como con la posterior salida de Jesús del *templo (Mt 24:1). Mateo también ha omitido la historia de la ofrenda de la viuda (cf. Mc 12:41–44 = Lc 21:1–4). Esta omisión enlaza el rechazo de Jerusalén hacia Jesús como Sabiduría con la enfática salida de Jesús del templo. De este modo, el tema del rechazo se ve reforzado en Mateo. La «casa» de Jerusalén (i.e., el templo) está «abandonada y desierta» (Mt 23:38 = Lc 13:35) porque Jerusalén ha rechazado a la encarnación misma de la propia Sabiduría.

Al hacerlo así, Mateo parece construir sobre los motivos presentes en la tradición sapiencial judía. En Eclesiástico, la Sabiduría buscó una morada entre todas las naciones, pero Dios le asignó que habitara en el templo de Jerusalén (Eclo 24:1–12). En otros lugares encontramos el énfasis en que la Sabiduría fue rechazada y abandonada debido al juicio de Dios sobre Jerusalén (Bar 4:12), o que no pudo encontrar ni un solo lugar donde morar y regresó al cielo (1 *En.* 42:1–2; cf. *4 Esd* 5:9–10). Aunque no podemos establecer la dependencia literaria directa de Mateo con respecto a estas tradiciones, habida cuenta de la evidente *redacción que hace Mateo de la doble tradición parece razonable sugerir que Jesús es presentado como la Sabiduría encarnada que es rechazada por Israel, y especialmente por sus líderes. Por consiguiente, él pronuncia juicio sobre ellos (Mt 23:35–36, 38) y a continuación retira su presencia (Mt 23:39–24:1).

2.3. La Sabiduría invita (Mt 11:25–30). La doble tradición ya ha enfatizado que la función de Jesús como Hijo consiste en revelar la sabiduría de Dios (Mt 11:25–27 = Lc 10:21–22) (véase el apartado 1.5). Mateo relaciona ahora Mateo 11:25–27 con Mateo 11:28–30, de manera que Jesús no solo revela la sabiduría de Dios sino que también lanza una invitación a tomar su yugo y aprender de él. El lenguaje indudablemente alude al yugo de la ley, pero dado que la Sabiduría y la Torá ya habían sido identificadas en algunas tradiciones (Eclo 24:23; Bar 3:37–4:1), la Sabiduría también podía invitar a cualquiera que fuera a hacerlo a tomar su yugo y experimentar su descanso (e.g., Eclo 51:26–27).

En Mateo Jesús ya no revela solamente la Sabiduría; su enseñanza es la expresión completa de la revelación de Dios porque él es la Sabiduría-Torá. La comunidad de Jesús estudia sus palabras como revelación de Dios (cf. Mt 5:18; 24:35), y él, como la presencia misma de la revelación de Dios (Mt 1:21–23), los guía (Mt 18:20; cf. *m. 'Abot* 3:3, 7; 6:10). La justicia consiste ahora en conocer y poner en práctica las enseñanzas de Jesús en lugar del yugo de la Torá (Mt 11:29–30) (*véase* justicia, virtud; Ley).

2.4. Resumen. Dentro de la tradición sinóptica Mateo va más allá tanto del *judaísmo del Segundo Templo (donde la sabiduría nunca se encarna en forma humana) como de la doble tradición (en la que Jesús y Juan son los mensajeros definitivos de la Sabiduría) al pasar a una cristología sapiencial en la que Jesús es la Sabiduría encarnada. El Evangelio de Juan da un paso parecido pero usando un medio distinto y presentando énfasis diferentes.

3. Juan.

Los versículos iniciales del Evangelio de Juan presentan a Jesús como el *logos* («Palabra») cósmico divino encarnado (Jn 1:1–18), y la mayor parte de los biblistas ha reconocido que detrás del prólogo joánico había un trasfondo sapiencial. *Logos y Sabiduría son conceptos prácticamente intercambiables tanto en Filón (Dodd) como en Sabiduría de Salomón (Sab 9:1–2; 18:15). En la tradición sapiencial judía Dios creó la Sabiduría antes de todo lo demás, y por tanto ella participa con Dios en la creación (Prov 8:22–31; Eclo 1:4, 9; 24:3–5, 9; Sab 9:1–2, 9). Juan va más allá de esta tradición al enfatizar que el Logos preexistía con Dios y era *Dios (Jn 1:1). Del mismo modo que la Sabiduría y la vida están relacionados en la tradición sapiencial (e.g., Prov 4:1–13; Sab 8:13, 17), Juan hace hincapié en que la vida está en el Logos (Jn 1:4). El tema de que la Sabiduría es el perfecto reflejo de la *luz de Dios (e.g., Sab 7:26) también está presente en Juan (Jn 1:4–5). Juan también alude al descenso de la Sabiduría de los cielos (para encontrar una morada en la tierra), su rechazo y marcha (véase *1 En.* 42:1–2; cf. Eclo 24:8–12, 19–23). El prólogo evoca las primeras etapas cuando la Sabiduría-Logos divina preexistente baja a la tierra, se encarna en la persona de Jesús y experimenta el rechazo (Jn 1:1–2, 9–11, 14). La última etapa, la marcha de la Sabiduría, solamente se va desarrollando en el resto del Evangelio

como el regreso de Jesús al Padre al tomar el camino de la cruz (Jn 3:13; 6:33, 62; 20:17; para un resumen de todo el viaje, véase Jn 16:28).

La presentación joánica de Jesús como Sabiduría encarnada no se limita al himno sobre el Logos del prólogo. Puesto que el prólogo prepara la agenda del resto del Evangelio, el lector puede esperar ver a Jesús actuar como Sabiduría divina a lo largo de toda la narración joánica. De hecho, muchos estudiosos han admitido que la cristología sapiencial joánica impregna todo el Evangelio (Scott; Witherington 1995, Ringe; Willett; Bennema 2002).

3.1. La identidad y misión de la Sabiduría encarnada. Jesús tiene una relación íntima con el Padre (Jn 1:18), y su misión salvífica consiste en revelar la identidad y obra del Padre y de sí mismo, y también la naturaleza de su relación. Esto lo hace a través de su enseñanza reveladora, que contiene una verdad/sabiduría que da vida (Jn 3:31–36; 6:46–51; 8:19, 28, 31–32; 10:38; 12:44–50). La literatura sapiencial judía presenta una imagen parecida, donde la Sabiduría se revela oportunamente a aquellos que la buscan/desean (Prov 1:23; 8:22–23; Sab 6:13; Eclo 4:18; 24:1–4). La Sabiduría revela las intenciones y propósitos de Dios (Sab 9:13, 17), y esto lo puede hacer debido a la intimidad de la que goza con Dios (Sab 8:4; 9:4, 9). Para Filón, *sophia* es una de las figuras intermediarias que revela a Dios, y en la comunidad de Qumrán la sabiduría, debido a su vinculación con la Torá, también tenía una función reveladora. Al igual que en Juan, la enseñanza es la principal actividad de la Sabiduría (Prov 1:23; 13:14; Sab 7:21; 9:17–18; Eclo 4:11; 24:33).

3.2. La invitación de la Sabiduría encarnada y las respuestas de la gente. Jesús invita a las personas a acudir a él: para «beber» de él y «alimentarse» de él (e.g., Jn 4:10–14; 6:22–59; 7:37–39). Aquellos que encuentran a Jesús y su enseñanza reveladora deben responder: aceptar o rechazar a Jesús y su revelación salvadora. Aceptar la revelación de Jesús, lo que suele expresarse mediante el verbo *pisteuō* («creer») (*véase* Fe), lleva a la persona a una relación con el Padre y el Hijo que le da la vida, mientras que rechazarla trae como consecuencia la muerte y el *juicio. La literatura sapiencial judía también describe a la Sabiduría encontrándose con la gente e invitándola. La Sabiduría invita a las personas y predica por las calles para que ellas puedan escucharla y aceptarla (Prov 1:20–33; 8:1–36); invita a la gente a su banquete,

consistente en «consumir» esa enseñanza reveladora que vivifica (Prov 9:1–6; Eclo 24:19–21); anda tras los seres humanos y se encuentra con aquellos que la buscan (Sab 6:12–25). La Sabiduría posee vida, la cual dispensa a las personas (Prov 3:16, 18; 4:13; 8:35; 10:11; 13:14; 16:22; Sab 8:13, 17; 15:3; Eclo 1:20; 4:12; 21:13; 24:23–34; 39:6). El judaísmo sapiencial también conoce el concepto del dualismo soteriológico: el destino de uno —vida o muerte— depende de si acepta o rechaza la invitación de la Sabiduría (Prov 1:32–33; 8:35–36; 9:6). Aunque Jesús actúa como Sabiduría en su trato con la gente, también sobrepasa lo que la Sabiduría tiene que ofrecer: en alusión a la oferta de la Sabiduría en Eclo 24:21, Jesús promete satisfacer el hambre y la sed de aquellos que lo aceptan a él y reciben su enseñanza de una vez por todas (Jn 6:35; cf. 4:14).

3.3. Discípulos de la Sabiduría encarnada. La *salvación, o la vida divina (*zōē*), es un concepto más amplio en Juan que la simple venida de Jesús y la aceptación de su persona; tiene que demostrarse permaneciendo con él a través del discipulado. Juan 6 aclara esto mediante la historia de la criba de discípulos. A pesar de que un gran número de discípulos le da la espalda a Jesús cuando se da cuenta de que su enseñanza es difícil y exigente, hay un grupo más pequeño que afirma que permanecerá con él (Jn 6:60–69). De hecho, el *discipulado se describe como un viaje. En su afirmación de ser el camino a la vida, o incluso el camino que es la propia vida (Jn 14:6), Jesús se presenta a sí mismo como el compañero de viaje del creyente, aquel que lo guía en el camino de su vida al Padre. En las tradiciones sapienciales judías también se conoce el concepto de discipulado y sus diversos aspectos. La noción de ser un discípulo de la Sabiduría es algo a lo que se alude frecuentemente (Prov 3:13–18; 4:5–9; 8:32–34; 9:1–6; Eclo 4:11–18; 6:18–31; 14:20–15:10; 24:19–22; Sab 7:8–14; 8:2, 9, 16–18). Además, Eclesiástico 46:6–10; 51:15 evoca el concepto de seguir a Dios y a la Sabiduría. Esta salva y da vida a sus discípulos, a aquellos que permanecen fiel a ella (Prov 8:32–35; Sab 10:4, 9–10; Eclo 4:11–18), pero los que dejan de seguir la Sabiduría perecerán (Prov 8:36; Sab 10:3; Eclo 4:19). La Sabiduría también se presenta como un compañero de viaje divino en el camino de la vida de una persona a Dios, proporcionando dirección, ayuda, consejo y vida (Prov 1:20–33; 4:5–13; 8:1–36; Sab 6:12–9:18; Eclo 4:11–18; 6:18–31; 39:1–11).

3.4. Sabiduría y Espíritu. Tanto en el Evangelio de Juan como en una parte de la literatura sapiencial judía el Espíritu y la Sabiduría están estrechamente unidos (*véase* Espíritu Santo). Si tomamos en consideración Isaías 11:2, Juan 1:32–34 probablemente aluda a cuando Jesús es investido con el Espíritu de sabiduría, conocimiento y poder. La implicación es que el Espíritu le otorga a Jesús la sabiduría reveladora y el conocimiento, lo que formaría naturalmente la base de su enseñanza reveladora (cf. Jn 3:34). Esa enseñanza de Jesús impregnada por el Espíritu proporciona vida porque contiene sabiduría liberadora (Jn 4:10, 14; 6:63, 68; 8:31–32) (Turner; Bennema 2002). De modo parecido, en algunas tradiciones sapienciales judías el Espíritu es el mediador de la sabiduría (Eclo 39:6; Sab 7:7; 9:17) y ocasionalmente se le relaciona estrechamente con la figura de la Sabiduría (Sab 1:4–6; 7:22–23; cf. Filón).

3.5. Resumen. Juan se inspira mucho en las tradiciones sapienciales judías a la hora de presentarnos a Jesús, pero parece mostrar una afinidad concreta con aquellos escritos sapienciales que relacionan estrechamente a la sabiduría con el Espíritu. Los intensos énfasis sapienciales del prólogo pretenden aplicarse a la presentación de Jesús que se hace en todo el Evangelio, ya que Juan realiza afirmaciones cristológicas muy importantes. De hecho, la presentación que hace Juan de Jesús como la más pura y singular Sabiduría-Palabra de Dios encarnada es el desarrollo cristológico más fuerte de todas las tradiciones sapienciales neotestamentarias.

4. Conclusión.

Aunque la doble tradición (Q) presenta a Jesús como un maestro de sabiduría, Mateo y Juan presentan una cristología sapiencial explícita. La diferencia entre Mateo y Juan es que «en su (…) descripción de Jesús como la Sabiduría encarnada, Mateo, con su énfasis en la Ley, es posible que estuviera más influenciado por la tradición sapiencial centrada en la Torá, mientras que Juan, con su énfasis en el Espíritu (en relación con Jesús), puede que refleje más bien una posible influencia de la tradición sapiencial centrada en el Espíritu» (Bennema 2001, 81).

Véase también CRISTOLOGÍA; DIOS; ENCARNACIÓN; LEY; LOGOS; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL.

BIBLIOGRAFÍA. **C. Bennema,** «The Strands of Wisdom Traditon in

Intertestamental Judaism: Origins, Development and Characteristics», *TynBul* 51 (2001) 61–82; ídem, *The Power of Saving Wisdom: An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel* (WUNT 2/148; Tubinga: Mohr Siebeck, 2002); **F. W. Burnett,** *The Testament of Jesus-Sophia: A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew* (Lanham, MD: University Press of America, 1981); **C. E. Carlston,** «Proverbs, Maxims, and the Historical Jesus», *JBL* 99 (1980) 87–105; **C. M. Deutsch,** *Lady Wisdom, Jesus, and the Sages: Metaphor and Social Context in Matthew's Gospel* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996); **C. H. Dodd,** *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953); **J. D. G. Dunn,** *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (2ª ed.; Londres: SCM, 1989); **F. T. Gench,** *Wisdom in the Christology of Matthew* (Lanham, MD: University Press of America, 1997); **R. A. Piper,** *Wisdom in the Q-Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus* (SNTSMS 61; Cambridge: Cambridge University Press, 1989); **S. H. Ringe,** *Wisdom's Friends: Community and Christology in the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 1999); **J. M. Robinson,** «Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom Tradition and the Gospels», en *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity,* ed. R. L. Wilken (SJCA 1; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975) 1–15; **M. Scott,** *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNTSup 71; Sheffield: JSOT Press, 1992); **M. J. Suggs,** *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970); **M. Turner,** *The Holy Spirit and Spiritual Gifts-Then and Now* (ed. rev.; Carlisle: Paternoster, 1999); **M. E. Willett,** *Wisdom Christology in the Fourth Gospel* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1992); **B. Witherington III,** *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Mineápolis: Augsburg Fortress, 1994); ídem, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* (Cambridge: Lutterworth, 1995).

F. W. Burnett y C. Bennema

SACERDOTES Y SACERDOCIO

En el pasado, el énfasis de los estudios sobre los Evangelios y la persona de Jesús ha recaído en la relación de Jesús con el mesianismo real y su conflicto con los *fariseos como partido dominante en Judea. Los debates sobre el sacerdocio se centraban principalmente en la

presentación de los principales sacerdotes durante los últimos días de Jesús. Con E. P. Sanders se produjo un cambio radical en la investigación. Este autor defendió el carácter esencialmente sacerdotal (y centrado en el templo) de la vida judía del siglo I A. D. La afirmación de Sanders de que los fariseos no eran la fuerza con la que había que contar (tal como los representan los autores de los Evangelios) ha sido criticada por algunos (e.g., Hengel y Deines), pero otros, desde diferentes ángulos, respaldaron los argumentos de Sanders a favor de la centralidad del sacerdocio en la vida judía del siglo I.

La atención coordinada de los especialistas sobre el material sacerdotal y cúltico en el AT, combinada con un estudio más empático del material sacerdotal en las fuentes (y la evidencia de los recientemente publicados *manuscritos del mar Muerto) y una menor dependencia del material *rabínico (tan característico de la obra de Jeremias *Jerusalén en tiempos de Jesús*), está transformando nuestra comprensión. Una largamente establecida tradición entre los estudiosos se centra en la posición sociopolítica y *económica de los sacerdotes (e.g, Sanders; VanderKam). Cada vez se centra más la atención en la teología del sacerdocio, especialmente el simbolismo de los accesorios y ritos del sacerdocio en el contexto de una cosmología del templo y litúrgica (e.g., Barker 1991, 2003, 2004; Hayward; Fletcher-Louis 2001, 2002, 2004a, 2004b, 2004c, 2007a, 2011, 2012). Las fuentes no separan la política de la teología del sacerdocio. Los eruditos coinciden en que los sacerdotes servían como representantes de Dios. Pero un número creciente considera que tanto la Biblia como los judíos del siglo I tenían una compleja teología del sacerdocio que iba mucho más allá de la mera representación divina, y que esto, mezclado con su posición política y una teología igualmente compleja del *templo, explica importantes (y por lo demás desconcertantes) aspectos de los registros evangélicos.

1. Fuentes
2. Requisitos y funciones
3. Significado y teología del sacerdocio
4. El sacerdocio en el siglo I A. D.
5. Los Evangelios, Jesús y el sacerdocio

1. Fuentes.

Quizás porque los sacerdotes a menudo eran *escribas, las fuentes

primarias para los sacerdotes y el sacerdocio son numerosas y variadas. Además de todos los textos bíblicos relevantes (especialmente Éxodo, Levítico, Números, Ezequiel, 1–2 Crónicas, Zacarías, Malaquías), muchas de nuestras fuentes para la antigüedad judía están claramente escritas por sacerdotes (el *Documento arameo de Leví*, textos en la biblioteca de Qumrán, las obras de Flavio Josefo) o tienen un fuerte énfasis sacerdotal y es probable que fueran escritas por sacerdotes (*1 Enoc*, *2 Enoc*, Ben Sira (y su traducción griega, Eclesiástico), *Jubileos*, *José y Asenet*, *Carta de Aristeas*, Aristóbulo, *Testamento de Moisés*, Pseudo-Filón, *Apocalipsis de Abraham*). Asimismo, apenas hay fuentes que sean abiertamente no sacerdotales o antisacerdotales (aunque véase *SalSl* 8; 17). Sobre la forma y el carácter del sacerdocio en el judaísmo del siglo I hay una considerable coincidencia entre las diversas fuentes históricas, si bien el material en los textos rabínicos tempranos no siempre concuerda con la evidencia de los textos procedentes del siglo I (como Filón y Josefo).

Textos primarios individuales tienen su propio énfasis y perspectiva sobre el sacerdocio, lo que refleja diferentes posturas entre partidos y grupos rivales (de los saduceos, fariseos, *esenios, los sacerdotes de Leontópolis y otros) y el desarrollo de teologías con el paso del tiempo (comenzando con material bíblico muy antiguo y pasando por tradiciones de finales del siglo IV en el *Documento arameo de Leví*, *1 Enoc*, Filón y algunas de las fuentes de Josefo, hasta llegar al material legal y místico de la época rabínica). No obstante, los Evangelios casi en su totalidad parecen asumir las realidades y teología sacerdotal de un *judaísmo común (compartido por todos los partidos), y todos los textos evangélicos relevantes se pueden explicar dada la evidencia que tenemos en las demás fuentes sobre los roles de los sacerdotes en el mundo de Jesús.

2. Requisitos y funciones.

Los sacerdotes eran sacerdotes por nacimiento (del linaje de Aarón, el levita). La Torá define sus deberes básicos. El sacerdocio supervisaba el funcionamiento del templo en general (Ez 44:14; Eclo 45:24; Josefo, *Ant.* 3.191) y tenía la responsabilidad especial de ofrecer sacrificios como una expresión de acción de gracias, para la expiación de los pecados y para escuchar a aquellas personas que hacían votos. Los sacerdotes eran los encargados de inspeccionar las ofrendas de los israelitas laicos (Filón, *De*

Spec. Leg. 1.166), pero por lo demás llevaban a cabo sus deberes en silencio (*Arist* 92–95), mientras que los levitas eran los responsables de la música y de vigilar y supervisar administrativamente el entorno general del templo (véase Nm 3:5–10; 18:3–4; Ez 44:11, 14). Los sacerdotes recibían los diezmos (con los levitas) y se ocupaban de bendecir al pueblo (Lv 9:22–24; Nm 6:23–26; Dt 21:5, cf. Ben Sira/Eclo 50:20–21; *Jub*. 31:15; 1QS II, 1; *m. Tamid* 5:1; 7:2).

Para desempeñar su labor en el templo, los sacerdotes llevaban una vestimenta especial (Ex 28–29; 39:1–30; Ez 44:17–19; Ben Sira/Eclo 45:7–12; *Arist* 96–99; Josefo, *Bell.* 5.228–237; *Ant.* 3.151–187) y eran ungidos con aceite (Ex 28:41; 1 Cr 29:22). La responsabilidad de administrar el ritual de pureza de la nación (Lv 11–15; Nm 19) también implicaba tener que trabajar en algún caso fuera del templo, como por ejemplo para inspeccionar los casos de *lepra (cf. Mc 1:44; Lc 17:14). En el siglo I los sacerdotes oficiaban en el templo un par de veces al año, según un turno dividido en veinticuatro «cursos», un detalle que se refleja en el relato del servicio de Zacarías en Lucas 1:5–9 (cf. 1 Cr 24; Josefo, *Ant.* 7.363–365).

Esto dejaba bastante tiempo para el cumplimiento de otras responsabilidades. Junto a los levitas, eran los maestros de Israel designados por Dios (Lv 10:10–11; Nm 31:21–24; Dt 27:9–10; 31:9–13; 33:10; Mal 2:7; Ez 44:23; Esd 7:10, cf. Hecateo de Abdera XL, 3.5–6; Eclo 45:17; *Jub*. 31:15; 1Q28b III, 23). De acuerdo con su profundo conocimiento de la Torá y de la justicia de Dios (Sal 132:9; Eclo 45:26), tenían una responsabilidad judicial, tanto en el ámbito local como nacional, y el sumo sacerdote presidía la corte nacional, el *sanedrín (Josefo, *Ant.* 4.218; Hecateo de Abdera XL, 3.5; cf. Dt 17:8–9; 21:5; 2 Cr 19:8–11; Ez 44:24). Históricamente el rey había actuado en tiempos como juez (2 Sm 8:15; 1 Re 3:9–28; 10:9; Jr 22:3; 23:5), pero en el período del Segundo Templo prevalecían los requisitos de la ley mosaica, que precedía en el tiempo a la institución de la monarquía (cf. *Documento arameo de Leví* 3:17; 6:1; Ben Sira/Eclo 45:17; *Jub*. 30:18–21; 31:15; *TestLev* 8:17; 1Q28b III, 27–28; Josefo, *Ant.* 4.218; *Apion.* 2.187).

Algunas responsabilidades no eran exclusivas del llamamiento sacerdotal, aun cuando en cierto sentido resultaban apropiadas para el papel característico del sacerdote como mediador. Tanto sacerdotes (e.g., Esd 9:5–15; Joel 2:17; Josefo, *Ant.* 11.326–328; 3 Mac 2) como no

sacerdotes (e.g., el rey en 2 Sm 24:17; Moisés en Ex 33:12–23; Daniel en Dn 9; los ángeles en Tob 12:12) eran intercesores. Los sacerdotes dirigían a la nación en oración (Sab 18:21; Filón, *De Spec. Leg.* 1.97; 3.131; *De Vita Mos.* 2.133; Josefo, *Ant.* 3.191), y según una tradición rabínica fiable, esto incluía la recitación del Shemá en la liturgia diaria del templo (*m. Tamid* 5:1). En virtud de su acceso ritual a Dios y su profundo conocimiento de las Escrituras, y mediante el pectoral del sumo sacerdote (conocido en griego como *logeion*, «el oráculo»), podían esperar hacer las veces de profetas e intérpretes proféticos de la profecía bíblica (véase el apartado 3.1). Sus deberes divinamente ordenados, especialmente la enseñanza de la Torá y la supervisión administrativa del templo, junto con el tiempo libre para la educación y formación que les concedían sus deberes, implicaban que «había un solapamiento significativo en el período del Segundo Templo entre la élite sacerdotal y la élite de los escribas» (Himmelfarb, 15). Esto es, sabían escribir y contar bien, así como llevar a cabo las actividades que ello llevaba aparejado, como la observación del calendario y el cálculo y la custodia de los registros genealógicos (véase Esd 7:1–6; Neh 13:13; *Documento arameo de Leví* 9:1–18; 12:1–9; *TestLev* 8:17; Josefo, *Apion.* 1.29–35). El templo evidentemente tenía su propia biblioteca, en la que había tradiciones bíblicas y de otro tipo (véase Josefo, *Ant.* 3.38; 4.303–304; 5.61; cf. *Arist.* 3; 2 Mac 2:13–15). Pero, obviamente, en el siglo I A. D. y fuera del templo había muchos escribas que no eran sacerdotes, algunos de los cuales manejaban copias de la Escritura.

El sacerdocio se mantenía estrictamente separado del resto de la nación. Por ejemplo, la vestimenta de los sacerdotes no debía ser llevada «por un extraño» (Eclo 45:13), ni por los propios sacerdotes fuera del templo (Lv 10:7; 21:12; Ez 44:19; Josefo, *Ant.* 18.91–92). Solamente ellos podía utilizar un tipo especial de aceite para ungir e incienso (Ex 30:31–33; Nm 16:40). Los israelitas corrientes tenía prohibido llevar *šaʿaṭnēz*, una mezcla de lana y lino (Lv 19:19; Dt 22:11), pero esto es lo que se requería para la vestimenta sacerdotal (Josefo, *Ant.* 4.208, cf. *m. Kil.* 9:1). Quienes no eran sacerdotes tenían prohibido el acceso a la comida sacerdotal (Ex 29:33; Lv 22:10–16). Incluso los levitas tenían prohibido acceder físicamente a las cosas sagradas reservadas para los sacerdotes. La Escritura advertía contra cualquier persona que pudiera cuestionar estos límites, especialmente el rey (2 Cr 26:16–21; cf. Nm 16–

17; Heb 7:14). Se suponía que los sacerdotes no debían ser propietarios de tierras (aunque algunos sí lo eran [véase Josefo, *Vit.* 422]), sino que sus necesidades eran atendidas gracias a un sistema de diezmos (Nm 18:21–32; Neh 10:37–39) y ofrendas (de primicias de frutos y animales y de la parte de cualquier carne que los israelitas tomaban en casa para uso privado). Algunos han creído ver en Éxodo 19:6 una afirmación de que cada israelita individual era miembro de un sacerdocio real (cf. 1 Pe 2:5, 9; Ap 1:6; 5:10). Sin embargo, desde al menos el siglo IV a. C. en adelante, los judíos parecen haber interpretado las palabras de Éxodo 19:6 (Israel «me será *mamleket kōhănîm* y nación santa») en el sentido de que Israel como nación debe ser gobernada por sacerdotes, no que todos los israelitas sean sacerdotes (véase, e.g., *Documento arameo de Leví* 4:7; 11:6; 2 Mac 2:17) (véase Schwartz).

3. Significado y teología del sacerdocio.

Los judíos dotaron a las tareas prácticas y evidentes del oficio sacerdotal (esbozadas anteriormente) de un significado más profundo como parte de su comprensión del templo y su liturgia. En concreto, el sacerdocio se interpretó en el contexto de la creencia de que el templo era un microcosmos (el santuario techado era el cielo, el atrio y el altar la tierra y la pila de bronce «el mar» [1 Re 7:23–26, cf. Josefo, *Ant.* 3.179–183]), y que funcionaba como un Edén restaurado (véase Hayward; Barker 2004). Las ramificaciones teológicas completas de la identidad sacerdotal se centraban en los roles y vestiduras del sumo sacerdote.

La Torá prevé la existencia de un sacerdote que es «exaltado entre sus hermanos» (Lv 21:10): un sumo sacerdote (al que se denomina de distintas maneras: el «sacerdote cabeza» [2 Cr 31:10; Esd 7:5; 1QM XV, 4]; el «sacerdote primero o preeminente» [Esd 7:5, LXX]; el «gran sacerdote» [Lv 21:10; Eclo 50:1]). Solamente él entraba en el lugar santísimo el Día de la Expiación (Lv 16), y solo él, en otras ocasiones, llevaba la ropa gloriosa, dorada y multicolor, con joyas que le fue entregada a Aarón en el Sinaí (Ex 28; 39; Lv 8:7–9). Además de la túnica, el cinto o faja y la ropa interior de lino que llevaban todos los sacerdotes (Ex 28:39–42; 39:27–29; Lv 8:13), el sumo sacerdote tenía puesto un «efod» (*ʾēpōd*) de colores y un «pectoral [*ḥōšen*] del juicio» donde estaban incrustadas las piedras con los nombres de las doce tribus, una túnica azul con granadas y campanillas doradas en su borde inferior

y un turbante característico con una hoja dorada (*ṣîṣ*) en la que estaban inscritas las cuatro letras que forman el nombre de Dios, el tetragrámaton (*Arist* 98; Filón, *De Vita Mos.* 2.114–115; Josefo, *Ant.* 3.178, *Bell.* 5:235; cf. Ex 28:36).

La investigación de la descripción bíblica de estas vestiduras, dentro del contexto general de las tradiciones del antiguo Oriente Próximo (véase Fletcher-Louis 2004a; 2004b; 2007a; Meyers; Propp) y los antiguos comentarios judíos sobre ellas, así como las tradiciones relacionadas con el sumo sacerdote o las figuras sacerdotales (Hayward; Barker 2003; 2004, Fletcher-Louis 1997; 2002; 2012) llevan a la conclusión de que el sumo sacerdote era considerado un representante divino singular del Dios de Israel, el verdadero ser humano, con toda esa serie de ropas que simbolizaban, también, el cosmos entero.

3.1. El sumo sacerdote, un oficio divino. Sobre la base de Éxodo 28:2, 40 (vestiduras «para honra y hermosura»), al (sumo) sacerdote se le atribuye generalmente «gloria» (heb. *kābôd*; gr. *doxa*; también heb. *hôd*, *hādār*; aram. *yĕqār* [*Documento arameo de Leví* 13:4–5, 15–16; Ben Sira/Eclo 45:7–8, 12, 20, 26; 50:7, 11; 1 Mac 14:4–5; 15:32, 36; *Jub.* 31:14; 1Q28b III, 25; IV, 28; V, 18; 4Q511 35, 4; 4Q418 81, 5; 4Q491c 1, 8; 4Q408 3 + 3a, 5; *Arist* 96, 98, *TestLev* 8:5; cf. *2 En.* 22:8; 71:9]). Incluso está «envuelto en gloriosas vestiduras» y esplendor (Ben Sira 50:11 [cf. escolio a *Megillat Taʿanit* para Kislev 21]), en un lenguaje que recuerda al empleado por el salmista para referirse a Yahvé (e.g., Sal 29:1; 97:6; 104:1–2), y se le describe en unos términos que evocan la «apariencia de la semejanza de la gloria de Yahvé», la forma humana sentada en el trono-carro de Dios en Ezequiel 1:26–28 (véase también Ben Sira/Eclo 50:7; cf. 4Q405 23 II, 8–9).

En Ben Sira/Eclesiástico la descripción del sumo sacerdote Simón en el capítulo 50 se hace eco de forma tan precisa de los detalles del poema a la Sabiduría en el capítulo 24 que el sumo sacerdote parece ser la personificación misma de la *Sabiduría. Filón identifica al sumo sacerdote con el *logos* (*Fug.* 108–110; *De Spec. Leg.* 1.81; *Migr.* 102; cf. *De Somn.* 1.215), involucrándolo en la obra de la creación. Esto concuerda con su papel en el drama cúltico: en el escenario del microcosmos del templo el sumo sacerdote desempeña el papel del Dios creador, Yahvé, cuyo nombre pronuncia y lleva (como *la* etiqueta del diseñador). Esto se desarrolla en detalle en Ben Sira/Eclesiástico 50, donde se aplica la

historia de la creación en Génesis 1 a las actividades del sumo sacerdote (Fletcher-Louis 2004c). En el AT la obra creadora de Dios a veces se describe como la actividad de un guerrero que vence las fuerzas del caos, adversario del orden de la creación (e.g., Sal 74:12–17; 89:8–14). El sumo sacerdote también parece desempeñar el papel de guerrero divino, con las granadas y campanillas doradas que simbolizan el trueno y el relámpago (Josefo, *Ant.* 3.184; *Bell.* 5.231) que acompañan a Yahvé en su teofanía (cf. Ex 19:16; Sal 18:13–14; 77:18; Josefo, *Ant.* 2.343–344; 3.80; 5.60–61; 6.27); y, en un pasaje el cinto con el que es ceñido (Ex 28:39) se describe como un Leviatán (muerto), la serpiente tortuosa a la que Yahvé da muerte (Josefo, *Ant.* 3.154–156; cf. Sal 74:14; Is 27:1–2). Había un interés general en las propiedades lumínicas de las vestiduras de Aarón, especialmente las piedras del *ḥōšen*, que de algún modo estaban relacionadas con los misteriosos Urim y Tumim, que irradiaban luz (*Arist.* 97; Josefo, *Ant.* 3.215–217; 4Q376; 1Q29; PsFilón 26:9, 13, 15), una luz que se vinculaba a la luz perfecta (no creada) de Génesis 1:3 (véase Fletcher-Louis 2003, 232–51).

El mejor modo de explicar estos aspectos de la identidad del (sumo) sacerdote es apelando a la creencia de que el sumo sacerdote es la figura cúltica divina de Dios, la imagen-ídolo (*ṣelem*) viviente de Dios. Partes de su atuendo (esp. el pectoral y el efod, las piedras preciosas con sus incrustaciones a modo de sello, la túnica con sus granadas y la escarapela en la mitra) son las que, genéricamente, pertenecían a la indumentaria de las figuras cúlticas en el antiguo Oriente Próximo en general y en la antigüedad grecorromana (cf., e.g. Jr 10:4–9; Ez 16:15–22) (véase Fletcher-Louis 2004a; 2004b; 2007a). Resulta apropiado que Aarón se vistiera así porque el tabernáculo tal como se describe en Éxodo 25–40 recapitula Génesis 1, de modo que Aarón en el tabernáculo como microcosmos es lo que Adán fue creado para ser en el macrocosmos: la *ṣelem ʾĕlohîm*, la estatua cúltica del único y verdadero Dios creador (sobre Adán como figura cúltica divina, véase Herring). Varios textos demuestran que así es como se interpretó Éxodo 28 al final del período del Segundo Templo. El verdadero sumo sacerdote se identificaba con Adán, el verdadero ser humano, ya que servía como representante de la humanidad (*Jub*. 32:8; Filón, *De Somn.* 1.215; 2.188; cf. Lv 21:17–23; Ez 28:12–15), llevando las vestiduras del primer hombre (véase los textos que se mencionan en Hayward, 45–48). Se

consideraba que el sumo sacerdote era la perfecta figura cúltica de Dios, que cumplía la intención original que Dios tuvo al crear a Adán como su *ṣelem* (Josefo, *Ant.* 11.325–337; PsFilón 25–26; *2 En.* 22–67). Esta manera de concebir al sumo sacerdote ayuda a explicar la existencia de textos que expresan o describen al sumo sacerdote (y a figuras sumo sacerdotales) recibiendo adoración (Hecateo de Abdera en Diodoro Sículo, *Bib. hist.* 40.3.4–6; Ben Sira/Eclo 7:27–31; 50:1–21 [esp. 50:20–21]; *TestLev* 17:3; Josefo, *Ant.* 11.331–335; *b. Yoma* 69a; 4Q405 23 II; Dn 7:13–14; *2 En.* 57; 64; cf. Dn 7:13–14; 1 Mac 3:3–9; 14:4–15; *1 En.* 48:5; 62:6–9; *JyA.* 29:6; *TestRub* 6:12; *3 En.* 12–16).

Pero debería destacarse el hecho de que la *proskynēsis*, alabanza e incluso sacrifico (en Eclo 7:27–31) dirigidos al sumo sacerdote no eran como los que ofrecían los seres humanos en el mundo grecorromano: por ejemplo, el culto al gobernante que rodeaba a Alejandro Magno y al emperador romano. Esto se debe a que el sacerdocio se entendía como un «oficio», no como una cuestión de identidad personal. Las Escrituras no establecen requisitos morales y personales concretos para los sacerdotes; antes bien, deben ser apartados en virtud de la pureza ritual y fisonómica, y de ciertas restricciones en su estilo de vida (Lv 21). Históricamente, el sacerdocio se le encomendó a los levitas y los hijos de Aarón en vista de su fidelidad y celo en el Sinaí (Ex 32; cf. Dt 33:9; Nm 25). Se esperaba de los descendientes de Aarón, así como de todos los israelitas, una buena conducta, pero el papel en sí no se podía ganar o comprar (a diferencia del sacerdocio en el mundo grecorromano). Una vez que lleva puesta su indumentaria especial, que ha pasado por los necesarios rituales de purificación y que ha cumplido con los deberes cuidadosamente delimitados, el sumo sacerdote ya no tiene una identidad individual y privada; su propia personalidad queda ocluida por las identidades de aquellos a los que ahora representa en su oficio público (Dios, Adán, la nación, el cosmos). Y tras haber pasado por los ritos que lo equipan para desempeñar su oficio, es perfecto, libre de pecado (Filón, *De Spec. Leg.* 102; *Fug.* 108). Esto también significa que, al adorar al sumo sacerdote, los judíos no se arriesgaban a transgredir su creencia en un solo Dios. Cuando los no judíos hicieron de Alejandro Magno un dios, en reconocimiento de sus propios logros personales, se convirtió en el decimotercer miembro del panteón (Eliano, *Var. hist.* 5.12), pero el sumo sacerdote de Israel *es* Yahvé (en momentos clave de

la liturgia); no era un segundo dios.

El hecho de que el (oficio de) sumo sacerdote fuera la imagen-ídolo viviente de Dios ayuda a explicar otras tradiciones. Él es el profeta de Dios (*TestLev* 8:2, 15; Josefo, *Bell.* 1.68–69; *Ant.* 3.192, 214–218; 11.326–328; 13.282–83, 299–300, 322; *JyA.* 22:13; 23:8; 26:6; 4Q376 1 II; Filón, *De Spec. Leg.* 4.192) —un agente de revelación, a través de visiones y del poder oracular de su vestimenta— igual que se creía que las estatuas de los dioses comunicaban mensajes de los dioses. El hecho de que calumniar o difamar al sumo sacerdote fuera considerado una ofensa merecedora de la pena capital (véase Josefo, *Apion.* 2.194; cf. Josefo, *Ant.* 13.293–295) también refleja que el sumo sacerdote era esta clase de representante humano de Yahvé. Por último, también encaja con aquellos textos que dicen que el (sumo) sacerdote es el *ángel de Dios (no solo su «mensajero») (Mal 2:7; Hecateo de Abdera XL, 3.5; 1Q28b IV, 25; 4Q511 35, 4; *TestMo* 10:2), especialmente la evidencia de que se le podía identificar con el ángel que lleva el nombre de Dios en Éxodo 23:20–22 (sobre Ex 23:20–22 [LXX], véase van der Kooij; y cf. *3 En.* 15).

3.2. El sacerdote real. La Torá coloca el sacerdocio a la cabeza de la nación en todas las esferas de la vida. A Israel se le permite tener un rey (Dt 17:14–20) pero se le exige tener un sumo sacerdote, que es el ungido, el mesías (Ex 28:41; Lv 4:5; 1 Cr 29:22; Ben Sira/Eclo 45:15; 1QS IX, 11; 4Q375 I, 9). El rey debía rendirle cuentas a los sacerdotes levíticos (Dt 17), y durante el período del Segundo Templo, con la excepción parcial del período herodiano, la nación fue dirigida por el sumo sacerdote y sus colegas. A partir de Aristóbulo I (104–103 a. C.), los sumos sacerdotes asmoneos también reclamaron el título de «rey» (Josefo, *Bell.* 1.70, cf. Josefo, *Ant.* 13.301; 20.241). Anteriores sumos sacerdotes asmoneos adoptaron muchos de los adornos de la realeza (véase, e.g., Simón macabeo en 1 Mac 14).

Algunos han pensado que el sacerdocio se suponía que solamente debía interesarse por la adoración en el templo, un ámbito separado de las realidades políticas y civiles (Jeremias; Rooke; cf. Bond, 33–34). Y en ocasiones se ha supuesto que la combinación asmonea de sacerdocio y monarquía era una novedad, que la ausencia de un rey junto al sumo sacerdote durante la mayor parte del período posexílico cabía explicarla por las limitaciones de las políticas de los gobernadores extranjeros de la

nación (los persas, los griegos y luego los romanos), y que los gobiernos herodiano y romano corrompieron el sacerdocio al forzarlo a participar en la esfera de la política. Sin embargo, el testimonio sistemático de las fuentes del período premacabeo (e.g., Neh 12; Zac 3:1–10; *Documento arameo de Leví* 4:17; 11:6; Hecateo de Abdera XL, 3.4–7; cf. 1 Mac 12:20–23; Josefo, *Ant.* 11.297–301, 302–303, 306–312, 329–339; 12.226–227; *1 En.* 1–36) muestran al sacerdote dirigiendo a la nación sin un rey, y solo a veces con un gobernador (VanderKam), y numerosas fuentes le atribuyen prerrogativas reales al sumo sacerdote, de tal manera que se aprecia una teología consciente del sacerdocio real que se resistía a la separación de lo político y lo cúltico. Esto es lo que cabría esperar, ya que las leyes de Moisés (esp. Ex 28–29; véase también Zac 3–6) conciben al sumo sacerdote como una figura real (véase Davies, 157–61; Propp, 524–25, 732). Algunos aspectos de las vestiduras de Aarón son característicamente reales (la *miṣnepet*, «mitra», de Ex 28:4, 39; cf. Ez 21:26 [TM 21:31]; Is 62:3; el *nēzer*, «diadema», de Ex 29:6; cf. 2 Sm 1:10; 2 Re 11:12; Sal 89:39 [TM 89:40]; 132:18; 2 Cr 23:11), mientras que otros (el pectoral multicolor y enjoyado y el efod) resultan apropiados para un rey (aunque no son prerrogativa exclusiva del rey) porque los reyes del antiguo Oriente Próximo también hacían las veces de imagen-ídolo viviente del dios, y esos aspectos de las vestiduras de Aarón significan su identidad como imagen-ídolo divino. Muchos estaban felices de decir que el sumo sacerdote llevaba una corona (heb. *ʿătārâ*; aram. *kĕlîl*; gr. *stephanos* [Zac 6:11; Ben Sira/Eclesiástico 45:12; Josefo, *Bell.* 5.235; *Ant.* 3.172, 187; 20.12; Filón, *De Vita Mos.* 2.114; *TestLev* 8:2, 9; cf. Ez 28:12; 1Q28b IV, 2–3; 11Q18 14 II, 2–5; 4Q405 23 I, 6; Filón, *De Vita Mos.* 2.116; *Fug.* 111, 118; *Arist* 98]), y un pasaje bíblico lo presenta sentado en (*ʿal*) un trono (Zac 6:13; cf. Sal 110:1, 4; 4Q491c 1, 5–6; *2 En.* 24:1).

El lenguaje bíblico convencional para los reyes podía aplicarse incluso al sacerdocio (véase Is 11:2 en *Documento arameo de Leví* 3:6; cf. *TestLev* 2:3; 4:5; 18:5, 7; también Gn 49:10 en *Documento arameo de Leví* 11:6 [analizado en Stone, Greenfield y Eshel, 35, 184–88]), y para algunos, el sacerdote real cumplía el modelo de Melquisedec, rey y sacerdote del Dios Altísimo en Salem, que le sacó pan y vino a Abraham (Gn 14:18–20; cf. Sal 110:4; *Documento arameo de Leví* 5:2–8; *TestLev* 8:5; 18:2, 7; *T. De Vita Mos.* 6:1). El pectoral del juicio de Aarón funcionaba

como un oráculo para la guerra (Nm 27:21), y ya en el Pentateuco (Gn 34; Ex 32:27–29; Nm 25), y hasta el período posexílico, no solo bajo los asmoneos, los sacerdotes son guerreros que dirigen batallas, tanto espiritual como físicamente (Nm 27:21; Dt 20:2–4; 2 Mac 15:12–16; *TestLev* 5–6; 1QM; Josefo, *Ant.* 13.282–283, *JyA*. 23:14–17; 26:6; 27:6, *T. De Vita Mos.* 10:2; 11Q13 III, 9–14; cf. Josefo, *Ant.* 13:284–287). Así que no es ninguna sorpresa que bajo la dominación romana las vestiduras del sumo sacerdote, que simbolizaban la realeza y podían funcionar como un oráculo de guerra, se guardaran bajo llave la mayor parte del tiempo bajo control romano (o herodiano) en la fortaleza Antonia, salvo cuando se utilizaban en los festivales (Josefo, *Ant.* 15.404–408; 18.90–93; 20.5–14).

4. El sacerdocio en el siglo I A. D.

4.1. Posición en la sociedad judía. Tras siglos de liderazgo bajo sumos sacerdotes (reales), la dominación romana trajo consigo un espectacular cambio en el modelo de gobernanza de la nación, con *Herodes el Grande reclamando para sí el título de «rey» y, por primera vez en el período posexílico, la autoridad de nombrar y destituir al sumo sacerdote. Después de Herodes (y su inmediato sucesor, Arquelao) el sacerdocio recuperó gran parte del poder que había perdido, especialmente cuando las autoridades romanas establecieron su cuartel general en Cesarea Marítima (y no en Jerusalén), si bien ninguno de los sumo sacerdotes en el siglo I A. D. reclamó para él el tipo de realeza que había sido característica del gobierno asmoneo. El control romano de sus vestiduras tenía como objeto, al menos en parte, evitar esa posibilidad. En cualquier caso, Roma en dos ocasiones invistió de autoridad real a un descendiente herodiano que delimitó de manera significativa el poder del sumo sacerdocio, Herodes Agripa I (41–44 A. D.) y Agripa II (48–66 A. D.). Habida cuenta de los sólidamente establecidos elementos reales, judiciales y militares del oficio de sumo sacerdote, podemos estar seguros de que el gobierno romano frustró las aspiraciones de sucesivos titulares del cargo. No es ninguna sorpresa que cuando estalló la revuelta en el año 66 los principales sacerdotes de la nación jugaron un papel destacado en la formación de una nueva nación estado independiente.

En las décadas anteriores a la guerra, la élite judía gobernante debía su posición a la concepción bíblica de que la nación debía ser gobernada

por un sumo sacerdote, a la inseparable relación entre el sacerdocio y el linaje, y a la educación que los equipaba tanto para la gobernanza de un templo-estado como para la *realpolitik* de las relaciones de la comunidad judía en todo el imperio. Esto significó que la aristocracia, basada en la ciudad madre de la nación, estaba compuesta en su mayoría (pero no exclusivamente) por sacerdotes, y que el poder estaba concentrado en unas pocas familias de sumos sacerdotes (todas ellas, y no hay motivos para dudar de ello, pertenecientes al linaje de Sadoc). Tanto el NT (Mt 2:4; Mc 8:31; Lc 9:22) como otras fuentes (e.g., Josefo, *Bell.* 2.243; *Ant.* 20.205; *Vit.* 193) hacen referencia a un cuerpo de principales sacerdotes que gobernaban conjuntamente con *el* sumo sacerdote. Este cuerpo parece haber estado compuesto por sacerdotes de familias de los sumos sacerdotes que residían permanentemente en la capital, que ocupaban puestos de responsabilidad cúltica y nacional y que eran miembros del sanedrín. Incluía a algunos que alguna vez habían sido *el* sumo sacerdote (e.g., Lc 3:2; Jn 18:13, 19–24; Josefo, *Bell.* 2:243; *Ant.* 20:205; *Vit.* 193). Casi con toda seguridad, todos los sumos sacerdotes del siglo I A. D. eran *saduceos (Josefo, *Ant.* 20.199; Hch 5:17; cf. Josefo, *Ant.* 13.293–298). Muchos aristócratas eran saduceos, aunque no todos (Josefo, *Vit.* 12, por ejemplo, siguió a los fariseos).

Podemos estimar con un razonable grado de confianza que había entre dieciocho y veinte mil sacerdotes y levitas en el siglo I (Sanders, 181). Así pues, la mayor parte de los sacerdotes (como Zacarías en Lucas 1) vivía vidas judías normales desde el punto de vista económico y cultural, lejos de las maquinaciones de la política de dominación internacional. Dado que los deberes del oficio de sacerdote podían llevar tan solo unas pocas semanas al año, los sacerdotes vivían por todo el país y en todos los estratos de la sociedad. A juzgar por pasajes en Josefo y Filón, deducimos que a algunos les costaba ganarse la vida (Filón, *De Spec. Leg.* 1.154; Josefo, *Ant.* 20.181, 206). Los *esenios eran un movimiento completamente sacerdotal, y el nombre «esenio» probablemente reflejaba la piedad generalizada que rodeaba el pectoral del sumo sacerdote, que algunos llamaban *essēn* (véase, e.g., Josefo, *Ant.* 3.163; cf. Josefo, *Bell.* 2.119 sobre los *Essēnoi*). Algunos fariseos eran sacerdotes (e.g., Josefo, *Vit.* 197), pero no sabemos en qué proporción. Sanders ha sostenido que los sacerdotes eran un grupo por derecho propio y que tenían sus propias tradiciones profesionales. Sin embargo,

también hay pruebas que indican que al asumir un cargo público, los sacerdotes debían decidir si iban a seguir las enseñanzas de alguno de los partidos importantes (e.g., Josefo, *Vit.* 12). En resumen, «los sacerdotes» no formaban un cuerpo monolítico, a pesar de que los «principales sacerdotes» parecen haber sido un grupo claramente definido que residía en Jerusalén.

4.2. Luchas internas y causas del descontento. Algunas veces los sacerdotes lucharon entre sí. Los casos más célebres fueron los de las luchas por el sumo sacerdocio entre reformadores y tradicionalistas en el siglo II a. C., que llevaron al surgimiento de los macabeos y el conflicto entre el sacerdocio de Jerusalén y los fundadores de la comunidad del mar Muerto en Qumrán (véase también la creación del templo de Onías en Leontópolis, Egipto [Josefo, *Ant.* 13.62–68]). Según Josefo, el conflicto volvió a estallar en los años anteriores a la Gran Revuelta (Josefo, *Ant.* 20.180–181, 206, 213), y otras fuentes reflejan luchas persistentes entre sacerdotes rivales o teologías sacerdotales, y entre las masas (entre las que se encontraban sacerdotes de rango menor) y los principales sacerdotes en el poder (e.g., *SalSl* 2:1–21; 8:11–13; 17:5–12, *TestLev* 17:11; *TestMo* 5–10; *1 Enoc*; *2 Enoc*).

Había muchas causas que provocaron el conflicto: la elección del calendario litúrgico (solar o lunisolar), la ubicación del templo (con templos rivales en Siquem y Leontópolis en Egipto); la pureza de los sacerdotes, especialmente los que ocupaban posiciones de poder (e.g., Josefo, *Ant.* 13.288–296, 372; *TestMo* 5–7); teología y práctica litúrgica (con claros desacuerdos entre los fariseos y los saduceos sobre algunos detalles rituales); la acusación de corrupción moral contra los sacerdotes en el poder, la relación con Roma y sus políticas; y las posiciones relativas de sacerdotes y levitas (Josefo, *Ant.* 20:216–218). En concreto, también había puntos de vista enfrentados sobre la relación entre el sumo sacerdote y un rey según el orden que Dios había previsto: algunos evidentemente no veían la necesidad de tener un rey en absoluto en ese momento (aunque el sumo sacerdote detentaba cierto poder real); otros quería un reconocimiento claro del sumo sacerdote como *el* rey; otros más esperaban la creación de una diarquía en la que un rey y un sacerdote gobernaran juntos (o se pusieron a ello). Si bien las funciones reales del sumo sacerdote eran una tradición sólidamente establecida y basada en la Escritura, todos estaban de acuerdo en que un rey (de la

tribu de Judá) no podía hacer las veces de sacerdote (2 Cr 26:12–21; Josefo, *Ant.* 20.226; cf. Nm 16–17; Heb 7:14).

4.3. Esperanza de un Mesías sacerdotal. Oficialmente considerado como un mediador entre Dios y su pueblo, durante «los años de gobierno romano directo (…) el sumo sacerdote era el hombre que estaba en medio, entre el gobernador secular y el pueblo (…) representando al pueblo ante el gobernante y al gobernante ante el pueblo» (Sanders, 322), y esforzándose, en todo momento, por encontrar un *modus vivendi* entre las expectativas de la superpotencia y la piedad del pueblo (dirigida por los fariseos). Para muchos judíos, quienes servían como sumos sacerdotes no eran personas adecuadas para desempeñar esa labor, y hay pruebas generalizadas de una esperanza en la venida de un sacerdote designado por Dios que sustituiría al sumo sacerdote (saduceo) nombrado por Roma (o por el rey herodiano). Algunos esperaban un nuevo sumo sacerdote sin un rey (*TestMo* 10:2; *2 En.* 68–72; cf. 4Q541 9 I; Lc 1:16–17; 3:15; Josefo, *Ant.* 14.40–41; 20.226). La comunidad de Qumrán y otros judíos creían que la nación debía ser gobernada por un rey que gobernara junto a un sumo sacerdote y estuviera subordinado a él (1Q28b IV-V; 1QS IX, 10–11; 1Q28a II, 11–23; *TestJud* 21:1–4; Josefo, *Ant.* 18.4; cf. Dt 17:14–20; Jr 33:17–22; Zac 4:14; 6:13). Algunos han visto un énfasis en el sacerdocio en la teología política del período romano como un desarrollo nuevo (e.g., Bond, 193 n. 24); no obstante, refleja tanto la dominación del sacerdocio a lo largo del período posexílico (VanderKam) como la visión del Pentateuco (véase más arriba).

El texto más importante para la expectativa de la llegada de un mesías sumo sacerdote probablemente sea la visión de «uno como un hijo de hombre» en Daniel 7 (véase HIJO DEL HOMBRE). Los comentaristas mantienen posturas diversas sobre la identidad de esta figura. Algunos sostienen que se trata de un ángel y otros que es simplemente un símbolo literario para referirse a Israel. A la luz de las creencias bíblicas y las creencias generales sobre el sacerdocio, una mejor explicación de todos los datos relevantes (incluidas las referencias de Jesús en los Evangelios al «Hijo del Hombre» [Lacocque; Fletcher-Louis 1997; 2006; 2007b; 2011]) podría ser la aparición de un verdadero sumo sacerdote en un futuro (escatológico) Día de la Expiación.

5. Los Evangelios, Jesús y el sacerdocio.

Los Evangelios reflejan con precisión la posición de la aristocracia sacerdotal tanto en los relatos de la *pasión como en momentos anteriores de la vida de Jesús (Mt 2:4; Jn 1:19; 7:32, 45). Jesús no se ocupa de muchas de las cuestiones que preocupaban a los sacerdotes (como detalles del calendario y el ritual), y franjas de su enseñanza aparentemente no guardan relación directa con el mundo simbólico del sacerdocio. Sin embargo, el punto de vista tradicional de los estudiosos de que los Evangelios presentan la autocomprensión de Jesús en términos de un mesianismo *real* (véase CRISTO), y de que ni el propio Jesús ni los Evangelios le deben nada sustancial a la teología del sacerdocio para entender su misión, se está revisando a la luz de una mejor comprensión de la teología del sacerdocio y del hecho de que el sacerdote-mesías tenía que desempeñar un papel central en el gobierno de Israel (e.g., Kerr; Barker 2004; Bond; Fletcher-Louis 2006; 2007b; Perrin; Attridge).

5.1. Jesús y sus discípulos como sacerdotes. Hay bastantes textos que dan a entender que Jesús se comportó como un (sumo) sacerdote. A Jesús se le llama «el santo de Dios» (*ho hagios tou theou* [Mc 1:24; Lc 4:34; Jn 6:69]), un título que en la Biblia se utiliza exclusivamente en referencia a Aarón (Sal 106:16; cf. Nm 16:7; Ben Sira/Eclesiástico 45:6). En algunos relatos de sanidades tiene contacto con aquellos que pueden contagiar impureza (un leproso, una mujer con flujo menstrual y un cadáver [Mc 1:40–45; 5:25–34, 35–43 par.; cf. Nm 5:1–4]), y de él sale el poder vivificante para eliminar la impureza. Esta «santidad contagiosa» recuerda el poder del sumo sacerdote con sus vestiduras ungidas (Ex 30:29; Ez 44:19; Sab 18:20–25).

Jesús perdonó *pecados (Mt 9:1–8; Mc 2:1–12; Lc 5:17–26; 7:36–50; cf. Jn 20:23), un comportamiento que para un judío del siglo I podría derivarse de una interpretación de las responsabilidades del verdadero sumo sacerdote como representante y presencia real de Dios (Ex 28:38; Lv 10:17; cf. *2 En.* 64:5). En el relato de la transfiguración, el vestido de Jesús se vuelve blanco resplandeciente (Mc 9:3; cf. Mt 17:2; Lc 9:29), algo que recuerda a las propiedades lumínicas de las vestiduras del sumo sacerdote en general y a sus vestiduras de lino blanco resplandeciente el Día de la Expiación en particular (véase Filón, *De Somn.* 1.216–217; cf.

m. Yoma 3:6). El lenguaje del contexto (esp. la versión de Mateo [Mt 16:13–17:13]) relaciona la revelación de la identidad de Jesús en lo alto del monte (véase TRANSFIGURACIÓN) con la instalación de un nuevo sumo sacerdote (real) en la fiesta del Año Nuevo (1 Mac 10:21; *Jub.* 32:2–9; Josefo, *Ant.* 15.50–52; cf. Josefo, *Ant.* 13.303–308; *Bell.* 1.73) (véase Fletcher-Louis 2001). El desapego de Jesús de los lazos *familiares ordinarios se inspira, al menos en un pasaje (Lc 14:25–33, analizado en Fletcher-Louis 2000), en el comportamiento de la tribu sacerdotal (véase Ex 32:27–29; Dt 33:9).

Estos temas sacerdotales también conectan directamente con el título «Hijo del Hombre». En Marcos 2:10 es como «Hijo del Hombre» que Jesús afirma perdonar. Podemos observar que el argumento de Marcos 2:23–28 se basa en la noción de que, puesto que Jesús es el Hijo del Hombre, que es el verdadero sumo sacerdote, su santidad contagiosa le otorga a un campo de maíz de Galilea el estatus legal del templo, donde hay un nuevo orden de sacerdotes que, al igual que el propio Dios (Gn 2:2), tienen permitido trabajar en *sábado (cf. Jn 5:17) (Fletcher-Louis 2007b). En el bloque narrativo de los incidentes de Cesarea de Filipo y la transfiguración (Mt 16:13–17:13; Mc 8:27–9:13), Jesús quiere que sus discípulos entiendan que él no es solamente el Mesías (real); también es el Hijo del Hombre sacerdotal de Daniel (Mc 8:31, 38; 9:9, 12 par.) (Fletcher-Louis 2001). De hecho, muchos de los dichos evangélicos sobre el «Hijo del Hombre» se aclaran o explican si se considera su posible relación con tradiciones sacerdotales bíblicas y posbíblicas.

El Hijo del Hombre viene en la *gloria de Dios (Mc 8:38; 13:26 par.; cf. Mt 25:31; Jn 12:23; 13:31), tal como cabría esperar del sumo sacerdote a quien se describe recibiendo gloria en presencia de Dios (i.e., en el santuario) en Daniel 7:14, de donde se esperaría que regresara (como si volviera del cielo a la tierra). El Hijo del Hombre sufre de un modo que algunos textos insinúan que fue sacrificial. Algunos judíos del siglo I A. D. esperaban que el sumo sacerdote escatológico sufriera (4Q541 9 I, 2–7), y el lenguaje de Daniel 7:13 (en otros contextos, como por ejemplo Esd 6:10, 17, «le hicieron acercarse delante de él» [*haqrĕbûhî*], se puede interpretar en el sentido de «fue ofrecido» [como un sacrificio]). En Marcos 10:45 (y Mt 20:28) dará su vida como un «rescate» (*lytron*), un término extraño para una vida humana, pero que ya se utiliza (exclusivamente) en referencia a los levitas en Números

3:12, 46, 48–49 (LXX). Al igual que el sumo sacerdote (real) con sus vestiduras (véase más arriba), el Hijo del Hombre vendrá (como el guerrero divino) con trueno y relámpago (Lc 17:24; cf. Mt 24:27).

El título «Hijo del Hombre» hace que se plantee la cuestión de la *blasfemia. Esto es de esperar. Si Jesús como Hijo del Hombre es el verdadero sumo sacerdote (real) escatológico, entonces todos deberían someterse a él (1 Mac 14:43; *TestJud.* 21:1; *TestSim* 7:1; *TestRub* 6:5–7); no hacerlo así sería blasfemo (Josefo, *Ant.* 13.293–295; *Apion.* 2.194). Pero dado que Jesús es un descendiente de David, ¿cómo podría ser él el sumo sacerdote venidero de Daniel? En un dicho (Mt 12:31–32; Lc 12:10) Jesús califica de perdonable la incapacidad de reconocerlo como aquel que Daniel predijo, ya que es comprensible que a aquellos que vivían bajo el marco de la alianza mosaica no se les ocurriera que Jesús podía cumplir los requisitos de ese papel de sumo sacerdote. Al final, Jesús tiene que justificar su peligrosa y extraña pretensión de ser un rey que a la vez es sacerdote apelando al Salmo 110:1–4, que describe a un rey sacro según el orden de Melquisedec (Mc 14:62; cf. Mc 12:35–37 par.). Al mismo tiempo afirma públicamente, en el sanedrín, ser el cumplimiento de Daniel 7:13 y Salmo 110:1. Desde el punto de vista del sanedrín esto es un ataque contra el oficio «eterno» (Eclo 45:7, 13, 15, 24) de sumo sacerdote, que en ese momento cumplía Caifás. Las palabras de Jesús dan a entender que Caifás no es apto para el cargo, y por lo tanto constituyen blasfemia. Y sus palabras son un ataque directo contra la constitución mosaica entregada por Dios, que impedía al linaje de Judá, y de David, desempeñar el oficio sacerdotal. Eso también era una blasfemia (Mt 26:65; Mc 14:64). Sin embargo, en otro sentido la escena evangélica del juicio parece implicar una transición de Caifás a Jesús como verdadero sumo sacerdote (véase Bond). El hecho de que Caifás rasgue sus vestiduras, por ejemplo, podría indicar que él mismo no es apto para el cargo (cf. esp. Mt 26:65 con Lv 21:10).

En Mateo 25:31–46 la identidad del Hijo del Hombre es inseparable de la de «estos pequeños», como cabría esperar de un sumo sacerdote que lleva al pueblo de Dios en su corazón (Ex 28:9–29; cf. *Jub.* 32:8; Filón, *De Somn.* 2.188); y, como corresponde al sumo sacerdote *real*, es entronizado (cf. esp. Zac 6:13; 4Q491c 1, 5–6). Aquí también, y en otros lugares (e.g., Mt 24:30; Mc 13:26; Lc 18:8; 21:27, 36; Jn 5:27), el Hijo del Hombre tiene una autoridad judicial que refleja el papel del sumo

sacerdote como juez supremo y guerrero divino. Asimismo, en otros *logia* Jesús afirma que recibir el respeto que se le debe, como verdadero Hijo del Hombre sumo sacerdotal, será el criterio del juicio divino en el desenlace escatológico (Mt 16:27; Mc 8:38; 9:26; Lc 12:8–9). Así pues, durante su ministerio se da la suprema ironía de que Jesús, que como Hijo del Hombre sumo sacerdotal es la auténtica cabeza la nación, es hallado culpable de ser un hijo rebelde, un borracho y un glotón que no respeta a sus ancianos (Mt 11:19; Lc 7:34; cf. Dt 21:18–21).

El *ciego sanado da la respuesta correcta al Hijo del Hombre (quien es «sellado» por el padre [Jn 6:27; cf. Aarón en Ex 28:11, 21, 36]): *adoración (Jn 9:35–38). En otras ocasiones es como verdadero sumo sacerdote que Jesús recibe la adoración (que en última instancia le pertenece a Dios). En Mateo 2:11 los magos se postran y adoran al niño Jesús, entregándole presentes dignos de un sumo sacerdote real (oro [Ex 28:5–6, 11], incienso [Ex 30:34; Lv 2:1], mirra [Ex 30:23]). Es decir, que para Mateo su postración es el cumplimiento de los textos bíblicos que anhelan el momento en que las naciones peregrinen a Sion y adoren al Dios de Israel (esp. Sal 72:10–11; Is 60:6). En Lucas 24:50–53 Jesús se despide de los discípulos con la característica bendición con las dos manos del sacerdote (Lv 9:22; Ben Sira/Eclesiástico 50:20–22). Esta escena final del Evangelio de Lucas es una repetición de la primera. Allí, Zacarías tienen un encuentro en el *hêkal*-imagen del cielo y sale al pueblo (Lc 1:5–25); aquí, Jesús asciende al cielo y recibe la adoración de los discípulos mientras se va.

5.2. ¿Estaban Jesús y su movimiento contra el sacerdocio? Algunos autores, como en el caso de Perrin, piensan que el destino de Jesús a manos de las autoridades de Jerusalén es una consecuencia de su crítica contra el sacerdocio (corrupto). Indudablemente la habilidad de Jesús para enseñar, su reputación como profeta y hacedor de portentos contra los enemigos espirituales del pueblo (los *demonios), e incluso como guerrero divino que vence al caos (e.g., Mc 4:35–5:20 par.) les daría a los principales sacerdotes motivos para envidiarlo (Mt 27:18; Mc 15:10), indignarse contra él (Mt 21:15) o verse amenazados por un comportamiento que usurpaba sus propias responsabilidades. La actuación de Jesús en el templo (Mc 11:15–19) y su enseñanza en Jerusalén (esp. Mc 12:1–12 par.; Mc 12:28–34; Mt 22:7, 12) no parecen sino haber alentado sus temores. Ahora bien, los Evangelios no colocan a

Jesús en contra del sacerdocio *per se*; y en dos pasajes pertenecientes a la doble tradición lamenta la violencia sufrida por el sacerdocio y la institución del templo, incluso de sus propias manos (Mt 23:34–36 // Lc 11:49–51 [cf. 2 Cr 24:20–21; *Liv. Pro.* 23]; Mt 23:37–39 // Lc 13:34–35).

5.3. El Evangelio de Lucas. Lucas da por sentada la estrecha conexión entre las experiencias *apocalípticas, la espiritualidad sacerdotal y el llamamiento profético (Lc 1:5–25) y tiene gran interés por afirmar la piedad que podría tomar como modelo al sacerdote «irreprensible» ideal (Lc 1:6). Pero también puede hacerse eco de la dura crítica de Jesús contra los peligros de una preocupación sacerdotal por la pureza (Lc 10:29–37). Y el Jesús de Lucas puede reclamar para su movimiento el celo de una clase de sacerdotes guerreros (véase, sobre Lc 14:25–35, Fletcher-Louis 2000).

5.4. El Evangelio de Juan. Algunos autores (e.g., Heil) han creído ver elementos sacerdotales en la cristología de Juan, especialmente en la lucha por la prenda sin costuras de Jesús en Juan 19:23 (cf. Ex 28:32; 39:23; Lv 21:10; Josefo, *Ant.* 3.161), pero otros dudan de ello. Sin embargo, la descripción de Caifás como maestro y profeta en Juan 11:49–51 muestra que Juan vivió y respiró las tradiciones sacerdotales (cf. Jn 18:15–16), y A. Kerr ha demostrado que la compleja teología del sacerdocio que surge de los estudios académicos recientes tiene muchos puntos en común con la cristología característica de Juan (cf. Barker 1991; Bond, 133–40).

Jesús es el «santo de Dios» sacerdotal (véase el apartado 4.1), la luz del mundo (Jn 8:12; cf. Jn 1:4–5, 7–9; 3:19–21; 9:5; 11:9–10; 12:35–36, 46), como el radiante sumo sacerdote solar (e.g., Ben Sira/Eclo 50:5–7; 1Q28b IV, 27; 4Q541 9 I, 3–5; cf. *2 En.* 22:8–10; PsFilón 26:13; *3 En.* 12:3–4), y ha sido «consagrado» por el Padre (Jn 10:36; cf. Ex 28:41; 29:1; 30:29–30; Lv 8:12). Varios temas con un trasfondo sacerdotal que se encuentran a lo largo de los primeros capítulos se juntan en la *oración de Juan 17 (véase Attridge). Jesús se «consagra» a sí mismo (Jn 17:19; cf. Jn 17:17). Jesús tiene la gloria de Dios y manifiesta el nombre de Dios (Jn 17:6, 26); ambas son prerrogativas del (sumo) sacerdote (Mal 2:2; *Arist* 98; 1Q28b IV, 25–28; *SalSl* 17:5). Jesús habita en sus seguidores y sus seguidores en él (Jn 17:6, 9–10, 12, 24; 10:29; 12:32; 13:3; 14:20), lo que recuerda la representación del pueblo de Dios por el sumo sacerdote, del mismo modo que Jesús simultáneamente está «en el

Padre». También se escuchan ecos de la bendición aarónica (Nm 6:22–27) en Juan 17:11–15. El última instancia, los discípulos, que a su vez están «consagrados» (Jn 17:17, 19), tienen la posibilidad de formar parte del ministerio sacerdotal de Jesús (cf. Jn 20:23). Incluso la doctrina joánica del *logos* se puede explicar echando mano de la reflexión teológica sobre el sacerdocio bíblico en la Diáspora de habla griega (Barker 1991).

Aunque los temas e ideas del (sumo) sacerdote aparecen a lo largo de los Evangelios, Jesús (y sus discípulos) reclaman directamente las categorías sacerdotales existentes (aarónicas). Concretamente, mucho del boato del cargo (vestiduras especiales, ritos de purificación, espacio y tiempo del templo) parecen desaparecer. Y en último término se recuerda a Jesús en el pan y el vino que recuerda al orden (premosaico) de Melquisedec (cf. Gn 14:18; *TestLev* 8:5).

Véase también ESENIOS; JUDAÍSMO COMÚN; FARISEOS; SADUCEOS; SANEDRÍN; ESCRIBAS; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **P. Alexander,** *The Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts* (LSTS 61; Londres: T & T Clark, 2006); **H. W. Attridge,** «How Priestly Is the “High Priestly Prayer” of John 17?» *CBQ* 75 (2013) 1–14; **M. Barker,** «Temple Imagery in Philo: An Indication of the Origin of the Logos?» en *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, ed. W. Horbury (JSNTSup 48; Sheffield: JSOT Press, 1991) 70–102; ídem, *The Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy* (Londres: T & T Clark, 2003); ídem, *Temple Theology: An Introduction* (Londres: SPCK, 2004); **H. K. Bond,** *Caiaphas: High Priest and Friend of Rome* (Louisville: Westminster John Knox, 2004); **J. A. Davies,** *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19.6* (JSOTSup 395; Londres: T & T Clark, 2004); **C. Fletcher-Louis,** «The High Priest as Divine Mediator in the Hebrew Bible: Dan 7:13 as a Test Case», *SBLSP* (1997) 161–93; ídem, «Jesus Inspects His Priestly War Party (Luke 14:25–35)», en *The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J. L. North*, ed. S. Moyise (JSNTSup 189; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) 126–43; ídem, «The Revelation of the Sacral Son of Man: The Genre, History of Religions Context and the Meaning of the Transfiguration», en *Auferstehung-Resurrection: The Fourth Durham-Tubinga Research Symposium; Resurrection, Transfiguration and Exaltation*

in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tubinga, September, 1999), ed. F. Avemarie y H. Lichtenberger (WUNT 135; Tubinga: Mohr Siebeck, 2001) 247–98; ídem, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 42; Leiden: E. J. Brill, 2002); ídem, «God's Image, His Cosmic Temple and the High Priest: Towards an Historical and Theological Account of the Incarnation», en *Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology*, ed. T. D. Alexander y S. Gathercole (Carlisle: Paternoster, 2004a) 81–99; ídem, «The Worship of the Jewish High Priest by Alexander the Great», en *Early Christian and Jewish Monotheism*, ed. L. T. Stuckenbruck y W. E. S. North (JSNTSup 263; Londres: T & T Clark, 2004b) 71–102; ídem, «The Temple Cosmology of P and Theological Anthropology in the Wisdom of Jesus ben Sira», en *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*, 1: *Ancient Versions and Traditions*, ed. C. A. Evans (LSTS 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2004c) 69–113; ídem, «Jesus as the High Priestly Messiah: Part 1», *JSHJ* 4 (2006) 155–75; ídem, «Humanity and the Idols of the Gods in Pseudo-Philo's *Biblical Antiquities*», en *Idolatry: False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*, ed. S. C. Barton (Nueva York: T & T Clark, 2007a) 58–72; ídem, «Jesus as the High Priestly Messiah: Part 2», *JSHJ* 5 (2007b) 57–79; ídem, «Religious Experience and the Apocalypses», en *Experientia, Volume 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity*, ed. F. Flannery, C. Shantz y R. A. Werline (SBLSymS 40; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008) 125–44; ídem, «Jewish Apocalyptic and Apocalypticism», en *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 3: *The Historical Jesus*, ed. T. Holmén y S. E. Porter (Leiden: E. J. Brill, 2011) 1569–607; ídem, «2 Enoch and the New Perspective on Apocalyptic», en *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only*, ed. A. Orlov, G. Boccaccini y J. Zurawski (SJSl 4; Leiden: E. J. Brill, 2012) 127–48; **J. C. Greenfield, M. E. Stone y E. Eshel,** *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation, Commentary* (SVTP 19; Leiden: E. J. Brill, 2004); **C. T. R. Hayward,** *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook* (Routledge, Londres, 1996); **J. P. Heil,** «Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John», *CBQ* 57 (1995) 729–55; **M. Hengel y R. Deines,** «E. P. Sanders' "Common Judaism," Jesus, and the Pharisees», review of E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah and Judaism: Practice and Belief*, *JTS* 46 (1995) 1–70; **S. L. Herring,** «A

"Transubstantiated" Humanity: The Relationship between the Divine Image and the Presence of God in Genesis i 26f», *VT* 58 (2008) 480–94; **M. Himmelfarb,** *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2006); **J. Jeremias,** *Jerusalem in the Time of Jesus*, trad. F. H. Cave y C. H. Cave (Londres: SCM, 1967) - existe edición castellana: Jerusalén en tiempos de Jesús (Madrid: Cristiandad, 1977); **A. R. Kerr,** *The Temple of Jesus' Body: the Temple Theme in the Gospel of John* (JSNTSup 220; Londres: Sheffield Academic Press, 2002); **A. Lacocque,** *The Book of Daniel*, trad. D. Pellauer (Londres: SPCK, 1979); **C. L. Meyers,** *Exodus* (NCamBC; Cambridge: Cambridge University Press, 2005); **N. Perrin,** *Jesus the Temple* (Londres: SPCK; Grand Rapids: Baker Academic, 2010); **W. H. Propp,** *Exodus 19–40: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2A; Nueva York: Doubleday, 2006); **D. W. Rooke,** *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel* (OTM; Oxford: Oxford University Press, 2000); **E. P. Sanders,** *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Londres: SCM, 1992); **D. R. Schwartz,** «"Kingdom of Priests": A Pharisaic Slogan?» en *Studies in the Jewish Background of Christianity* (WUNT 60; Tubinga: Mohr Siebeck, 1992) 57–80; **J. C. VanderKam,** *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile* (Mineápolis: Fortress, 2004); **A. van der Kooij,** «LXX Exod 23 and the Figure of the High Priest», en *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, ed J. K. Aitken, K. J. Dell y B. A. Mastin (BZAW 420; Berlín: de Gruyter, 2012) 537–49.

C. Fletcher-Louis

SADUCEOS

Los saduceos eran un grupo religioso y político judío en el Israel del siglo I, según atestiguan el historiador judío *Josefo, los Evangelios y el libro de Hechos en el NT, y la literatura *rabínica posterior. En el NT a menudo aparecen junto a los *fariseos, que son considerados tanto sus rivales teológicos como sus compañeros de oposición a Jesús. Su característica más destacada en los Evangelios y Hechos es su negación de la *resurrección, una creencia que los sitúa en oposición tanto a los fariseos como a los seguidores de Jesús.

A los saduceos a menudo se les ha llamado una «secta» del *judaísmo, pero esto no es del todo correcto. Una secta se define

tradicionalmente como un grupo minoritario que se opone al *statu quo* religioso y que se ve a sí mismo como el auténtico pueblo de Dios. En cambio, los saduceos parecen haber sido importantes personas influyentes en el centro de la política de Judea, parte de la élite religiosa que confirmaba el *statu quo*. Lo mejor es referirse a ellos como un «partido» religioso-político dentro del judaísmo del siglo I (donde la religión y la política eran inseparables).

1. Origen
2. Fuentes
3. Resumen

1. Origen.

El origen de los saduceos no está claro, y ninguna de nuestras fuentes ofrece una información fiable. La postura tradicional es que surgieron de la aristocracia sacerdotal que tomó partido por la dinastía asmonea. Otros consideran que fueron oponentes de los sumos *sacerdotes asmoneos y que apoyaban una línea sacerdotal rival. Su nombre quizás derive de la línea sacerdotal de Sadoc, un sumo sacerdote durante la época de David.

2. Fuentes.

Toda la información de que disponemos sobre los saduceos proviene de sus oponentes o de fuentes antagónicas posteriores. No han llegado hasta nosotros documentos de fuentes primarias saduceas.

2.1. Josefo. Josefo identifica a los saduceos como una de las tres principales «filosofías» del judaísmo, juntamente con los fariseos y los esenios. Casi todo lo que dice es para contrastar las creencias y prácticas de los saduceos con las de los fariseos, cuyo modo de vida escogió como propio (*Vit.* 10–12). Según Josefo, mientras que los fariseos creían en el destino y la agencia activa de Dios en el mundo, los saduceos negaban la providencia divina en favor del libre albedrío humano, de modo que Dios no era el responsable del mal humano. Mientras que los fariseos creían en la inmortalidad del alma, los saduceos la negaban, así como también el castigo y la recompensa en el más allá (*Bell.* 2.162–164; *Ant.* 13.171–172). Los saduceos también rechazaban las «tradiciones (orales) de los padres» transmitidas por los fariseos, porque no formaban parte de la *ley escrita de Moisés (*Ant.* 13.297–298; 18.16). Josefo añade, no obstante, que cuando, a regañadientes, los saduceos se convirtieron en

magistrados y tuvieron que tomar decisiones judiciales, tendieron a seguir la enseñanza farisaica «porque de otro modo la multitud no los toleraría» (*Ant.* 18.17).

Esto coincide con la afirmación de Josefo de que los fariseos eran populares entre las masas pero a los saduceos no se les quería, y que solamente gozaban de la «confianza de los ricos» (*Ant.* 13.298). Josefo llega a decir que los fariseos eran afectuosos entre sí y que cultivaban una relación armoniosa en su comunidad (un comentario sin duda parcial, dada la afinidad de Josefo con los fariseos), mientras que los saduceos eran tan desconsiderados entre sí como con los de afuera, y que su conducta era «maleducada» (*Bell.* 2.166). El cuadro parece retratar a una camarilla de aristócratas distante y en general sin contacto con el pueblo llano. Es difícil saber hasta qué punto la descripción de Josefo es retórica polémica, quizás motivada por su animosidad personal hacia algunos saduceos, y cuánto tiene de verdad como presentación general del grupo.

2.2. Los Evangelios y Hechos. En el NT solamente se menciona a los saduceos en los sinópticos y Hechos. Aparecen una vez en el Evangelio de Marcos, acercándose a Jesús en Jerusalén con un enigma que pretende refutar la doctrina de la resurrección. Jesús responde confirmando la resurrección y acusándolos de no conocer las Escrituras ni el poder de Dios (Mc 12:18–27 // Mt 22:23–33; Lc 20:27–38).

Solo Mateo sitúa a fariseos y saduceos codo con codo oponiéndose a Jesús. *Juan el Bautista llama a ambos grupos «generación de víboras» y les advierte del *juicio venidero (Mt 3:7–10). Jesús advierte repetidamente a sus discípulos en contra de la «levadura de los fariseos y saduceos» (Mt 16:6, 11, 12), probablemente una referencia la influencia penetrante de su orgullo e hipocresía.

Además de su paralelo de Marcos 12:18–27, Lucas se refiere a los saduceos en tres pasajes de Hechos (Hch 4:1; 5:17; 23:6–7), donde se les relaciona con el liderazgo sacerdotal en Jerusalén, el sumo sacerdote y el *sanedrín. Se opusieron a los apóstoles porque estaban «anunciando en Jesús la resurrección de entre los muertos» (Hch 4:2). El mensaje de los apóstoles de que la muerte y resurrección de Jesús había inaugurado la anhelada restauración de Israel resultaba amenazador para los saduceos, cuya autoridad en Israel dependía de las autoridades romanas y el statu quo político. En Hechos 5:17 el sumo sacerdote «y todos los que estaban

con él» se dice que eran «miembros del partido de los saduceos». Esta es la mejor evidencia con que contamos para afirmar que los saduceos formaban parte de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén. Mientras que los principales oponentes de Jesús en *Galilea eran los escribas y fariseos, en Jerusalén la mayor oposición a la que tuvo que enfrentarse la iglesia primitiva provino de parte de los saduceos y el resto del liderazgo sacerdotal.

En Hechos 23:6–7 el tema de discusión vuelve a ser la resurrección. Pablo, juzgado en Jerusalén, divide al sanedrín, del que se dice que estaba compuesto por fariseos y saduceos, al afirmar su creencia en la resurrección. Aquí Lucas añade un poco de información: los saduceos no solo rechazaban la resurrección sino que también decían que no había «ni ángeles ni espíritus». Dado que es improbable que negaran por completo la existencia de *ángeles, que aparecen por todo el AT, esto podría significar que (1) rechazaban las jerarquías características del apocalipticismo judío (Finkelstein); (2) rechazaban que los ángeles fueran mediadores de revelación divina (Bamberger); o (3) la declaración solo tiene que ver con la resurrección y quiere decir que negaban el estado intermedio del alma, fuera este en forma de «ángel» o de «espíritu» (Daube).

2.3. Literatura rabínica. La literatura rabínica hace referencia ocasionalmente a los saduceos, generalmente enfrentándolos a los fariseos. La Misná (ca. 200 A. D.) menciona unos cuantos casos en los que los fariseos y saduceos diferían sobre cuestiones de la ley, especialmente en asuntos de pureza. El material rabínico posterior se vuelve incluso más polémico, y a veces se asocia a los saduceos con los herejes. En general, la literatura rabínica es o bien demasiado tardía como para ser fiable o nos aporta poca información novedosa.

3. Resumen.

Una aproximación minimalista a los saduceos afirma que las fuentes son tan fragmentarias y polémicas que casi no podemos saber nada sobre sus orígenes, creencias o prácticas. Esto es excesivamente pesimista. Al comparar las diversas fuentes, podemos esbozar un retrato general de los saduceos como partido religioso-político que surgió en algún momento del período asmoneo entre las clases altas de la aristocracia sacerdotal de Judea. Tenían un poder y una influencia significativos dentro del

sacerdocio y en el sanedrín. Al menos dos sumos sacerdotes (Hch 5:17; Josefo, *Ant.* 20.199), y probablemente más, fueron saduceos. Competían con los fariseos, sus principales rivales, por el poder, pero eran menos populares entre el pueblo llano (como suele ocurrir con las élites pudientes en cualquier lugar). Al igual que la aristocracia judía en general, eran políticamente conservadores, y por tanto prorromanos, ya que apoyaban el *statu quo* para mantener su propia posición y autoridad. Como la mayor parte de la clase alta judía de la época, probablemente estaban más helenizados que el judío medio, aunque esto es algo en lo que se hace hincapié en las fuentes.

En cuanto a sus creencias, los saduceos creían en el libre albedrío y negaban la resurrección y el juicio final. Rechazaban las tradiciones orales de los fariseos porque no formaban parte de la ley escrita de Moisés. Es dudoso, sin embargo, si aquí la «ley de Moisés» se refiere al Pentateuco o a todas las Escrituras Hebreas (los Profetas y los Escritos). Si fuera lo primero, y los saduceos solamente aceptaban el Pentateuco como plenamente autoritativo, esto podría explicar algunas de sus singulares doctrinas, incluida su negación de la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos, que solamente se enseñan explícitamente en las porciones posteriores de las Escrituras Hebreas (véase Dn 12:2–3).

Al igual que su origen, el declive y la desaparición de los saduceos están envueltos en oscuridad, pero podemos deducir que con la destrucción del *templo y el colapso del estado judío, los dirigentes sacerdotales y sus partidarios perdieron influencia. El centro de gravedad del judaísmo pasó del culto del templo al estudio de la ley, y fueron las tradiciones de los fariseos y no los saduceos quienes desempeñaron el papel más destacado en el desarrollo del judaísmo rabínico desde el siglo II en adelante.

Véase también LEY; FARISEOS; SACERDOTES Y SACERDOCIO; RESURRECCIÓN; SANEDRÍN.

BIBLIOGRAFÍA. **B. J. Bamberger,** «The Sadducees and the Belief in Angels», *JBL* 82 (1964) 433–35; **D. Daube,** «On Acts 23: Sadducees and Angels», *JBL* 109 (1990) 492–97; **E. Ferguson,** *Backgrounds of Early Christianity* (3ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 519–20; **L. Finkelstein,** *The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith* (2 vols.; Filadelfia: Jewish Publication Society of America, 1962); **J. Le Moyne,** *Les sadducéens* (París: Librarie Lecoffre, 1972); **G. G. Porton,**

«Sadducees», *ABD* 5:892–95; **A. J. Saldarini,** *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); **E. P. Sanders,** *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Londres: SCM Press; Filadelfia: Trinity Press International, 1992); **G. Stemberger,** *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees, Sadducees, Essenes* (Mineápolis: Fortress, 1995); **J. Wellhausen,** *The Pharisees and the Sadducees: An Examination of Internal Jewish History*, trad. M. E. Biddle (MLBS 4; Macon, GA: Mercer University Press, 2001).

M. L. Strauss

SALOMÉ. *Véase* DINASTÍA HERODIANA.

SALVACIÓN

Una descripción de la salvación como un aspecto de la teología de un Evangelio en particular depende de un análisis del mundo narrativo implícito en ese Evangelio. Y esto implica determinar el valor funcional y el significado de la terminología soteriológica relevante (e.g., el campo semántico de la palabra *sōzō*) y, especialmente, de las metáforas utilizadas para designar la salvación (e.g., *lytron*, *zoē*, *gennaō*) dentro del mundo narrativo de un Evangelio concreto.

Al mismo tiempo, los mundos narrativos de los Evangelios presentan algunas características comunes. Algo común a todos los Evangelios es que la historia de Jesús se narra de forma retrospectiva y por lo tanto se encuentra en un pasado un tanto distante. Así, la historia de Jesús se narra como una «historia» de Jesús, que culminó con su *pasión, *muerte y *resurrección. La vida regular de Jesús no se narra (salvo por los relatos de las apariciones en Mt 28; Lc 24; Jn 20); pero el futuro regreso de Jesús resucitado como *Hijo del Hombre en el momento del *juicio final se presenta como el siguiente acto en la historia de Jesús, con la excepción del Evangelio de Juan y su escatología tanto realizada como futurista. La muerte y resurrección (o asunción) sirven como un hito temporal, estructurando el tiempo de Jesús (que en los tres Evangelios sinópticos se considera como la última fase de la historia, es decir, como los últimos tiempos [véase Mc 12:6 par.]) como bipartito, como el tiempo del Jesús terrenal y del Jesús resucitado, como el tiempo de la presencia de Jesús y de su ausencia (o un modo diferente de presencia [véase Mt 28:20; Jn 14]). Estas características comunes determinan la estructura de la siguiente descripción de la soteriología de

los Evangelios. En el caso de cada Evangelio sinóptico, el papel de la salvación se examinará en relación con el pasado anterior a la resurrección (es decir, la vida de Jesús tal como se presenta en el Evangelio), el «presente» (es decir, la salvación con respecto al presente pospascual de los partidarios de Jesús) y el futuro (es decir, al regreso del Hijo del Hombre). Dado que el presente y el futuro en cierta medida se fusionan en la escatología realizada de Juan, la salvación se expresa en términos de la existencia (vida) en la familia eterna de Dios.

1. Marcos
2. Mateo
3. Lucas
4. Juan

1. Marcos.

Más que cualquier otro escrito cristiano primitivo, el Evangelio de Marcos diferencia entre el tiempo de la presencia de Jesús y el tiempo de su ausencia. Marcos presenta la presencia de Jesús como beneficiosa, como una presencia salvífica, pero su ausencia pospascual como peligrosa para sus seguidores (Mc 2:18–20; 13:1–37; 14:27). La presencia (pasada) de Jesús es salvífica en un sentido general y un sentido concreto: como portador del Espíritu (Mc 1:9–11), la presencia de Jesús generalmente media el *reino de Dios prolépticamente (Mc 1:13; 6:30–44; 8:1–9; 14:25) y sobre todo en sus *sanidades y exorcismos anticipa la salvación escatológica final (véase, e.g., las alusiones a Is 35:4–6 en Mc 7:31–37). Los seguidores de Jesús participan de la «esfera» salvadora que rodea a Jesús. No solo realizan las mismas acciones salvíficas (Mc 3:13; 6:7–13, 30–32), sino que la presencia de Jesús también repele todo peligro de ellos (Mc 4:35–41; 6:45–51), por lo que el tiempo de la presencia de Jesús se presenta como segura (en contraste con el período de la ausencia de Jesús, que se describe como peligrosa [Mc 4:6–19; 10:30, 38–39; 13:5–22; 14:27]).

El Evangelio de Marcos también habla de la salvación en un sentido específico más estrecho. Este sentido de la salvación está conectado con el uso del verbo *sōzō* (Mc 3:4; 5:23, 28, 34; 6:56; 8:35; 10:26, 52; 13; 13:20; 15:30–31). En todos los casos *sōzō* significa «salvar la vida», ya sea en el sentido de salvarla de la muerte (Mc 3:4; 5:23; 8:35; 10:26; 13:13–20; 15:30–31) como en el sentido de asegurar su integridad

(física) (Mc 5:28, 34; 6:56; 8:35; 10:52). Podríamos distinguir dos aspectos diferentes de la salvación. (1) Hay una salvación de Jesús de los peligros físicos, especialmente de la enfermedad (Mc 3:1–6; 5:21–43; 6:53–56; 10:46–52), que se corresponde claramente con el campo semántico *pistis/pisteuō* (véase Mc 5:34, 36; también Mc 2:5; 9:19–24). En el Evangelio de Marcos la *fe se entiende como una dependencia incondicional del poder absoluto y creador de Dios (véase Mc 11:23–25; 10:27; también Mc 9:23), sobre todo su poder para intervenir activamente en su creación para salvar del peligro (particularmente en respuesta a la oración: Mc 9:29, 11:23–25). Esta fe se produce cuando las personas acuden con confianza a Jesús como mensajero escatológico de Dios y portador de su Espíritu para ayudar (e.g., Mc 2:1–5; 5:21–43; 6:53–56; 9:14–29; 10:46–52). La salvación en este sentido constituye un aspecto particular de la salvación en general relacionada con la presencia salvífica de Jesús. (2) En otros casos *sōzō* se utiliza para designar a la salvación de la vida dentro del horizonte escatológico (Mc 8:35; 10:26; 13:13, 20): esto es, para referirse a la salvación del juicio final de Dios (Mc 8:38). Este uso de *sōzō* se corresponde con el uso del verbo *akoloutheō* (Mc 8:34; 10:21, 28–31) e indica que la *vida escatológica (i.e., «vida eterna» [véase Mc 10:17, 30] o «entrar en el reino/vida» [véase Mc 10:23–24; también Mc 9:43, 45, 47]) depende de seguir a Jesús. Según Marcos, el comportamiento con respecto a Jesús como mensajero final de Dios determina el destino de una persona en el juicio final de Dios (Mc 12:6–9; cf. Mc 8:38, 10:21; véase también Mc 14:62–64). Por lo tanto, el seguimiento a Jesús durante su presencia terrenal constituye una condición previa para la salvación escatológica (Mc 8:34–9:1; 10:28–31). «Seguir a Jesús» se interpreta como convertirse incondicionalmente en *discípulo de Jesús (Mc 8:34) (incluida la disposición a morir por él y su evangelio [Mc 8:34–35]) y compartir la vida en común con él (Mc 1:16–19; 2:14–15; 10:28–29; 15:41). Jesús y sus seguidores constituyen una nueva comunidad concebida como una *familia escatológica (Mc 10:30; cf. Mc 3:34–35) (véase IGLESIA).

El concepto de salvación de Marcos requiere comprender su concepto de historia. Es fundamental para la teología de Marcos la concepción de que la presencia de Jesús determina el carácter de la realidad. Del mismo modo que su presencia constituye un período de salvación, su ausencia (Mc 2:20; 4:26–29; 13:34–37) implica igualmente la ausencia

de salvación y, por tanto, implica un peligro para sus seguidores (Mc 4:16–19; 10:30; 13:7–13; 14:27). Según Marcos, la situación de los creyentes es de peligro inminente (Mc 10:30; 13:7–13, 19–20), sobre todo el peligro de la pérdida de la salvación (Mc 4:16–19; 13:6; 14:27). Muchos eruditos (Best; Fritzen) interpretan los *milagros (esp. Mc 4:35–41; 6:45–52; véase también Mc 8:14–21) simbólicamente como alegorías de la presencia salvífica de Jesús y del modo en que repele el peligro que acecha a sus partidarios en el período pospascual. Sin embargo, en ningún momento del Evangelio se relativiza la ausencia pospascual de Jesús, y en ningún lugar se indica una lectura simbólica de los acontecimientos de Jesús. Más bien, el concepto de Marcos de la historia implica que en el período intermedio entre la resurrección de Jesús y su regreso (Mc 13:34–37) Jesús no interviene (cf. Mc 4:26–28).

La lealtad a Jesús sigue siendo una condición previa para la salvación escatológica durante el período pospascual. Sin embargo, ya que «seguir a Jesús» en el sentido de unirse a su compañía ya nos es posible debido a su ausencia pospascual, «seguir a Jesús» se convierte en una metáfora de lealtad al *evangelio (*euangelion*) y, por tanto, a Jesús. Los paralelos de Jesús y el evangelio en Marcos 8:35, 38; 10:29 muestran claramente que el evangelio en el período pospascual sirve como una especie de sustituto del Jesús ausente: para ser fiel a Jesús uno debe romper con las ataduras existenciales y sociales «a causa del evangelio» (Mc 10:29) para ser integrado en la familia de Jesús (Mc 10:30). Proclamar el «evangelio» y la familia de los seguidores de Jesús construye puentes de continuidad entre el tiempo de la presencia de Jesús y su ausencia. A la vista de la persecución y aflicción durante la ausencia de Jesús, la condición previa para participar en la salvación escatológica es la fidelidad a Jesús y el evangelio: cualquiera que niega su lealtad a Jesús o al evangelio (Mc 8:38) pierde la salvación (Mc 8:34, 38; cf. Mc 4:16–19). Por este motivo, el tiempo de la ausencia de Jesús está sobrescrito con advertencias sobre ser consciente y estar vigilante (Mc 13:5, 9, 23, 34, 37; véase también Mc 14:34, 37) y conduce a la advertencia de que el que «persevere hasta el fin [*telos*] será salvo [*sōthēsetai*]» (Mc 13:13). El término *telos* es ambiguo y probablemente se utiliza a propósito para referirse a la muerte o al fin de los tiempos escatológico (cf. Mc 13:7). En el primer caso se da a entender que serán salvos —esto es, que recibirán la vida eterna (Mc 8:35–37; 9:43, 45; 10:17) o entrarán en el reino (Mc 9:47;

10:24–25)— los que no renuncian a su lealtad a Jesús (Mc 8:34; véase también Mc 13:11–12) para salvar su vida terrenal (Mc 8:35–37). En el segundo caso la admonición se refiere al fin de los tiempos final y se corresponde con la profecía de Jesús de que la gran tribulación final será tal que nadie se salvaría si no fuera por el hecho de que el Señor la acortase (Mc 13:19–20). La implicación es que todo el mundo va a morir a causa de la tribulación o bien no serán capaces de resistir y permanecer fieles hasta el final (véase Mc 13:13): es decir, renunciarán a ser leales a Jesús (Mc 8:34; véase también Mc 13:11–12) con tal de salvar su vida (Mc 8:35–37).

Para Marcos, la salvación significa en primer lugar participar en el reinado escatológico de Dios (Mc 1:14–15; 9:47; 10:24–25), que se producirá finalmente cuando regrese el Hijo del Hombre (Mc 8:38–9:1; 13:24–27). La venida del Hijo del Hombre se representa como el juicio final de Dios y se interpreta como la destrucción de los enemigos de Dios (Mc 13:24–27, cf. Is 13; 34). Por lo tanto, la salvación entraña ser salvado del juicio final de Dios administrado por el Hijo del Hombre (Mc 8:34–9:1; 13:24–27; 14:62). Jesús, el Hijo del Hombre, tiene la autoridad para *perdonar pecados (Mc 2:10), de modo que reúne a los elegidos (Mc 4:29; 13:27) para que participen en el reino de Dios y la vida eterna (Mc 8:35–37; 9:43, 45; 10:17). Participar en el reino de Dios implica, entre otros aspectos, tener *comunión de mesa con Jesús (Mc 14:25), continuando así la comunidad terrenal con Jesús (Mc 2:14–15; 6:30–45; 8:1–9).

De especial relevancia para entender el concepto de la salvación de Marcos es el muy discutido dicho *lytron* en Marcos 10:45. Por lo general, el dicho se interpreta con Isaías 53 en el trasfondo (véase SIERVO DE YAHVÉ). Tales interpretaciones afirman que Marcos generalmente interpreta la muerte de Jesús como vicaria o que Marcos considera la muerte de Jesús como una muerte expiatoria (sacrificial). Tales interpretaciones deberían considerarse inapropiadas porque *lytron anti pollōn* no tiene equivalente en Isaías 53, y también porque la interpretación de la muerte de Jesús como una muerte expiatoria, incluso sacrificial, sería un bloque errático y aislado en el Evangelio sin interconexión con el mundo narrativo de Marcos. Así pues, la metáfora del *lytron* debería entenderse más bien en el contexto del significado general de *lytron* en el sentido de un «pago como compensación» (véase

LSJ s.v. λύτρον) y más concretamente en el sentido técnico de un pago compensatorio en nombre de alguien para evitar el castigo, en especial una pena de muerte, como encontramos en la LXX (Ex 21:30; Nm 35:31–32; Prov 6:34–35) o en inscripciones procedentes de Asia Menor dedicadas al dios Men, donde *lytron* designa pagos expiatorios a favor de personas con el objeto de impedir el castigo inminente de estas personas por la divinidad (*CMRDM* 61, 66, 90). Interpretar Marcos 10:45 con este trasfondo permite una comprensión del texto en consonancia con el contexto (cf. también la imagen de un hogar en Mc 10:43–44) y con el mundo narrativo evocado por el Evangelio. A causa de las transgresiones pasadas de la voluntad de Dios por sus seguidores (Mc 3:35; 10:19, 20–23) Jesús como *paterfamilias* de su familia (Mc 3:34–35; 10:20–30) paga con su vida como compensación en nombre de los miembros de su familia con el fin de evitar el castigo inminente en el juicio final de Dios (cf. Mc 8:36–37). En aras de la coherencia contextual, la única otra afirmación sobre el significado de la muerte de Jesús en el Evangelio de Marcos —el dicho de la «copa» en Marcos 14:24— debería interpretarse dentro del marco que establece Marcos 10:45.

2. Mateo.

El programa soteriológico del Evangelio de Mateo se afirma en el relato del nacimiento de Mateo 1:18–24 (véase NACIMIENTO DE JESÚS). En alusión al significado hebreo del nombre de Jesús (*yĕhôšuaʿ/yēšûaʿ* = «Dios es salvador»), se dice que él salvará (*sōsei*) a su pueblo de sus pecados (Mt 1:21). En el paralelo formulado en Mateo 1:23 el nacimiento de Jesús se interpreta como el cumplimiento de Isaías 7:14, y a Jesús se le atribuye el nombre «Emanuel», que quiere decir «Dios con nosotros». Mateo 1:21 asume que Dios, como salvador de Israel (cf. Dt 32:15; 1 Sm 10:19; Sal 23:5; Is 12:2; 43:3, 11–12), salvará a *Israel de sus pecados a través de Jesús como instrumento de salvación, y con ello construirá sutilmente una oposición al culto del *templo como institución para la remisión de los pecados (cf. Mt 9:1–8). Esta oposición se hace totalmente evidente en Mateo 1:23 porque la presencia de Dios en Israel estaba asociada con su morada en el templo de *Jerusalén/Sion (cf. Mt 5:33–37; 12:4; 23:16–22; véase también 1 Re 8:12–13; Sal 46:6; 48:3; Is 8:18). Obsérvese que el contexto original de Isaías 7:14 relaciona a Emanuel con la presencia de Dios (Is 8:8–10), quien habita en el monte

del templo, Sion (Is 8:18; 12:6), y salva del juicio inminente (Is 7:17–25; 8:6–8, 14–15). Por lo tanto, Mateo coloca programáticamente a Jesús en contra del culto del templo de Jerusalén como punto de la presencia salvífica de Dios en Israel.

En el Evangelio de Mateo este tema central se desarrolla de una manera doble. (1) Por un lado, la historia de Jesús se cuenta como el relato del rechazo de Israel de la salvación escatológica de Dios presentada en Jesús (Luz). Los líderes y, al final, la mayoría de Israel rechazan a Jesús (Mt 11:20–24; 12:14, 24, 38; 15:1–2, 12; 16:1–12; 21:46; 26:2–3; 27:25), lo que culmina en su muerte. Israel pierde así la salvación de Dios (Mt 21:28–32, 33–46; 22:1–14; 23:1–35), y por consiguiente el ministerio público de Jesús finaliza con la profecía de la desolación (Mt 23:38) y destrucción (Mt 24:1–2) del templo y con Jesús abandonando el templo (Mt 23:29–24:1), lo que significa la pérdida de la presencia salvífica de Dios en el templo (cf. Mt 27:51), que por lo tanto es abandonado para ser destruido (cf. Ez 10; *2 Bar.* 6:7; 8:1–2; Josefo, *Bell.* 519). Dios abandona su presencia en Israel y se vuelve hacia las naciones (Mt 21:41–45; 22:7–10; 28:19).

(2) Por otro lado, la historia de Jesús se narra como una historia de la presencia salvífica de Dios en Jesús. Para ello, Mateo adopta aspectos fundamentales del retrato marcano de Jesús y los adapta para sus propios fines teológicos. Como portador del Espíritu (Mt 3:13–17) (véase ESPÍRITU SANTO), a Jesús se le representa como mensajero de Dios (Mt 21:33–40) en y para Israel (2:6; 15:24), que enseña la voluntad de Dios (Mt 5–7, esp. Mt 7:21; además Mt 10–11; 13; 18; 23–25) y prolépticamente media el reino de los cielos a través de sanidades, exorcismos y otros milagros (Mt 8–9). Como en el caso de Marcos, estos hechos a menudo se significan por el término *sōzō* (Mt 8:25; 9:21–22; 14:30) y van unidos a la terminología de la fe (Mt 8:26; 9:22; 14:31; véase también Mt 8:10, 13; 9:2, 28–29). Así pues, los relatos de milagros sirven para retratar la presencia de Jesús en Israel como una presencia salvadora.

Mateo también adopta el otro hilo de la soteriología de Marcos: *sōzō* designa la salvación de la vida dentro de un horizonte escatológico (Mt 16:25; 19:25; véase también Mt 10:22; 24:13, 22) o la salvación del juicio final de Dios y el castigo eterno (Mt 13:41–43; 16:27–28; 19:28; 24:29–31, 37–41; 25:31–46; véase también Mt 8:11–12; 10:28): esto es,

la vida escatológica (Mt 7:14; 10:39; 16:25–26; 18:8–9; 19:16–17, 29; 25:46) y la participación en el reino de los cielos (Mt 5:20; 7:21; 13:43; 18:3–4; 19:23–24; 21:31; véase también Mt 5:3–12; 19:12). Mateo adopta además la interpretación de Marcos sobre la muerte de Jesús como *lytron* que lleva a cabo la remisión de pecados (Mt 20:28; 26:28; cf. Mt 1:21). Como en Marcos, este aspecto de la salvación va unido a «seguir a Jesús» —es decir, al discipulado (Mt 16:24; 19:21, 27–28; cf. Mt 8:19–22; 20:34)— entendido principalmente, eso sí, como la participación en una comunidad de enseñanza (Mt 5:2; 7:29; 10:24–25; 23:8–10; 26:18; también Mt 16:18; 18:17) basada en la confesión de que Jesús es el Cristo y el *Hijo de Dios (Mt 14:33; 16:13–20) y, probablemente, el *Señor (véase Mt 7:22; 8:25; 14:30; 25:11). Jesús enseña que la participación en la salvación no solo depende de la fidelidad a Jesús (Mt 10:31–32; 24:42–25:30), sino también de cumplir sus *mandamientos, en particular su interpretación autoritativa de la Torá (véase LEY) como voluntad de Dios (Mt 5:17–20; 7:15–27; 16:27; 21:28–32, 43; 23:2–3). Esta dimensión ética de la salvación solamente se indica ligeramente en Marcos (Mc 3:35).

El perfil concreto de la soteriología de Mateo consiste en la forma en que adapta el concepto de historia de Marcos. De acuerdo con Mateo 28:20, la presencia de Jesús continúa después de su resurrección. Esto implica que la presencia salvífica asociada con Jesús como Emanuel sigue. Puesto que Jesús, el que estaba presente en Israel, es el mismo Jesús que resucitó de los muertos y que estará con sus seguidores para siempre (Mt 28:20; cf. Mt 18:20), el relato mateano de Jesús es en gran parte transparente para el presente de los lectores. Esto queda especialmente claro en el caso del relato del apaciguamiento de la tempestad (Mt 8:18–27). Dado que los discípulos siguen a Jesús en el barco, el barco se convierte en un símbolo de la comunidad de discípulos en presencia del Jesús resucitado (Bornkamm; Luz). De la misma manera, los discípulos del relato y sus experiencias de salvación se hacen transparentes para los discípulos del período pospascual. Esto hace posible leer los relatos de milagros mateanos simbólicamente como narraciones sobre las experiencias de la presente iglesia mateana con la presencia salvífica del Jesús resucitado, el cual, cuando se clama a él, salva del peligro, ayuda a los de poca fe y sana de la ceguera (espiritual). Del mismo modo, las enseñanzas de Jesús transmitidas durante su

ministerio terrenal son transparente para el período pospascual (véase Mt 28:20); van dirigidas principalmente a los lectores como un «evangelio del reino» (Mt 4:23; 9:35; 24:14; 26:13), esto es, como una guía para la salvación.

3. Lucas.

Como en el caso del Evangelio de Mateo, la estructura del Evangelio de Marcos determina fundamentalmente no solo la historia del Evangelio de Lucas, sino también el mundo narrativo evocado por la narración de Lucas. Pero a diferencia de estos otros dos Evangelios, Lucas narra (parcialmente) el período pospascual en la segunda parte de su obra en dos volúmenes, Lucas-Hechos. Por tanto, una descripción de la salvación en el Evangelio de Lucas no puede separarse de todo el relato de Lucas-Hechos; más bien, debe tener en cuenta la función de la presentación que hace Lucas de la salvación en el Evangelio dentro del mundo narrativo suscitado por toda la narración. Un aspecto fundamental de la soteriología de Lucas es su convicción de que Dios en última instancia es el sujeto de la salvación (Lc 1:47): Dios es salvador (*sōtēr* [Lc 1:68–79]) y efectúa la salvación para Israel (véase Lc 15, esp. Lc 15:7, 10, 20–24, 32). En consecuencia, es un tema constante de Lucas-Hechos que Dios lleva a cabo la salvación a través de Jesús. Él es el «medio de salvación» (*sōtērion* [Lc 2:30; 3:6; Hch 28:28]), de Dios, de modo que la salvación efectuada a través de él forma parte de la historia salvífica de Dios con Israel (Lc 1:69–79; Hch 7:1–53; 13:16–41), forma parte del plan providencial de Dios para Israel y para el mundo (cf. el uso del *dei* providencial en Lc 9:22; 13:33; 17:25; 24:7, 26, 44), y por tanto es el sujeto de la profecía (cf. Lc 24:44; Hch 3:18; véase también Lc 2:25–35, 36–38; 3:4–6, 16–17; 4:18–19; 10:22–23), los anuncios angelicales (Lc 1:13–17, 30–35; 2:9–14) y los portentos divinos (Lc 1:18–20, 44).

Algo decisivo para el concepto de salvación de Lucas es la interpretación de Lucas 2:11 como una interpretación profética del *nacimiento del niño en Belén como el nacimiento de un *sōtēr* («salvador») (obsérvese también las afirmaciones proféticas acerca del *sōtērion* en Lc 2:30; 3:6), definido luego como *christos kyrios* («[el] Cristo [el] Señor») (cf. el uso profético de «Señor» y «Cristo» en Lc 1:17, 43, 76; 2:26; 9:20). En el desarrollo posterior de la historia de Lucas Dios valida el estatus de Jesús como Cristo y Señor (Hch 2:36) y como salvador (Hch

5:31; cf. Hch 13:23: salvador para Israel; Hch 13:47: salvador de las naciones; véase también Hch 4:12) resucitando a Jesús de la muerte (Hch 2:14–36; 4:10–12; 5:30–31; véase también el tiempo presente en Lc 2:11; 4:41; 9:20). Por consiguiente, en Lucas 24:26, 34, 46 se utilizan los términos «Cristo» y «Señor» en alusión al Jesús resucitado. Dios, además, designa al Jesús resucitado como juez escatológico (Hch 10:42–43; 17:31).

Según el concepto lucano de salvación, Dios instauró al Jesús resucitado como Cristo y Señor, es decir, como salvador y juez que perdona los pecados y tiene poder sobre la vida y la muerte. En consecuencia la salvación consiste en el perdón del pecado (Hch 5:31; cf., e.g., Hch 2:38–40; 13:38–39; véase también Lc 1:77–78; 24:47) y la vida escatológica (Hch 11:18; 13:46, 48; 17:25). La participación en la salvación escatológica se produce al responder al mensaje sobre Jesús (Lc 24:45–47; véase también Hch 2:14–36, 37–41; 10:34–43, 44–48; 13:23–37, 38–48) con la fe de que Jesús es Señor (Hch 16:30–31; véase también Lc 8:12; Hch 2:21; 5:14; 9:42; 11:17, 21; 13:39; 18:8; 20:21; 24:24; 26:18), seguida por el *bautismo (Hch 2:38–41) y/o la concesión del Espíritu (Hch 10:42–48), esto es, mediante la incorporación a las comunidades cristianas (Hch 2:40–41, 47; 20:21; 26:20).

Cabe señalar que el retrato lucano de Jesús comprende su vida desde su nacimiento como futuro salvador, Señor y Cristo (Lc 2:8–11) hasta sus apariciones pospascuales (Lc 24:1–49) como el Señor resucitado (Lc 24:34) y Cristo (Lc 24:26, 46). Esta descripción tiene la función de explicar por qué el niño nacido en Belén se convirtió en el Señor resucitado y Cristo, el salvador universal y juez final. En consonancia con el Evangelio de Marcos, Lucas retrata a Jesús como portador del Espíritu de Dios (Lc 3:21–22; cf. Lc 1:35; Hch 10:38) y como profeta escatológico de Dios (Lc 3:4–6; cf. Is 49:11; Lc 4:14–21; cf. Is 61:1–2; Lc 7:18–23; cf. Hch 10:38; véase también Lc 4:24, 27; 7:16, 39; 9:8, 19; 22:64; 24:19). Esto se combina con los motivos de la matanza de los profetas (Lc 13:33–34; cf. Lc 6:23; 11:47–51; véase también Hch 3:14–15; 7:52; cf. Hch 2:22–23; 10:37–39; 13:28) y la obediencia (Lc 2:41–51; 4:1–13; 22:39–46), el sufrimiento (Lc 9:22, 44; 18:31–33; 22:21–23:43), la muerte (Lc 23:44–56, esp. Lc 23:47) y la restitución (Hch 3:14; 7:52; 22:14) del justo (*dikaios*).

Dentro de este marco, Lucas adopta el concepto marcano de

salvación. La presencia de Jesús se describe como una presencia salvífica y benéfica (Lc 9:11; 11:20; 17:21; 19:9; Hch 2:22; 10:38). Tal como ocurre en Marcos, se utiliza la terminología de la salvación para describir las curaciones de Jesús (Lc 6:9; 18:42), los exorcismos (Lc 8:36), la resurrección de una persona muerta (Lc 8:50), las purificaciones de personas impuras (Lc 8:48; 17:19) y el perdón de pecados (Lc 7:50), y en la misma medida aparece la terminología de la fe en estos contextos (Lc 5:20; 7:9, 50; 8:48, 50; 17:19; 18:42). La presencia salvífica de Jesús suscita fe como una dependencia persistente en su capacidad para ayudar (cf. Lc 18:1–8). Sin embargo, Lucas amplía enormemente la concepción marcana de salvación escatológica. El discipulado incondicional y constante en completa dependencia del cuidado providencial de Dios se entiende que es la condición previa para participar en la vida escatológica (Lc 9:23–27; 18:18–30; véase también Lc 12:4–12, 35–48; 14:25–35; 16:1–13, esp. Lc 16:9): es decir, en el reino de Dios (Lc 9:57–62; 12:22–34; 13:22–30; 14:15–24; 18:15–17, 26–30; 19:11–27; véase también Lc 6:20–26). Es característico de Lucas (y Mateo) ampliar los requisitos previos para la vida escatológica e incluir entre ellos aspectos éticos (Lc 10:25–37; 14:12–14; véase también Lc 6:27–35, 46–49; 13:6–9; 14:15–24).

¿Qué relación tienen estos puntos de vista sobre la salvación con el concepto lucano de salvación desarrollado en Hechos? A Jesús se le representa como el profeta escatológico como Moisés (Hch 3:22–23; 7:35–38; cf. Dt 18:15–19; véase también Lc 8:22–25; 9:10–17), el cual de manera análoga a Moisés (Hch 7:38), es «cuerno/trompeta de salvación» (Lc 1:69) y «autor de la vida» (Hch 3:15) y, por tanto, mediador de «los caminos de la vida» de Dios (Hch 2:28 [cf. Hch 5:20: «palabras de vida»]). La obediencia a las palabras de Jesús determina si una persona se adhiere al pueblo escatológico de Dios (Hch 3:23). Así pues, la enseñanza de Jesús en el Evangelio se refiere a la vida de aquellos que se adhieren a las comunidades cristianas a causa de su fe.

4. Juan.

El Evangelio de Juan sigue una estructura narrativa similar a los Evangelios sinópticos, pero con un enfoque en Jesús como el que fue enviado a este mundo para dar a conocer a *Dios el Padre y así transmitir la vida eterna (Jn 1:1, 18; 3:16; 14:6–24). Detrás de la

narración está la pregunta: «¿Dónde y con quién está Dios?». El relato hace hincapié en que la verdadera presencia de Dios ya no se encuentra dentro de las estructuras religiosas de los adversarios judíos de Jesús (es decir, el templo físico [Jn 2:18–22]) y su interpretación y forma de obediencia a la ley (por ejemplo, Jn 5:45–47); más bien, se encuentra en la presencia de Jesús (Jn 1:14–18), en sus palabras y hechos. Dentro del relato joánico la naturaleza de este conflicto influye en el lenguaje y los conceptos soteriológicos.

A Jesús los *samaritanos le describen como el salvador (*sōtēr*) del mundo (Jn 4:42), confirmando así que la salvación viene de Israel (Jn 4:22). Esta se produce en Jesús y a través de él, el cual, como camino, verdad y vida (Jn 14:6), vino a revelar al Dios de Israel, el Dios de *Abraham (Jn 8:33, 39–40, 51–56) y el Dios de *Moisés (Jn 1:17; 5:45–47) a las personas que moraban en muerte y tinieblas (Jn 3:17–21; 5:25; 12:49–50; 14:9–11), salvando así al mundo (Jn 3:17; véase también Jn 10:9; 12:47) ofreciendo y dándole vida eterna (Jn 3:16, 35–36). Al creer en Jesús las personas reciben vida eterna (Jn 3:35–36; 20:31; véase también Jn 5:24), la vida que Dios tiene, la que le dio a Jesús, quien ahora la da a los creyentes (Jn 5:26; 6:57). La soteriología de Juan se desarrolla dentro de este campo cognitivo de entrar/estar en una relación fiel con el Hijo y el Padre y recibir/tener vida dentro de una nueva realidad eterna a través del nacimiento de lo alto (Jn 3:3, 5). Los dos motivos principales para alcanzar la salvación están unidos en Juan 1:12–13: fe y nacimiento espiritual, que se traducen en vida eterna. Para Juan, el momento de la salvación es, en efecto, cuando una persona cree en Jesús y nace en una familia espiritual, esto es, recibe la vida eterna. A partir de este punto, tener la salvación se expresa como una realidad existencial en la que el hijo de Dios vive eternamente. Esto nos lleva a un asunto importante. «Vida eterna» a menudo se describe como el término soteriológico básico en Juan, pero la vida debería verse solamente como parte de un proceso. Nacer de arriba se traduce en vida eterna a través de la fe. El nacimiento describe el momento en que tiene lugar la salvación; la vida eterna es el resultado soteriológico del evento soteriológico de «nacer de Dios».

El momento de la salvación se expresa en términos metafóricos como nacer en la familia de Dios, o simplemente de Dios. El carácter metafórico de terminología como «nacer de Dios», «vida eterna», «hijos

de Dios» y «Dios se convierte en nuestro Padre» está directamente relacionada con las imágenes de la familia. La salvación en el Evangelio de Juan se expresa metafóricamente (como «nacer» o «tener vida») en términos de la antigua realidad social fundamental: la *familia (véase van der Watt 2000). Así como cada persona nació en este mundo terrenal, todo cristiano nace en el «mundo de Dios». El resultado es ser un hijo de Dios, lo que implica que la persona tiene la capacidad de participar en las cosas espirituales, que pertenece a la familia de Dios; y esto constituye la esencia de la salvación. Al convertirse en parte de la (ficticia) familia de Dios, una persona se resocializa en términos de esa familia espiritual. Esta nueva sociedad (familia de Dios) se convierte en la sociedad básica y determinante hacia la cual una persona se orienta. El creyente debe obedecer al Padre, actuar de acuerdo con esas normas, amar a aquellos que son sus hermanos y hermanas, y así sucesivamente. Aunque los creyentes no son sacados de sus comunidades físicas, otra familia, la familia espiritual de Dios, determina sus vidas dentro de esas comunidades.

El don de la salvación se basa principalmente en la presencia de la persona de Jesús, la vida (Jn 14:6) y la luz (Jn 8:12), el enviado del Padre (Jn 3:16). El Padre no solo le ha dado la vida misma (Jn 5:25; 6:57) sino también el poder sobre la vida y la muerte (Jn 5:21; 10:17–18), de manera que pueda transmitir vida; él es, en efecto, la resurrección y la vida (Jn 11:25–26). Por tanto, el modelo soteriológico joánico está basado en la relación personal de una persona con (fe en) Jesús, en la que la nueva vida se transmite a través de nacer del Espíritu. Jesús no necesita «ganarse» la salvación a través de su muerte o mediante expiación; él tiene el poder de Dios para transmitir vida eterna (salvación) a aquellos que creen incluso antes de su muerte en la cruz.

Se discute mucho sobre si la cruz tiene algún valor soteriológico. Ya que en Juan se menciona directamente que la cruz es el lugar donde será revelada la verdadera naturaleza de Jesús (Jn 8:28), se suele convenir en que la cruz tiene una función reveladora, que identifica así a Jesús como quien es. Algunos sostienen que hay matices expiatorios o sacrificiales en el Evangelio. Cuando menos se puede decir que la función de la cruz equivale a algo más que simplemente ser un camino de vuelta a su Padre.

Juan enfatiza que a través de los acontecimientos de la cruz se reveló

la identidad divina de Jesús y se dio respuesta a la pregunta crucial sobre su origen e identidad divinos. La cruz y la resurrección son donde se reveló la *gloria de Jesús, que ilustra su relación íntima con el Dios vivo. Entre otras cosas, las referencias a ser levantado (*hypsoō* [Jn 3:14; 8:28; 12:32]) podrían referirse a la revelación de su identidad gloriosa (Jn 7:39; 8:54; 11:4; 12:16, 23; 13:31–32; 17:1, 5). Así pues, el enigma soteriológico de «dónde está Dios» queda resuelto. Dios está presente en Jesús y a través de él. Visto así se puede entender por qué la revelación, a través de los eventos de la cruz (entre otras cosas), constituye una piedra angular del proceso soteriológico. El poder salvífico de la cruz radica en su función reveladora, que lleva a las personas a Jesús.

El uso de *hyper* («para, en nombre de») en el Evangelio de Juan podría indicar algún tipo de sustitución, ya que se utiliza principalmente en contextos en los que una persona muere por otra (Jn 6:51; 10:11, 15; 11:50–52; 13:37–38; 15:13; 18:14). No obstante, no se puede simplemente dar por supuesto que *hyper* implique sustitución. Solo en Juan 11:50–52 se usa *hyper* sin ningún género de dudas en el sentido de sustitución. En Juan 10:11, 15, donde el *pastor muere por sus ovejas, y Juan 15:13, donde Jesús muere por sus amigos, se puede interpretar en un sentido sustitutorio, pero no necesariamente (no tiene porqué ser «en su lugar»; también puede ser «a causa de ellos»). Por lo tanto, podríamos concluir que aunque Juan no hace hincapié o se centra en la sustitución o el sacrificio, hay algunas insinuaciones al respecto.

Juan el Bautista llamó a Jesús el «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1:29, 36). El vínculo entre el pecado y el Cordero en esta expresión sugiere mucho la expiación sacrificial por el pecado. Sin embargo, no hay consenso entre los especialistas sobre la interpretación de esta expresión. No está claro si Juan tiene en mente el cordero pascual o tal vez una visión más genérica de corderos en general que son sacrificados (véase CORDERO DE DIOS). Incluso si se da a entender que Jesús murió como el cordero pascual, podría no ser sacrificial, ya que la función principal del cordero pascual era proteger (Schlund), no sustituir. Una vez más hay que concluir que este tema no se desarrolla en detalle o no es un foco de atención en el Evangelio de Juan.

Conceptos como el sacrificio, la expiación y la sustitución no se desarrollan como conceptos teológicos centrales en el Evangelio de Juan.

Este «subdesarrollo» no debe interpretarse en el sentido de que Juan desarrolle una tradición cristiana independiente que niega estos aspectos soteriológicos; más bien, ilustra que su soteriología no está formulada de una manera ahistórica. Su mensaje soteriológico está formulado teniendo en cuenta una situación específica de conflicto entre los adversarios y los seguidores de Jesús (Jn 1:9–13), y esta situación influyó directamente en su elección de la terminología y los temas soteriológicos, y por tanto restringe los temas que aborda. La cuestión básica en el Evangelio de Juan no es la forma en que se reconcilian o purifican los pecados individuales por la sangre de Jesús, o asuntos de esa índole. La cuestión tiene que ver más bien con dónde se puede encontrar a Dios, como fuente y destino de la salvación: ¿con los discípulos de Moisés o con los discípulos de Jesús? Por consiguiente, no habría que cometer el error de concluir en base a este enfoque particular y la ausencia de terminología o de referencias a la sangre, los sacrificios, la reconciliación, la expiación de los pecados, etcétera, que Juan no estaba familiarizado con estas tradiciones soteriológicas o bien que las rechazó (tal lenguaje se utiliza, por ejemplo, en 1 Jn 1:7; 4:10). Este tipo de conclusiones se extraen cuando la soteriología del Evangelio de Juan se lee de forma abstracta.

Véase también MUERTE DE JESÚS; ESCATOLOGÍA; EXILIO Y RESTAURACIÓN; FE; PERDÓN DE PECADOS; EVANGELIO: BUENAS NOTICIAS; SANIDAD; ISRAEL; JUBILEO; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; VIDA, VIDA ETERNA; NUEVO NACIMIENTO; RESURRECCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **E. Best,** *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (SNTSMS 2; Cambridge: Cambridge University Press, 1965); **G. Bornkamm,** «The Stilling of the Storm in Matthew», en *Tradition and Interpretation in Matthew*, ed. G. Bornkamm et al. (Filadelfia: Westminster, 1963) 52–57; **B. B. Colijn,** *Images of Salvation in the New Testament* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010); **P. Doble,** *The Paradox of Salvation: Luke's Theology of the Cross* (SNTSMS 87; Cambridge: Cambridge University Press, 1996); **D. S. du Toit,** «Heilsbringer im Vergleich: Soteriologische Aspekte im Lukasevangelium», en *Jamblich:* Περὶ τοῦ Πυθαγορείουβίου = *Pythagoras: Legende, Lehre, Lebengestaltung*, ed. M. von Albrecht et al. (SAPERE 4; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001) 275–94; ídem, *Der*

abwesende Herr: Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen (WMANT 111; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006); **W. Fritzen,** *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008); **B. K. Gamel,** «Salvation in a Sentence: Mark 15:39 as Markan Soteriology», *JTI* 6 (2012) 65–77; **J. B. Green,** *The Theology of the Gospel of Luke* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); **U. Luz,** *The Theology of Matthew*, trad. J. B. Robinson (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1995); **C. Schlund,** *«Kein Knochen soll gebrochen werden»: Studien zu Bedeutung und Funktion des Pesachfests in Texten des frühen Judentums und im Johannesevangelium* (WMANT 107; Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2005); **H. J. Sellner,** *Das Heil Gottes: Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks* (BZNW 152; Berlín: de Gruyter, 2007); **C. H. Talbert y J. A. Whitlark,** *Getting «Saved»: The Whole Story of Salvation in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011); **J. G. van der Watt,** *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John* (BIS 47; Leiden: E. J. Brill 2000); ídem, ed., *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (NovTSup 121; Leiden: E. J. Brill, 2005) 7–160.

J. G. van der Watt y D. S. du Toit

SAMARIA. *Véase* SAMARITANOS.

SAMARITANOS

En tiempos del NT los samaritanos eran un grupo religioso importante que habitaba zonas del territorio montañoso central de Samaria, entre *Galilea al norte y Judea al sur, pero que además tenía comunidades en la diáspora. Físicamente, se centraban en el monte Gerizim, cerca de la antigua ciudad de Siquem, mientras que, religiosamente, el centro de su fe era una forma de la *ley de Moisés, el Pentateuco, que solamente difería ligeramente, aunque en uno o dos aspectos de manera crucial, de la forma del Pentateuco que nos resulta familiar en su recensión masorética.

1. Las fuentes y la dificultad que presentan
2. Orígenes e historia temprana
3. Variedades de samaritanismo y creencias principales
4. Samaritanos en los Evangelios

1. Las fuentes y la dificultad que presentan.

A pesar de la auténtica eclosión que se ha producido en la publicación de textos samaritanos y debates secundarios basados en ellos en años recientes, todavía nos enfrentamos a considerables problemas en lo que respecta a la mayoría de las cuestiones relativas a los samaritanos de la primera mitad del siglo I A. D.

1.1. Fuentes samaritanas. Aparte del Pentateuco samaritano en sí, todas las fuentes samaritanas datan de períodos considerablemente posteriores al NT. Por otra parte, muchas de estas fuentes, ya sean históricas, doctrinales o litúrgicas, solamente se conocen por manuscritos de fechas todavía mucho más recientes. Además, hay que recordar que la comunidad samaritana ha sobrevivido con una continuidad ininterrumpida hasta el día de hoy, y que durante su historia se ha desarrollado internamente y, siendo por lo general un grupo minoritario, inevitablemente se ha visto influenciada por presiones externas en su búsqueda por la supervivencia. Así que los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre la medida en que estas fuentes pueden ayudar en la reconstrucción de la historia y las creencias samaritanas en tiempos antiguos.

Entre los textos más importantes que incorporan tradiciones anteriores valiosas están (1) el *Memar Marqah,* una composición del siglo IV que también incluye material posterior; se trata de una narración extensa del relato bíblico de Moisés que incorpora muchos suplementos *midrásicos; (2) el *Kitāb al-Taʾrīkh* («anales») de Abuʿl-Fatḥ, compuesto en el 1355 A. D., y ahora generalmente reconocido como la más valiosa de las diversas «crónicas» samaritanas; y (3) el *Targum samaritano. Naturalmente que hay que tener la mayor prudencia antes de sacar conclusiones históricas de estas y otras fuentes samaritanas, pero aún así tienen una importancia considerable en sí mismas, por cuanto refuerzan nuestro aprecio por el sentido de conciencia de sí mismos de los samaritanos.

1.2. Fuentes judías. Aquí el puesto de honor le pertenece a *Josefo, que relata una versión del origen de los samaritanos e incluye frecuentes referencias a ellos en sus obras *Antigüedades de los judíos* y *Las guerras de los judíos.* Este material hay que valorarlo a la luz de la evidente postura antisamaritana de Josefo y de su confusión histórica (que se puede

verificar de forma independiente) en torno especialmente a la última parte del período persa y el comienzo del período helenístico, que es, precisamente la época en la que sitúa el paso más importante en el desarrollo de la comunidad samaritana.

También hay referencias de diversa importancia en la literatura intertestamentaria y en los posteriores Misná y Talmud (véase TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS). Aunque estas referencias generalmente son negativas, los eruditos frecuentemente han señalado el hecho de que varias de estas son bastante más ambivalentes de lo que cabría suponer de entrada, y que reflejan, sin duda, el hecho de que el estatus de los samaritanos era extremadamente problemático desde un punto de vista judío.

1.3. Otras fuentes. El propio NT contiene material importante desde un punto de vista histórico. En el contexto de la presente discusión se requiere tener una conciencia especial sobre los peligros de la argumentación circular. Algunos de los antiguos padres de la iglesia también incluyen material potencialmente relevante. Por último, la arqueología es una fuente particularmente importante de información en un área donde los datos textuales son tan inciertos. Siquem ha sido ampliamente excavada, y desde la década de 1980 en adelante se han desenterrado restos de una ciudad sustancialmente helenística en el mismo Monte Gerizim. (El arqueólogo también ha afirmado que allí había un templo del período persa). En este último caso estamos a la espera de que se publiquen los resultados de las excavaciones, de manera que podemos albergar la esperanza de que se produzcan avances en nuestra comprensión en los próximos años. Casi cuatrocientas inscripciones y fragmentos de inscripciones de Gerizim fueron publicadas en 2004, y proporcionan un material valioso. Asimismo, son importantes las dos inscripciones samaritanas de la isla de Delos, en el Mar Egeo. Todas las inscripciones se pueden datar entre los años 200–150 a. C. (Kartveit).

Un estudio completo de muchas de estas fuentes está disponible en *The Samaritans* [Los samaritanos], un compendio magistral escrito por una serie de expertos destacados y editado por A. D. Crown.

2. Orígenes e historia temprana.

En la antigüedad encontramos varios puntos de vista acerca de los

orígenes de los samaritanos. Aunque cada uno de ellos presenta problemas desde una perspectiva moderna, conservan su importancia como evidencia de cómo se percibía la situación en el siglo I A. D. El siguiente repaso representa una notable simplificación en aras de la claridad.

2.1. Puntos de vista samaritanos. Los samaritanos siempre han creído que son los descendientes directos de un núcleo fiel del antiguo Israel. Desde su perspectiva, la apostasía de Israel comenzó ya en tiempos de Elí (siglo XI a. C.), cuando el centro de culto de la nación fue trasladado de Gerizim a Silo (y de ahí finalmente a Jerusalén); por lo tanto en la Edad Media se habrían considerado a sí mismos no como el remanente del antiguo reino del norte de Israel, sino más bien como el Israel original, mientras que los judíos descendían de un grupo escindido. Para ellos, pues, la cuestión de los orígenes debería orientarse más hacia el *judaísmo que hacia sí mismos.

2.2. Tradiciones judías y Josefo. Josefo enlaza los orígenes de los samaritanos con el relato de 2 Re 17:24–41, que cuenta cómo, después de su conquista del reino del norte, los asirios colonizaron la zona asentando allí gente de diversos pueblos mediterráneos, incluyendo Cuta. Estos colonos adoptaron la fe israelita junto con su propia religión (2 Re 17:41), y sus descendientes, frecuentemente llamados «cuteos» en las fuentes polémicas judías, son los samaritanos de épocas posteriores. Las hostilidades entre Judá y su vecino del norte registradas en los libros de Esdras y Nehemías demuestran la antigüedad de la división entre los dos grupos, pero no confirman la exactitud de la interpretación que hace Josefo de 2 Re 17.

Basándose en la información de Nehemías 13:28, Josefo añade un ingrediente más importante todavía: al final del período persa el sacerdote Manasés fue expulsado de Jerusalén y poco después, tras el comienzo del período helenístico, Sanbalat, su suegro, edificó para él un santuario en el monte Gerizim. Con el paso del tiempo otros sacerdotes de Jerusalén se le unieron en ese lugar. Josefo le reconoce así un cierto grado de legitimidad (al menos en cuanto a ascendencia) al sacerdocio samaritano, y su relato le ayuda a explicar el carácter judío de muchas de las prácticas samaritanas.

2.3. Reconstrucción crítica. Después de dos décadas de debate (que aquí no podemos examinar), y a medida que han ido saliendo a la luz

nuevos elementos de prueba, los estudiosos coinciden actualmente en que ninguna de estas posturas se puede mantener como un reflejo exacto de la situación. Aunque el desacuerdo sigue siendo inevitable, existe un considerable grado de acuerdo sobre algunos de las cuestiones más destacadas, cuya conclusión es, para el presente estudio, que la situación que se refleja en el NT se desarrolló mucho más recientemente de lo que se había pensado, y que la división no era en modo alguno tan clara como parecían dar a entender las opiniones anteriores. Vale la pena que nos fijemos en los siguientes cuatro puntos.

Primero, el relato de 2 Re 17 debería descartarse en los debates acerca de los orígenes samaritanos. (1) La palabra *haššōmĕrōnîm* en 2 Re 17:29, traducida a menudo como «los samaritanos», parece que significa tan solo «habitantes de (la ciudad o provincia de) Samaria», y esto encaja mejor con el contexto. (2) No hay pruebas que vinculen a los posteriores samaritanos con la ciudad de Samaria. Todas las referencias más antiguas a ellos apuntan claramente a que vivían en la región alrededor de Siquem, como cabría esperar si nos atenemos a su teología (Eclo 50:26; 2 Mac 5:22–23; 6:2), y una de las fuentes de Josefo se refiere a ellos como «siquemitas» (*Ant.* 11.340–347; 12.10). Siquem tal vez fue habitada hasta comienzos del período helenístico. (3) A pesar de las sugerencias erróneas anteriores, ahora está claro que no hay ningún aspecto en la posterior religión y práctica samaritanas que le deba nada a la supuesta influencia pagana de 2 Reyes 17 o Esdras 4.

Segundo, no se sabe a ciencia cierta exactamente quién vivió en Siquem y en el monte Gerizim al comienzo del período helenístico. Lo más probable es que hubiera un elemento importante compuesto por un grupo de puristas religiosos descendientes de la población original israelita del norte que no había sido exiliada por los asirios (el propio AT reconoce que había algunos [véase, e.g., 2 Cr 30; 34:6; Jr 40:5]). A raíz de la severa represión de una revuelta en Samaria en tiempos de Alejandro Magno y de la completa helenización de esta ciudad, el antiguo sitio de Siquem habría sido un candidato obvio para asentarse. «Ocurría con frecuencia que cuando se establecía una colonia griega, las aldeas nativas bajo su control formaban una unión en torno a un santuario ancestral» (Bickerman, 43–44). El descubrimiento de más de doscientos esqueletos en una cueva del Wadi ed-Daliyeh se piensa generalmente que refleja parte de esta misma agitación.

Una sugerencia menos segura pero atractiva es que se les unió, o fueron precedidos, por un grupo de sacerdotes de Jerusalén que habían sido forzados a abandonar el servicio del *templo debido a la rigurosa política de aquellos que sucedieron a Esdras y Nehemías. El relato de Josefo puede que incluya algún recuerdo de ello; existe una sólida evidencia circunstancial en el AT de una importante reorganización del sacerdocio de Jerusalén alrededor de esta época; esto ayudaría a explicar las pretensiones samaritanas de contar con un sacerdocio legítimo, su estrecha relación con una serie de desarrollos internos judíos (e.g., en la halajá), y la aparente continuación de las tensiones internas samaritanas entre el sacerdocio y los laicos (véase abajo). El posterior establecimiento de la comunidad de Qumrán (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO), en esta ocasión por un grupo de sacerdotes más estrictos y sus seguidores, constituye un interesante desarrollo paralelo.

Tercero, la formación de esta comunidad y la construcción de un templo poco después no habría causado en sí mismo una ruptura decisiva o cisma. Sin embargo, J. Purvis señala cuatro posibles razones para una situación que se deterioró de manera constante durante los siglos III y II a. C.: (1) las tensiones políticas debido a las diferentes alianzas con los ptolomeos y los seléucidas; (2) el resentimiento judío provocado por la aceptación de los samaritanos de un mayor grado de helenización y su consecuente imposibilidad de unirse a la resistencia contra Antíoco Epífanes; (3) las tensiones entre sus respectivas comunidades de la diáspora; y (4) la expansión asmonea (Purvis, 1986).

Este último elemento probablemente fue decisivo, ya que en 128 o 109 a. C. Juan Hircano capturó Siquem y destruyó el santuario que había en el monte Gerizim. Aparte del natural resentimiento, esto llevó a los samaritanos a una justificación religiosa más detenida de su situación (compárese el efecto de la destrucción del templo de *Jerusalén en el año 70). Como Purvis ha tratado de mostrar, fue en este período que el Pentateuco samaritano comenzó su propia historia independiente en cuanto a escritura, ortografía y, lo más importante, la tradición textual y su recensión (Purvis, 1968). Por lo tanto, a partir de ese momento, aunque uno debería continuar considerando al samaritanismo como una forma de judaísmo (hablar de «secta» sería un término anacrónico), cristalizó como, de lejos, la más diferente, en virtud de su rechazo total a la *Heilsgeschichte* centrada en Jerusalén, algo que no se puede decir de

cualquier otra variedad de judaísmo en la antigüedad.

Cuarto, no es ninguna sorpresa que a partir de ese momento las relaciones continuaran en un punto bajo, y los eventos aislados que se registran a partir del siglo I A. D. pueden considerarse como sintomáticos, aunque se cuenten desde un punto de vista judío. Por ejemplo, entre los años 6 y 7 A. D. algunos samaritanos esparcieron en el templo de Jerusalén durante la Pascua (Josefo, *Ant.* 18.29–30), mientras que en el 52 A. D. los samaritanos masacraron a un grupo de peregrinos galileos en En-Gannim (Josefo, *Ant.* 20.118).

3. Variedades de samaritanismo y creencias principales.

Está claro que es un error hablar de un judaísmo «normativo» en el siglo I A. D., dado el número de grupos que a menudo diferían de forma considerable entre sí, y la investigación reciente ha sugerido que lo mismo probablemente sea cierto en el caso de los samaritanos (véase Kippenberg; Isser).

3.1. Los dositeos. Debido a la naturaleza fragmentaria y a la fecha tardía de todas nuestras fuentes pertinentes, no es posible ir más allá de la conjetura informada, pero S. Isser ha presentado argumentos sólidos para defender la opinión de que «Dositeo fue una figura escatológica de principios del siglo I A. D. entre la samaritanos, que se aplicó el pasaje del "Profeta como Moisés" de Dt 18 a sí mismo» (Isser, 163). Argumenta además que Dositeo llegó a destacar dentro de una secta samaritana que ya se había formado durante el siglo anterior y que, como movimiento laico basado en la *sinagoga, se parecía algo al movimiento de los fariseos dentro del judaísmo, en contraposición con los samaritanos ortodoxos, que se asemejaban más a los saduceos y que sin duda eran predominantemente sacerdotales y tenían su centro en Gerizim.

Hay que tener presente tales distinciones a la hora de evaluar las referencias a contactos entre los samaritanos y Jesús o los primeros cristianos, así como entre judíos y samaritanos, ya que los grados de afinidad entre los distintos grupos a ambos lados de la división pueden haber variado mucho más de lo que nuestro conocimiento severamente fragmentado nos permite reconocer.

3.2. Principales creencias. Las observaciones anteriores también significan que es difícil hablar en términos generales sobre las creencias samaritanas. Sin embargo, basándonos en el Pentateuco samaritano,

cuya recensión principal debería datarse, como hemos visto, antes del siglo I A. D., se pueden hacer algunos comentarios. Por el tipo de texto del Pentateuco que decidieron adoptar para sí, es probable que el pasaje de Deuteronomio 18:18–22 acerca de un futuro «profeta como Moisés» ya se hubiera unido a la versión de Éxodo del relato del Sinaí (siguiendo Ex 20:21). Ellos mismos, sin embargo, habrían añadido al Decálogo el mandamiento, basado en Deuteronomio 27, de construir un altar en Gerizim.

Por lo tanto, podemos estar razonablemente seguros de que los siguientes elementos de su credo posterior ya se habían establecido en tiempos anteriores: la creencia en un solo Dios, en Moisés, el profeta, en la ley y en el monte Gerizim como el lugar designado por Dios para el sacrificio. Los otros dos elementos del credo son menos seguros: el día del juicio y la recompensa, y el regreso de Moisés como el Taheb (el «restaurador» o «el que vuelve»). Este último es de particular interés en vista de lo que hemos dicho de Dositeo, mientras que, además, podemos tomar nota del informe no relacionado que cuenta Josefo (*Ant.* 18.85–87), según el cual en el año 36 A. D. un fanático samaritano reunió una multitud en Gerizim, prometiendo revelar las vasijas sagradas que según se creía habían sido escondidas allí por Moisés. Estas indicaciones, junto con el Pentateuco samaritano, sugieren que desde los primeros tiempos un elemento importante de las creencias samaritanas, especialmente entre los laicos, era la venida del «profeta como Moisés», pero que solo más tarde esto se desarrolló en un concepto más cristalizado del Taheb (véase Dexinger 1989); más allá de eso, sería peligroso especular.

4. Samaritanos en los Evangelios.

Aunque este artículo ha tratado de no ir más allá de la evidencia disponible en su tratamiento de la historia y la creencia de los samaritanos, probablemente dispongamos ahora de datos suficientes para hacer justicia a las referencias a los samaritanos en los Evangelios.

4.1. Los Evangelios sinópticos. En los tres primeros Evangelios hay referencias a los samaritanos en Mateo 10:5; Lucas 9:52; 10:33; 17:16. Todo esto se puede entender en el contexto descrito anteriormente, una vez que se tienen en cuenta además que se cuenta desde un punto de vista predominantemente judío. Por lo tanto, con el fin de afirmar algo parecido a lo de Lucas 7:1–10, en Lucas 17:11–19 se hace hincapié en el

carácter extranjero del samaritano agradecido, a pesar de ser instruido de acuerdo a la ley judía, junto con los otros nueve leprosos en Lucas 17:14. Del mismo modo, la instrucción de Jesús a sus *discípulos de ir solamente a «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10:6) se contrasta no solo con el mandato negativo con respecto a los *gentiles, sino también, como si fuera una categoría independiente y distinta, con «en ciudad de samaritanos no entréis» (Mt 10:5). El incidente en Lucas 9:51–56 refleja las típicas antipatías personales entre judíos y samaritanos de la época, aunque es interesante notar que tanto aquí como en otros lugares Jesús no siempre eludía pasar por territorio samaritano (tomando una ruta indirecta a través de Transjordania) como sí hacían muchos peregrinos galileos al dirigirse a Jerusalén. En el mismo plano popular, la selección de un samaritano como personaje positivo en la parábola relatada como respuesta a la pregunta «¿Quién es mi prójimo?» (Lc 10:25–37) resulta reveladora, y de una manera velada está anticipando el reconocimiento judío (registrado mucho más tarde) de que los samaritanos a menudo eran más puntillosos en su observancia de la ley que los judíos (*b. Qidd.* 76a).

4.2. Juan. Juan 4 ofrece el relato más largo de un encuentro de Jesús con los samaritanos (la única otra referencia en este Evangelio se encuentra en Jn 8:48). Pese a su popularidad, el título «mujer de Samaria» es confuso. El incidente tiene lugar en Sicar (Jn 4:5), claramente identificado como un lugar cercano a Siquem y al monte Gerizim (cf. Jn 4:5–6 con Jn 4:20; véase Gn 48:22, LXX). El comentario entre paréntesis en Juan 4:9 sobre las relaciones entre judíos y samaritanos, que sigue a la expresión de sorpresa de la mujer al ver que Jesús le pide de beber, probablemente no sea una declaración general sino el reflejo de una normativa halájica (¿mediados del siglo I?) según la cual «las hijas de los samaritanos son menstruosas desde la cuna» (*b. Nid.* 31b), y de ahí que las vasijas que tocan sean impuras. Si esto es así, puede que el comentario refleje más el tiempo del evangelista que el del propio Jesús, y que la sorpresa de la mujer no tuviera un motivo tan concreto. La pregunta de la mujer sobre el lugar correcto de *adoración (Jn 4:20) es, como ya hemos visto, totalmente apropiada como reflejo del tema que ocupaba el centro de la identidad samaritana, y es exactamente el tipo de polémica popular fácilmente entendible que cabría esperar que alguien de su condición sacara a colación. Sin

embargo, su respuesta a la contestación de Jesús (Jn 4:25) resulta más problemática; hablar de un «mesías» probablemente habría sonado extraño para un samaritano (aunque hay que tener en cuenta la advertencia hecha en el apartado 3 sobre la diversidad en esta área concreta de la escatología). Si detrás del dicho se encuentra una tradición histórica, su expresión actual debe considerarse como una paráfrasis joánica para sus lectores básicamente judíos. Una referencia al profeta como *Moisés en el contexto de una discusión sobre el lugar y el modo adecuados de adorar habría encajado bien en este punto, tal como se desprende de la discusión anterior.

Véase también JUDAÍSMO COMÚN.

BIBLIOGRAFÍA. **E. Bickerman,** *From Ezra to the Last of the Maccabees: Foundations of Post-Biblical Judaism* (Nueva York: Shocken, 1962); **A. D. Crown,** ed., *The Samaritans* (Tubinga: Mohr Siebeck, 1989); **A. D. Crown y R. Pummer,** *A Bibliography of the Samaritans* (3ª ed.; ATLABS 51; Lanham, MD: Scarecrow Press, 2005); **F. Dexinger,** «Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example», en *Jewish and Christian Self-Definition*, 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, ed. E. P. Sanders (Filadelfia: Fortress, 1981) 88–114; ídem, «Samaritan Eschatology», en *The Samaritans*, ed. A. D. Crown (Tubinga: Mohr Siebeck, 1989) 266–92; **S. J. Isser,** *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity* (SJLA 17; Leiden: E. J. Brill, 1976); **M. Kartveit,** *The Origin of the Samaritans* (VTSup 128; Leiden: E. J. Brill, 2009); **H. G. Kippenberg,** *Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode* (RVV 30; Berlín: de Gruyter, 1971); **A. Montgomery,** *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect* (Filadelfia: J. C. Winston, 1907); **R. Pummer,** *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism* (TSAJ 92; Tubinga: Mohr Siebeck, 2002); ídem, *The Samaritans in Flavius Josephus* (TSAJ 129; Tubinga: Mohr Siebeck, 2009); **J. D. Purvis,** *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect* (HSM 2; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968); ídem, «The Samaritans and Judaism», en *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, ed. R. A. Kraft y G. W. E. Nickelsburg (BMI 2; Atlanta: Scholars Press, 1986) 81–98.

H. G. M. Williamson y M. Kartveit

SANEDRÍN

El Sanedrín era el consejo religioso, político y legal judío supremo en *Jerusalén en tiempos del NT. El término también se usaba para las cortes menores que gobernaban los asuntos de las comunidades judías en toda Palestina y la Diáspora.

1. Terminología
2. Teorías
3. Origen e historia
4. Composición
5. Poderes y funciones
6. Tiempos y procedimientos

1. Terminología.

1.1. Synedrion. En la LXX *synedrion* (*syn* [«junto»] + *hedra* [«un asiento»]) no tenía un significado fijo y servía para traducir diversas palabras hebreas: *ma* (Sal 25:4 [TM 26:4; TE 26:4]), *sôd* (Prov 11:13), *dîn* (Prov 22:10), *qāhāl* (Prov 26:26). Al final del período macabeo, *synedrion* está muy extendido en la literatura griega para referirse al consejo supremo de Jerusalén. En la Misná también se emplea el vocablo hebreo *sanhēdrîn*, una transliteración de *synedrion*, en referencia a la corte de Jerusalén (*m. Soṭah* 9:11).

En los Evangelios *synedrion* se refiere al consejo de Jerusalén (Mt 26:59; Mc 15:1; Jn 11:47; cf. Hch 5:27). En Mateo 5:22; 10:17 (// Mc 13:9) puede estar en mente cualquier órgano judicial, como el Sanedrín, un consejo judío local o un grupo de la comunidad cristiana. En Lucas 22:66 *synedrion* probablemente se refiere a la sala de reunión.

Josefo también utiliza el término para el consejo de Jerusalén (*Ant.* 14.167–180; *Vit.* 62) y para los cinco distritos y consejos creados en Palestina por Gabinio (*Ant.* 14.89–91). En otra literatura griega de la época, un «sanedrín» era a menudo un consejo de representantes de diversos grupos (e.g., Diodoro, *Bib. hist.* 16.41).

1.2. Gerousia. Traducido generalmente como «senado» o «concilio», *gerousia* era una palabra usada principalmente para referirse a los senados no democráticos griego y romano (Aristóteles, *Pol.* 2.6.15) y era un término más antiguo que *synedrion* para el consejo de Jerusalén desde finales del período persa y comienzos del período helenístico (Josefo, *Ant.* 12.138; y especialmente los apócrifos: Jdt 4:8; 2 Mac 11:27). En el NT el término solamente se utiliza en Hechos 5:21, muy probablemente

por el impacto narrativo, como equivalente de *synedrion*: el sumo *sacerdote «convocó al concilio [*synedrion*] y a todos los ancianos [*gerousia*] de los hijos de Israel» (cf. Dionisio de Halicarnaso, *Ant. rom.* 2.13.3; *CIG* 2.3417).

1.3. Presbyterion. En Lucas 22:66 *presbyterion* («consejo de ancianos») probablemente no sea el grupo de *ancianos (Hch 22:5; 1 Tim 4:14), uno de los componentes del Sanedrín, sino más bien el consejo supremo de Jerusalén o Sanedrín, que Lucas especifica que estaba compuesto por los principales sacerdotes y los escribas.

1.4. Boulē. Josefo a menudo utiliza *boulē* («consejo») para referirse al senado en Roma (*Bell.* 1.284; 13.164), consejos ciudadanos romanos locales (*Ant.* 14.230), consejos ciudadanos judíos locales (*Vit.* 64), el Sanedrín de Jerusalén (*Bell.* 5.532) y su lugar de reunión (*bouleutērion* [*Bell.* 5.144]). Sin embargo, los autores del NT solamente utilizan la palabra para hablar de «plan» o «propósito» (cf. Lc 7:30; 23:51; Hch 2:43; 1 Cor 4:5).

2. Teorías.

Según las referencias en la literatura griega (apócrifos, NT, Josefo), había un solo cuerpo en Jerusalén. Sin embargo, la Misná dice que había dos cortes importantes en Jerusalén: «El Sanedrín mayor compuesto por setenta y uno [jueces] y el [Sanedrín] menor, compuesto por veintitrés» (*m. Sanh.* 1:6). Las fuentes contradictorias y la multitud de términos han dado lugar a una serie de teorías sobre el Sanedrín. D. Goodblatt propuso que, a falta de una marca más clara en la historia, el Sanedrín era un mito de los académicos basado en maestros tannaíticos que retrotraían sus puntos de vista al pasado (véase Grabbe). A. Büchler propuso que antes del 70 A. D. existía un órgano político (*boulē*), un colegio compuesto principalmente por sacerdotes (*synedrion*) y el Gran Sanedrín, que supervisaba la vida religiosa judía. M. Wolff sostuvo que el sumo sacerdote presidía un Pequeño Sanedrín, y que también habían un Gran Sanedrín (*gerousia*) de *escribas que condenó a Jesús. La teoría de S. B. Hoenig era que hubo tres sanedrines: uno político, uno sacerdotal y otro compuesto por escribas, que era el Gran Sanedrín. Sin embargo, se hace difícil determinar hasta qué punto la Misná ha conservado tradiciones fiables sobre el Sanedrín, ya que actualmente se suele convenir en que refleja la situación que existía en Jamnia, que era

totalmente distinta, y no la de Jerusalén antes del 70 A. D. Por otro lado, las fuentes griegas son más contemporáneas a la época de Jesús y, por tanto, hay que preferirlas a la hora de reconstruir la historia del Sanedrín antes del año 70.

3. Origen e historia.

Los rabinos de Jamnia legitimaron su órgano de gobierno remontando su origen a *Moisés y sus setenta ancianos (Nm 11:16; *m. Sanh.* 1:6). Sin embargo, aparte de una corte legal suprema en Jerusalén (Dt 17:8–13; 19:15–21) y la ocasional mención de «ancianos» (Ex 3:16; Dt 5:23), no hay ningún indicio de la existencia de una institución como el Sanedrín en este período.

La verdadera semilla del Sanedrín de Jerusalén en tiempos de Jesús se plantó en la época de Esdras y Nehemías. El sumo sacerdote Josué y Zorobabel, el gobernador davídico de Jerusalén, gobernaban la comunidad conjuntamente (Hag 1:1; Zac 4:14). La comunidad estaba encabezada por la nobleza sacerdotal, que formaba un consejo aristocrático (Neh 2:16; 5:7) que representaba al pueblo en las negociaciones con el gobernador provincial persa Tatnai para la reconstrucción del *templo (Esd 5:5, 9; 6:7–8, 14). Después de Zorobabel, el último heredero davídico entronizado (1 Cr 3:19–24), el sumo sacerdote emergió como cabeza de la *gerousia* y del estado judío (Zac 6:11; 1 Mac 12:6).

A pesar de las dificultades en su relato, sabemos por Hecateo de Abdera, contemporáneo de Alejandro Magno, que el consejo estaba dominado por los sacerdotes: «Él [Moisés] escogió a los hombres más refinados y con mayor capacidad para que dirigieran a toda la nación, y los nombró sacerdotes (…). A estos mismos hombres los designó como jueces en todas las disputas importantes, y les confió la tutela de las leyes y las costumbres. Por esta razón, los judíos nunca han tenido un rey, y la autoridad sobre el pueblo reside regularmente en aquel sacerdote que es considerado superior por sus colegas en sabiduría y virtud. Ellos llaman a este hombre el sumo sacerdote» (de Diodoro, *Bib. hist.* 40.3.4–5).

Bajo la relativa libertad proporcionada por los reyes helenísticos, la influencia de la corte de Jerusalén aumentó. El rey seléucida Antíoco III (223–187 a. C.) dijo que era su voluntad que la nación judía «viva de

acuerdo con sus leyes paternas; que el senado [*gerousia*], los sacerdotes, los escribas del Templo y los cantores sagrados sean exceptuados de los impuestos que les tocara por cabeza, del impuesto de la corona y de otros tributos» (Josefo, *Ant.* 12.142).

Desde el comienzo de la Revuelta macabea (167 a. C.) el poder del sumo sacerdote se incrementó (1 Mac 12:6), y cuando Simón fue instalado como sumo sacerdote, jefe militar y etnarca (140 a. C.), el poder del Sanedrín se vio reducido (1 Mac 14:24–49). Con el reinado de la reina Alejandra (76–67 a. C.), el poder del Sanedrín aumentó, y la dominación de los sacerdotes y la nobleza cambió por la de los *fariseos. Alejandra «entregó todo el poder a los fariseos. Ordenó que la multitud los obedeciera. Restituyó las antiguas costumbres de los fariseos que habían sido abolidas por su suegro Hircano» (Josefo, *Ant.* 13.408).

Gabinio, gobernador romano de Siria (57–55 a. C.), dividió la nación en cinco distritos con consejos (*synedria*) en Jerusalén, Gadara, Amato, Jericó y Séforis (Josefo, *Ant.* 14.91). En el 47 a. C. César anuló este arreglo de manera que el sumo sacerdote y el consejo de Jerusalén fueran responsables de los asuntos de toda la nación, si bien estos consejos locales sobrevivieron (Josefo, *Ant.* 14.192–195). El Sanedrín llegó a estar tan sumamente confiado en su autoridad que el sumo sacerdote y etnarca Hircano II (63–40 a. C.) convocó a *Herodes para que fuera juzgado por sentencias a pena de muerte que había aprobado sin la autoridad del Sanedrín (Josefo, *Bell.* 1.204–215). Cuando Herodes tomó Jerusalén en el 37 a. C., se vengó matando a todos los miembros del Sanedrín (Josefo, *Ant.* 14.174). Sin embargo, según Josefo, solo fueron asesinados cuarenta y cinco dirigentes (*Ant.* 15.6). En cualquier caso, el Sanedrín continuó funcionando (Josefo, *Ant.* 15.173).

Bajo los procuradores romanos (6–41 A. D.) el poder del Sanedrín aumento nuevamente (Josefo, *Ant.* 20.200, 251). Así pues, en el NT se representa al Sanedrín como corte suprema de justicia (Mc 14:55).

Después de la destrucción de Jerusalén y el templo en el año 70, el Sanedrín volvió a crearse en Jamnia (Yabne en el AT [2 Cr 26:6]), al noroeste de Judea (*m. Roš. Haš.* 4:1–2), antes de trasladarse a Usha, Galilea, en el siglo II (*b. Roš. Haš.* 31a-b; *t. Roš. Haš.* 2:11).

4. Composición.

La Misná probablemente esté en lo cierto al decir que antes del año 70

A. D. el Sanedrín de Jerusalén tenía setenta y un miembros (*m. Sanh.* 1:6; cf. Nm 11:16; Josefo, *Bell.* 2.482; *Arist* 46–50).

Después del exilio el consejo de Jerusalén estaba compuesto por levitas, sacerdotes y cabezas de familia (2 Cr 19:5–11). En el período macabeo el Sanedrín consistía en la aristocracia laica y sacerdotes que simpatizaban con los saduceos (1 Mac 7:33; 11:23; 14:28). En la época de la reina Alejandra los escribas fariseos pertenecían a la asamblea (cf. Josefo, *Ant.* 13.408–409).

Tanto el NT como Josefo coinciden en que en el siglo I A. D. los principales sacerdotes (*archiereis*) eran figuras destacadas en el Sanedrín (Mt 27:41; Mc 14:53; Josefo, *Bell.* 2.301, 315–342). Estos probablemente habían sido sumos sacerdotes en el pasado, eran miembros de la aristocracia sacerdotal de entre la cual se escogía al sumo sacerdote y pertenecían al partido de los *saduceos (Hch 4:1; 5:17; Josefo, *Ant.* 20.199), quienes, junto con los fariseos (Hch 5:34; 23:6; Josefo, *Vit.* 191, 197; *Bell.* 2.411), también formaban parte del Sanedrín. En el período persa todos los miembros del Sanedrín (*gerousia*) eran llamados «ancianos» (*presbyteroi* [1 Mac 14:20; 2 Mac 4:44]). En tiempos del NT el término «ancianos» se utilizaba para un grupo compuesto por sacerdotes y miembros laicos de la nobleza (Mt 26:3; 27:1; 28:11–12) dentro del Sanedrín. Observando los sinónimos de estos ancianos aprendemos que son hombres destacados del pueblo (Lc 19:47; Josefo, *Vit.* 194), los hombres destacados de Jerusalén y los poderosos y dignatarios (Josefo, *Bell.* 2.316, 410; *Vit.* 9).

Puede que hubiera un grupo con los diez miembros más destacados del Sanedrín, ya que Josefo dice que, junto con Ismael el sumo sacerdote y Helcías el tesorero, diez hombres destacados fueron enviados en una delegación a Nerón (*Ant.* 20.194), y algunas ciudades griegas de este período contaban con un comité de diez hombres destacados (Livio, *Hist.* 29.15.5; 45.29.1).

El sumo sacerdote siempre presidía el Sanedrín (1 Mac 14:44; Mt 26:57; Hch 5:17; 24:1; Josefo, *Apion.* 2.194; *Ant.* 20.200, 251). Desde tiempos de Herodes el Grande el sumo sacerdote a menudo eran nombrado de forma arbitraria y basada en consideraciones políticas. Por lo demás, el cargo era hereditario (Nm 3:32; 25:11–13; 35:25, 28; Neh 12:10–11), y el Talmud palestino dice que el sumo sacerdote no sería elegido sumo sacerdote si primeramente no hubiera sido capitán del

templo (*y. Yoma* 3:8; 41a. 5; cf. Josefo, *Bell.* 2.409).

Segundo tras el sumo sacerdote estaba el capitán del templo (heb. *sāgān* o *segen*; aram. *sĕgan*; gr. *stratēgos*) (Josefo, *Ant.* 20.131; Lc 22:4, 52; Hch 4:1, 24, 26; *m. Yoma* 3:1). Josefo también menciona un secretario del Sanedrín (*Bell.* 5.532).

Sabemos poco sobre cómo se nombraba a las personas miembros del Sanedrín, si bien es posible que se incorporaran (*m. Sanh.* 4:4) de entre aquellos que eran de legítima ascendencia israelita (*m. Qidd.* 4:5). El ingreso en sí se realizaba mediante la imposición de manos (*m. Sanh.* 4:4, cf. Nm 27:18–23; Dt 34:9).

5. Poderes y funciones.

Al menos en teoría, la esfera de la autoridad del Sanedrín de Jerusalén se extendía a los asuntos espirituales, políticos y legales de todos los judíos (*m. Taʿan.* 3:6). Así, la Misná dice que cuando los miembros de una corte local no se ponían de acuerdo sobre un punto de la ley, el asunto se remitía a la corte de Jerusalén que se sentaba a la puerta del Monte del Templo. Si la disputa no podía resolverse, pasaba a la corte que se sentaba en la puerta del atrio del templo. Si aún así no se alcanzaba una resolución, el Sanedrín escuchaba la disputa. A partir de entonces, bajo pena de muerte, los jueces locales debían acatar la decisión (*m. Sanh.* 11:2; cf. Josefo, *Ant.* 4.214–218; *Bell.* 2.570–571). Sin embargo, el ámbito de la autoridad y la zona geográfica sobre la que el Sanedrín de Jerusalén ejercía su jurisdicción varió mucho con el tiempo, en función de la libertad relativa de que gozaban los judíos en relación con la sucesión de opresores extranjeros.

En la época de los gobernantes asmoneos toda Palestina era una sola unidad política sobre la que el Sanedrín ejercía la supervisión. Cuando Gabinio dividió el territorio judío en cinco zonas, es posible que la autoridad del Sanedrín de Jerusalén abarcara solamente un tercio de Judea (Josefo, *Ant.* 14.91; *Bell.* 1.170). Desde la muerte de Herodes el Grande, Galilea y Perea fueron regiones administrativas independientes, de manera que la jurisdicción civil del Sanedrín de Jerusalén no se extendía más allá de Judea. Por lo tanto, mientras Jesús permanecía en Galilea, el Sanedrín no tenía autoridad judicial sobre él. Aun así, Lucas dice que el Sanedrín autorizó a Pablo a arrestar cristianos en Damasco (Hch 9:1–2; 22:5). Después Josefo afirma que en el período de paz tras

las primeras etapas de la Guerra judía en el 60 A. D., los magistrados y los miembros del Sanedrín se dispersaron desde Jerusalén y recaudaron los impuestos romanos de toda Judea (*Bell.* 2.405).

En el año 6 A. D. Augusto nombró un procurador para Judea «con plenos poderes, entre ellos la aplicación de la pena de muerte» (Josefo, *Bell.* 2.117). Que el Sanedrín ya no podía ordenar y ejecutar una sentencia capital queda reflejado en Juan 18:31 y en la literatura rabínica (*y. Sanh.* 18a; 24b; *b. Sanh.* 41a; *b. 'Abod. Zar.* 8b). Por otro lado, Josefo (*Bell.* 5.193–194) indica que el segundo atrio del templo estaba rodeado por una balaustrada de piedra en la que cada cierta distancia había losas que advertían en griego y en latín: «Ningún extranjero debe entrar en el patio delantero y la balaustrada alrededor del santuario. El que sea detenido no tendrá a nadie a quien culpar, salvo a sí mismo, de su posterior muerte» (*CII* 1400 no. 85). Este podría ser un caso especial concedido a los judíos. De cualquier manera, es más probable que fuera una advertencia para evitar ser linchado (cf. Hch 6:8–8:2; Jn 10:31).

Además, Josefo dice que el Sanedrín condenó a Santiago, el hermano de Jesús, a ser lapidado. En este caso el procurador, Porcio Festo, había fallecido, y Anán aprovechó la oportunidad para convocar al Sanedrín antes de que Albino, el nuevo procurador, hubiera llegado (*Ant.* 20.197–203). La Misná narra asimismo la quema de la hija de un sacerdote condenada por adulterio (*m. Sanh.* 7:2). Aquellos que sostienen que el Sanedrín no tenía el poder de ejecutar bajo los procuradores romanos sugieren que esto se llevó a cabo durante el breve reinado de Agripa I (41–44 A. D.), cuando los judíos tenían su propio estado independiente. Tanto si el Sanedrín era capaz de administrar la pena capital como si no, los romanos se reservaron el derecho a intervenir cuando se sospechaba que se había cometido un crimen político (Hch 22:30; 23:15, 20, 28).

6. Tiempos y procedimientos.

El Sanedrín probablemente se reunían en la parte occidental del Monte del Templo (Josefo, *Bell.* 5.144; 6.354) en el «Salón de Piedra Tallada» (*lišk*at *hagāzît*), indicando que estaba junto al gimnasio o Xystus (*gāzît* = *xystos* [1 Cr 22:2; Am 5:11]).

La reunión de noche en Marcos 14:53 (// Mt 26:57; Lc 22:54) probablemente debió de considerarse una reunión preliminar en el

palacio del sumo sacerdote, ya que los juicios solamente podían celebrarse de día (cf. Mc 15:1; *m. Sanh.* 4:1).

No queda ningún registro de las actas del Sanedrín de Jerusalén. Sin embargo, la Misná ofrece detalles del procedimiento judicial del Sanedrín menor formado por veintitrés personas, que tal vez refleje el procedimiento del Sanedrín de Jerusalén antes del 70 A. D. Los miembros se sentaban en un semicírculo, de manera que pudiesen verse los unos a los otros. Delante de ellos había dos escribas, uno que anotaba lo que se decía a favor de acusado y el otro que apuntaba lo que se decía en su contra. Ante ellos se sentaban tres filas de estudiantes que podían participar en juicios que no se ocuparan de penas capitales (*m. Sanh.* 4:1–4).

Los juicios por ofensas no capitales comenzaban con cualquiera de los alegatos, pero los juicios por ofensas capitales debían comenzar con los argumentos a favor de la absolución. Una mayoría de uno era suficiente en los juicios por delitos no capitales para absolver al acusado de una ofensa capital. Una mayoría de dos era requerida para dar un veredicto de culpabilidad en un caso de ofensa capital. Los veredictos podían revertirse, pero no pasar de una absolución a una condena en un juicio por un delito capital. Los participantes en el caso podían hablar a favor y en contra del acusado en juicios por ofensas no capitales. En los juicios por ofensas capitales un orador que interviniera a favor de la condena del acusado solamente podía cambiar y argumentar a favor del acusado, no a la inversa. En los juicios por delitos no capitales el juicio de día podía continuar y alcanzarse un veredicto esa misma noche. En casos de delito capital el veredicto de absolución se podía alcanzar esa noche, pero un veredicto condenatorio debía aguardar hasta el día siguiente (*m. Sanh.* 4:1). De esta manera, los miembros del Sanedrín podían salir en parejas para comer un poco (no se permitía tomar vino) y tratar el asunto toda la noche antes de reunirse temprano en el tribunal a la mañana siguiente (*m. Sanh.* 5:5). Por lo tanto, no se debían celebrar juicios el día antes del *sábado o de una festividad (*m. Sanh.* 4:1). En los caso de pena capital, la votación comenzaba poniéndose en pie los miembros más jóvenes y entregando cada uno su veredicto (*m. Sanh.* 5:5).

Véase también FARISEOS; SACERDOTES Y SACERDOCIO; SADUCEOS; ESCRIBAS; JUICIO DE JESÚS.

BIBLIOGRAFÍA. **G. Alon,** *The Jews in Their Land in the Talmudic Age, 70–640 C.E.*, trad. y ed. G. Levi (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); **E. Bammel,** ed., *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C. F. D. Moule* (Londres: SCM, 1970); **J. Blinzler,** *The Trial of Jesus: The Jewish and Roman Proceedings Against Jesus Christ Described and Assessed from the Oldest Accounts*, trad. I. McHugh y F. McHugh (Cork: Mercier, 1959); **D. R. Catchpole,** *The Trial of Jesus: A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day* (StPB 18; Leiden; E. J. Brill, 1971); **H. Danby,** «The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels», *JTS* 21 (1919–1920) 51–76; **L. L. Grabbe,** «Sanhedrin, Sanhedriyyot, or Mere Invention?» *JSJ* 39 (2008) 1–19; **S. B. Hoenig,** *The Great Sanhedrin: A Study of the Origin, Development, Composition, and Functions of the Bet Din ha-Gadol during the Second Jewish Commonwealth* (Filadelfia: Dropsie College, 1953); **H. C. Kee,** «Central Authority in Second-Temple Judaism and Subsequently: From Synedrion to Sanhedrin», *ARJ* 2 (1999) 51–63; **E. Lohse,** «συνήδριον», *TDNT* 7:860–71; **H. Mantel,** *Studies in the History of the Sanhedrin* (HSS 17; Cambridge, MA: Harvard University, 1961); **E. Schürer,** *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, rev. y ed. G. Vermes y F. Millar (3 vols.; Edimburgo: T & T Clark, 1973–1979) 2:199–226 - existe edición castellana: Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (2 vols.; Madrid: Cristiandad, 1985); **A. N. Sherwin-White,** *Roman Law and Roman Society in the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1963); **P. Winter,** *On the Trial of Jesus*, rev. y ed. T. A Burkill y G. Vermes (2ª ed.; SJ 1; Berlín: de Gruyter, 1974).

G. H. Twelftree

SANIDAD

La curación de la enfermedad en el mundo grecorromano podía adoptar diversas formas, desde la cirugía a los remedios caseros. Si bien hubo avances significativos en la atención sanitaria en los siglos previos e inmediatamente posteriores al período del NT, muchos no podían viajar a los centros de curación o permitirse el cuidado de los médicos. Los intentos modernos por explicar la relevancia de la sanidad en el ministerio de Jesús y el elemento milagroso en los relatos de curaciones de los Evangelios canónicos recurren a explicaciones literarias, médicas

y sociológicas. Los evangelistas, sin embargo, simplemente asumen la naturaleza *milagrosa de las curaciones de Jesús, pero hacen más énfasis en su significado teológico como señal de la irrupción del *reino de Dios que en la enfermedad y la curación en sí.

1. La sanidad en el mundo antiguo
2. Ministerio de sanidades de Jesús
3. Énfasis distintivos de los evangelistas
4. Conclusión

1. La sanidad en el mundo antiguo.

1.1. Grecorromana. Durante el período grecorromano la práctica de la medicina antigua experimentó un importante desarrollo. El personaje más destacado fue Hipócrates, cuya influencia continuó en los siglos I y II de la era cristiana a través de médicos como Celso y Galeno. A juzgar por los extensos escritos de estos y otros médicos, la sanidad en algunas escuelas comenzó a separarse de la filosofía y se colocó sobre una base más empírica, cuyo centro más importante fue Alejandría (Avalos, 56). Celso, por ejemplo, se ocupa ampliamente de desórdenes internos y externos, del uso de medicamentos y remedios a base de hierbas, e incluso de la cirugía. Existían procedimientos quirúrgicos antiguos para la reducción de fracturas, el tratamiento de la columna vertebral y otras dislocaciones, la cauterización de las hemorroides y la eliminación de cálculos en la vejiga (Howard, 14–19). Galeno hizo importantes contribuciones a los estudios anatómicos y el método quirúrgico.

Junto a estos profesionales de la medicina, cuyos servicios, salvo en casos extremos, resultaban demasiado caros para la mayoría (cf. Mc 5:26), estaban los numerosos centros de curación, con sus templos y rituales en honor a las diversas deidades curativas de renombre, repartidos por todo el Imperio Romano, siendo el más importante el culto de Asclepio. Los visitantes de estos centros encontraban relatos de curaciones inscritos en placas de piedra, entre los que se hallaba esta afirmación: «Debido a que la ayuda de los médicos humanos había fracasado, los enfermos vinieron al dios para quien lo imposible es posible» (citado en Seybold y Mueller, 101). El culto a Isis también estaba generalizado y ocupaba un lugar destacado en centros importantes del cristianismo primitivo, como Éfeso, Filipos, Corinto y Roma (Avalos, 53). Al mismo tiempo, existen pruebas de que la pericia

médica fue desplazando a la confianza en curaciones milagrosas en algunos lugares (Kee, 86).

1.2. Judaísmo del Segundo Templo. El Antiguo Testamento describe la salud de manera integral en el sentido de total bienestar (Hasel). La declaración bíblica más importante respecto a la sanidad se encuentra en Éxodo 15:26: «Yo soy Jehová tu sanador» (véase también 2 Re 20:5; Sal 103:3; 147:3). Los intermediarios humanos pueden transmitir el poder sanador de Dios, pero nunca son llamados «curanderos» (*rōp'îm*). De hecho, dado que Yahvé era *el* sanador de Israel, el acto de viajar a los centros paganos de curación sería, para muchos judíos al menos, una negación de la fe. Sin embargo, hay indicios de que en ciertos períodos de la historia de Israel se buscaron otras vías de curación, incluyendo médicos, remedios, la automedicación, el cuidado por parte de la familia e incluso los templos paganos. Algunos judíos admiraban a los médicos por su habilidad en el diagnóstico de enfermedades y su conocimiento de los medicamentos que podían aliviar el dolor y curar la enfermedad (Eclo 38:1–8; cf. *b. B. Qam.* 85a). Se empleaban diversos medicamentos para la curación, siendo el aceite particularmente habitual (por ejemplo, Lc 10:34; cf. Is 1:6; Filón, *De Somn.* 2.58; Josefo, *Ant.* 17.172) (véase Bowie).

El templo de *Jerusalén era conocido como centro de expiación, pero no de curación. Los *sacerdotes no intentaban curar enfermedades, sino que más bien confirmaban la aptitud de un adorador para acercarse al templo, emitiendo juicios sobre asuntos de pureza y evaluando cualquier condición que pudiera provocar que una persona fuera ceremonialmente impura (Hogan, 24). En el período del Segundo Templo, la rigurosidad de las normas de pureza se extendió más allá de las leyes levíticas, impidiendo que personas con una serie de dolencias físicas se acercaran al templo. Los sectarios de Qumrán, debido a preocupaciones teológicas y factores socioeconómicos, así como a su ubicación en el áspero desierto, eran generalmente más rigurosos que sus homólogos sacerdotales en *Jerusalén. Sin embargo, a pesar de algunos textos que se refieren al tratamiento o la prevención de enfermedades (por ejemplo, 1QapGn aram. XX, 14–29; 4Q242; 4Q444; 11Q11), no hay ninguna evidencia de que Qumrán se convirtiera en un centro de curación. El estanque de Betesda, situado cerca del templo en Jerusalén, supuestamente ofrecía posibilidades de curación (Jn 5:2–7), pero las

condiciones de hacinamiento que existían allí y en otros centros de curación a menudo impedían que los más necesitados de sanidad pudieran obtenerla.

La esperanza de vida del israelita medio tal vez no era muy superior a los cuarenta años, y los campesinos padecían de enfermedades de los ojos y la piel, extremidades dañadas o amputadas y toda una serie de males. Los que no podían pagar la atención sanitaria disponible a través de los médicos o centros de curación dependían de la oración, los curanderos, los «hombres santos» o diversos remedios «milagrosos». Muchos recurrían probablemente a una combinación de estas opciones. Se decía que el rabino Hanina ben Dosa (finales del siglo I A. D.) podía sanar mediante la oración, y que la fluidez de la misma indicaba si el solicitante había sido sanado (*b. Ber.* 34b). Además de estos sanadores existía una extensa red de apoyo de familiares y otras personas dentro de la sociedad que contribuía al proceso de curación. Esto normalmente incluía exhortaciones a orar y a buscar ayuda en la comunidad en general (de un curandero o en la *sinagoga) y a veces a interceder ante un curandero en nombre del familiar enfermo (Pilch, 26, 66–67). Puesto que muchos judíos consideraban los problemas de salud como un castigo de Dios (e.g., Jn 9:1–2), las curas a menudo incluían elementos religiosos. Por lo tanto, la curación era la indicación externa del *perdón (Sal 103:3; cf. 4Q242; nótese *b. Ned.* 41a: «Un hombre enfermo no se recupera de su enfermedad hasta que todos sus pecados son perdonados»).

2. Ministerio de sanidades de Jesús.

Las sanidades ocupan un papel importante en la proclamación de Jesús del reino, con referencias que están presentes en todos los estratos de la tradición y los dichos (Blackburn). Las historias de sanidades, que han sido rigurosamente analizadas tanto en lo que se refiere a su forma (Bultmann) como a su narrativa (Funk), se dividen en tres categorías: la curación de enfermedades, la expulsión de espíritus o demonios y las resurrecciones de muertos (Blomberg). Desde nuestro punto de vista se hace difícil evaluar esas historias. Los estudios literarios han tendido a entender los milagros en términos del significado que transmiten y no tanto como eventos significativos en sí mismos. Sin embargo, los cuatro Evangelios los presentan como informes históricos, no simplemente

como ilustrativos de alguna verdad teológica o espiritual. Los análisis médicos encuentran ciertas similitudes entre algunos de los males y trastornos mentales o psicosomáticos, pero los Evangelios muestran poco interés en el método terapéutico. Los estudios sociológicos evitan tales juicios éticos y hacen hincapié en la sanidad frente a la cura, es decir, en el papel eficaz de los milagros en cuanto a las estructuras sociales y políticas. Más concretamente, estas historias ilustran el papel de la *fe y la restauración del receptor de la curación a la adoración de Dios.

Sin embargo, los relatos de milagros, en su nivel más básico, presentan la actuación de Dios en la historia de una manera que la ciencia moderna, la filosofía y la razón encuentra inverosímil, aunque los informes de testigos contemporáneos de exorcismos y curaciones igualmente milagrosas resultan «sorprendentemente habituales» (Keener 2011, 2:761). Por el contrario, los oponentes de Jesús no se mostraron escépticos ante los milagros en sí, sino al hecho de que Dios fuera la fuente de los mismos, considerando a Jesús como un ser demoníaco que engañaba a Israel con el uso de curas mágicas. Con independencia de lo que uno piense acerca de las historias de sanidades, Jesús realizó curaciones que fueron admitidas como milagrosas incluso por espectadores aparentemente escépticos, tanto judíos como paganos (Evans, 12–14; Keener 2011, 1:22). Más concretamente, la importancia de los milagros, entonces y ahora, puede que resida más en su papel como una llamada a la fe, ya que siguen estando fuera del ámbito de la prueba.

Se describen una serie de dolencias que van desde miembros incapacitados o ceguera hasta la posesión demoníaca, pero siempre se atribuye la curación al poder de Dios que actúa en Jesús y a través de los discípulos más que a una pericia médica o remedio concretos. Aunque el recuento de la cantidad exacta de milagros de sanidades realizados por Jesús varía dependiendo de qué historias se consideren auténticas y cuáles parecen reflejar el mismo evento en otro marco, el resumen de los relatos de sanidades que aparece en la tabla 1 sirve como punto de referencia. En todos los casos, salvo tres, se especifica el medio empleado para sanar: el tacto o una palabra de Jesús (veintiuna de las veintiocho veces); en ocasiones en combinación con estos otros: el uso de saliva como una extensión de su persona (tres de veintiocho) y el toque del borde del manto de Jesús (una vez). Los resúmenes mencionan a Jesús

sanando grupos de personas, pero ofrecen muy pocos detalles adicionales (por ejemplo, Mt 8:16–17; Mc 1:32–34, 39; 3:11; Lc 4:40–41). A diferencia de los relatos de sanidades descubiertos en los santuarios de culto en los que habitualmente se producían milagros, los Evangelios presentan los milagros de Jesús como sorprendentes e improbables, superando lo que estaba disponible a través de cualquier santuario, santón o doctor (Theissen, 284, 301). Las curaciones realizadas por Jesús se distinguían de las de otros sanadores, ya fueran judíos (Honi el dibujante de círculos, Hanina ben Dosa) o gentiles (Apolonio de Tiana) en por lo menos tres aspectos: (1) servían para tipificar su ministerio; (2) incluían la fe como un elemento fundamental; (3) hacían llegar el poder salvador de Dios sin intermediarios (Green, 758).

Las palabras dominantes que se emplean para referirse a las sanidades en los Evangelios, *therapeuō* (36×) y *iaomai* (19×) afirman, como mínimo, la realidad percibida de la curación física y su papel central en el ministerio de Jesús. También es habitual (*dia*) *sōzō* (18× en el sentido de «restaurado»), lo que sugiere que las sanidades llevadas a cabo por Jesús comprendían el bienestar total (tanto espiritual como físico). También está implícita, aunque no siempre se haga explícita, la reintegración del individuo al seno de su familia, así como al de la sociedad en general, y la restauración a la comunidad de fe. Las promesas de Jesús en Lucas 7:50 y Lucas 17:19, aunque idénticas en el griego (*hē pistis sou sesōken se*), tienden a traducirse de manera diferente debido precisamente a este solapamiento (Gaiser).

Nota: Las barras sencillas y dobles se utilizan para conectar la descripción que aparece en la segunda columna o el medio que figura en la cuarta columna con las correspondientes referencias en la tercera columna. Por ejemplo, la curación del ciego cerca de Jericó se produce mediante el tacto en Mateo y con una palabra en los otros sinópticos.

Otro ejemplo de este énfasis en el bienestar total es la curación del paralítico que fue llevado a Jesús en una camilla. Asegurar el perdón del hombre se convierte en el prerrequisito implícito para la curación completa (Mc 2:1–12 par.). Jesús mismo, cuando se le echó en cara que tenía contacto con publicanos y pecadores, parece haber establecido un vínculo bastante explícito entre la curación y la salvación: «Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. No he venido a llamar a

justos, sino a pecadores» (Mc 2:17). En otras palabras, las curaciones de Jesús parecen haber abarcado más que la restauración física; también incluían un retorno a la plenitud dentro de Israel y una señal de la redención que ofrecía su proclamación del reino.

Tabla 1. Los milagros de sanidades, exorcismos y resurrecciones de Jesús

Categoría	**Descripción**	**Referencia(s)**	**Medio**
Ceguera			
1.	en Betsaida	Mc 8:22–26	PS saliva, tacto 1
2.	cerca de Jericó	Mt 20:29–34 // Mc 10:46–52 / Lucas 18:35–43	tacto // palabra
3.	un hombre ciego de nacimiento	Jn 9:1–41	barro con saliva, palabra, agua
4.	dos ciegos	Mt 9:27–31	tacto, palabra
Lepra			
1.	un hombre lleno de lepra	Mt 8:1–4 / Mc 1:40–45 / Lc 5:12–16	tacto, palabra
2.	diez leprosos	Lc 17:11–19	palabra
Enfermedades varias			
1.	paralítico	Mt 9:1–8 / Mc 2:1–12 / Lc 5:17–26	palabra
2.	paralítico	Jn 5:1–9	palabra
3.	un hombre con la mano seca	Mt 12:9–14 / Mc 3:1–6 / Lucas 6:6–11	palabra
4.	mujer	Lc 13:10–17	palabra, tacto

	encorvada		
5.	esclavo enfermo de un centurión	Mt 8:5–13 / Lc 7:1–10	palabra (a distancia) / sin especificar
6.	hijo gravemente enfermo	Jn 4:46–54	palabra (a distancia)
7.	suegra con fiebre	Mt 8:14–15 / Mc 1:29–31 // Lc 4:38–39	tacto // palabra
8.	mujer con flujo de sangre	Mt 9:20–22 / Mc 5:25–34 / Lucas 8:43–48	toque del borde de la túnica
9.	Sordo y mudo	Mc 7:31–37	tacto, saliva, palabra
10.	un hombre con hidropesía (edema)	Lc 14:1–6	tacto
11.	El hombre con la oreja cortada	Lc 22:50–51	tacto
Posesión demoníaca			
1.	en la sinagoga de Capernaum	Mc 1:23–28 / Lucas 4:33–37	palabra
2.	Después del día de reposo (resumen)	Mt 8:16–17 / Mc 1:32–34 / Lucas 4:40–41	palabra / sin especificar / tacto
3.	cerca de Gerasa	Mt 8:28–34 / Marcos 5:1–20 / Lc 8:26–39	palabra

4.	muchacho epiléptico	Mt 17:14–21 / Mc 9:14–29 / Lucas 9:37–43a	palabra
5.	hombre mudo	Mt 9:32–34	sin especificar
6.	Mudo // y ciego	Lc 11:14–16 // Mt 12:22–23	sin especificar
7.	María Magdalena	Mc 16:9 / Lc 8:2	sin especificar
8.	mujer sirofenicia	Mt 15:21–28 / Marcos 7:24–30	palabra (a distancia)
Resurrección de muertos			
1.	La hija de Jairo	Mc 5:21–24, 35–43 / Lc 8:40–42, 49–56 // Mt 9:18–19, 23–26	tacto, palabra // tacto
2.	El hijo de la viuda de Naín	Lc 7:11–17	
3.	Lázaro	Jn 11:1–44	[oración] / palabra

Igualmente significativo en este sentido es la curación específicamente de aquellos cuya pureza y aptitud para acercarse a Dios en adoración en el templo eran consideradas dudosos en virtud de sus dolencias físicas (Wahlen, 83–84n75). La conexión entre el perdón y la curación y la necesidad de ambos para poder experimentar la sanidad completa ya se sugiere en el Antiguo Testamento (por ejemplo, Sal 103:3; 143:2–3). Así que si toda curación se atribuye a Dios, de ahí a interrelacionar el pecado con la enfermedad, por una parte (e. g., 1QapGn aram. XX, 28–29; CD-A VIII, 4), y la salud con un estilo de vida justo, por el otro (e. g., 1QS IV, 6; 4Q257 V, 4; 4Q504 1–2 II, 14), tal como ya hicieran algunos de los contemporáneos de Jesús, no media más que un pequeño paso. Por lo tanto, la curación podía ser considerada como la pasarela para acceder a Dios. Relacionado con esto están las frecuentes referencias a

curaciones de Jesús en *sábado, lo que convierte a estas sanidades realizadas en sábado en algo particularmente significativo, ya que suponen una inversión de la lógica convencional (véase Lc 13:14–16). En lugar de exigir el bienestar para acercarse a lo sagrado, Jesús parece haber sanado intencionadamente en el día santo del sábado como una señal de la redención disponible a través de su proclamación reino. Y, aunque también sanó otros días de la semana, probablemente no sea casual que encontremos a Jesús sanando enfermedades crónica más que agudas en ese día, a pesar de la probabilidad de que dicha actividad se hubiera considerado como inadmisible en sábado (Doering, 227–29, 253). Sobre la base de Isaías 58:13, se podía prohibir incluso hablar sobre el trabajo (CD-A X, 19; cf. *b. Sābb.* 113b) e interpretarse que la oración por los enfermos suponía una violación de la santidad del sábado (cf. *t. Sābb*. 16:22). Puede que no se cuestionara el hecho de salvar una vida en sábado (*m. Sābb*. 18:3; 19:2; *t. Sābb.* 19:11–17; *m. Yoma* 8:6), pero ninguna de las enfermedades que Jesús trata en el día de reposo parecen ser potencialmente mortales. Sin embargo, Jesús defiende esta curaciones como una extensión del principio haláquico que permite salvar vidas en el día de reposo (Mc 3:4 par.; expresado más tarde en *t. Sābb*. 15:17; *m. Yoma* 8:6–7; cf. Josefo, *Bell.* 12.277). A la mujer sanada de un flujo constante de sangre, Jesús no solo le aseguró la curación física, sino que también se dirigió a ella de manera singular como «hija» y pronunció sobre ella una bendición («Vete en paz»), confirmando así que su impureza había sido eliminada y su lugar en la sociedad religiosa de Israel restaurada. A través de estas sanidades Jesús afirmó la estrecha relación entre la santidad y la integridad, e incluso reconoció que el *pecado podía ser ocasionalmente la causa de la enfermedad, mientras negaba al mismo tiempo que el pecado personal fuera necesariamente la explicación para todas las enfermedades (Jn 9:1–3; Lc 13:1–5).

Puede que los discípulos también expulsaran demonios y llevaran a cabo diversas curaciones durante el ministerio de Jesús, pero no siempre con éxito ni exclusivamente (Mc 6:13; 9:17–18, 38–40). Quizás se insinúe el carácter continuo de esta labor en Marcos 6:13 con el uso de tres verbos imperfectos (*exeballon*, *ēleiphon*, *etherapeuon*). En cualquier caso, el uso de aceite por parte de los apóstoles para facilitar curaciones aparentemente milagrosas sugiere su dependencia del poder espiritual

disponible en la proclamación reino, a diferencia del propio Jesús, que parece haber sanado a los enfermos y expulsado a los demonios de forma más directa (Juan, 51).

3. Énfasis distintivos de los evangelistas.

Si bien cada uno de los cuatro Evangelios subraya ciertos aspectos de la labor sanadora de Jesús, es más una diferencia de énfasis que de fondo (Brown). Los Evangelios sinópticos presentan las sanidades como obras de poder sobrenatural o autoridad (*dynamis*) que dan testimonio de la irrupción del reino. En el Evangelio de Juan las curaciones milagrosas, además de ser una de las maneras en que Jesús hace la voluntad o las «obras» (*erga*) de Dios, se convierten en una «señal» (*sēmeion*) de su mesianismo y arrojan luz sobre la naturaleza de su reino. Todas ellas dan a conocer que «detrás del ministerio de sanidades de Jesús y otros se encuentra Yahvé el sanador» (Green, 758) (véase también Hahn).

3.1. Marcos. Marcos muestra que tanto las acciones como las propias enseñanzas de Jesús pertenecen a la proclamación reino. La primera actividad de Jesús, inmediatamente después de llamar a cuatro pescadores para comenzar a pescar personas, se sitúa en una sinagoga en la que Jesús está enseñando; pero, aunque la gente reconoce que su enseñanza tiene autoridad (*exousia*) y la llaman «nueva» (*kainē*), no se nos dice nada acerca de lo que enseñaba. En resumen, la expulsión de los espíritus inmundos, al igual que los otros milagros de Jesús, parece constituir un elemento importante de la enseñanza mesiánica (Mc 1:22, 27). En conjunto, Marcos narra ocho milagros de sanidades, cuatro exorcismos y una aparente resurrección, y todo ello domina la presentación que hace este Evangelio de Jesús hasta su entrada en Jerusalén. El tema de la novedad, que se inició con esa primera escena programática, continúa en el bloque siguiente de milagros de sanidad (Mc 1:40–2:12), donde el tema general vuelve a girar en torno a la autoridad de Cristo. Más adelante Jesús delegará esta misma autoridad a los Doce (Mc 3:15), enviándolos de dos en dos en una misión similar a la suya y capacitándolos para expulsar espíritus inmundos y sanar a los enfermos mediante la *unción con aceite (Mc 6:7, 13).

La pureza también parece ser un motivo importante para Marcos (Neyrey) y ocupa un lugar destacado en los relatos de curaciones (véase PUROS E IMPUROS). Al primer milagro, donde el espíritu inmundo debe

huir ante el Santo de Dios, le sigue una rápida sucesión de otros encuentros, y todos ellos (aparte de la curación de la suegra de Pedro) tienen que ver con personas con dolencias físicas u otros defectos evidentes que han impedido su participación activa en la vida religiosa de Israel. Jesús frecuentemente toca a las personas que sana (Mc 1:31 41; 5:41; 7:33; 8:22; 9:27; cf. Mc 10:13), o ellas le tocan a él (Mc 3:10; 5:27–31; 6:56). Su enfrentamiento con el endemoniado en la región de los gerasenos (Mc 5:1–20) ilustra este motivo: «Jesús puede tolerar lo que es impuro, pero lo que es impuro no puede sobrevivir delante de él» (Chilton, 234). Así pues, Marcos presenta a Jesús no solo como alguien inmune a la profanación, sino también como una fuente de sanidad y, por tanto, de poder purificador. No es casualidad que Marcos coloque el debate crucial sobre la pureza (Mc 7:1–23) entre dos exorcismos de *gentiles, destacando así la universalidad del evangelio (Wahlen, 83–85, 101).

En cuanto a la reintegración de los que son sanados al seno de la familia o la sociedad en general, las palabras con las que Jesús se dirige a ellos a menudo son significativas (Dawson, 87–88). Al leproso se le dijo que se presentara ante el sacerdote y ofreciera el sacrificio requerido (Mc 1:44); otros fueron enviados expresamente a su casa (Mc 2:11; 8:26); el endemoniado de Gerasa recibió la orden de regresar a su propio pueblo con el fin de hablarles de la misericordia que él había recibido del Señor (Mc 5:19); a oídos de la multitud, Jesús le dijo a la mujer hemorroísa que su fe la había sanado, dejando claro ante todo el mundo que ya no era inmunda (Mc 5:34); les dijo a los padres de la niña muerta que la alimentaran (Mc 5:43), señalando así su regreso a la rutina habitual de la vida.

Las dos historias de ciegos que recuperan la vista (Mc 8:23–26; 10:46–52) contienen en medio una parte fundamental de la narración de Marcos, que incluye la confesión en Cesarea de Filipo, las tres predicciones de la pasión de Jesús y el fracaso de los discípulos al intentar echar fuera un espíritu inmundo que le impedía a su víctima hablar u oír. La ceguera de Israel ante la enseñanza mesiánica de Jesús ya ha sido introducida (Mc 4:10–13). Ahora la ceguera de los discípulos a sus advertencias sobre la cruz que se avecina, que contrasta fuertemente con el éxito de Jesús que abre dos veces los ojos de los ciegos, sugiere que los discípulos tampoco comprenden lo que significa

seguir a Jesús (un punto ilustrado repetidamente en esta porción del Evangelio de Marcos, véase Mc 8:32–33; 9:32–34; 10:35–45; cf. Mc 8:18).

Por último, en Marcos la sanidad va unida a una fe perseverante (Marshall, 133), pero se ve obstaculizada por la incredulidad (Mc 6:5) (Twelftree, 100). Esto le da un significado adicional al lamento de Jesús a la vista de la cruz que pronto ha de venir: «¡Oh, generación incrédula!» (Mc 9:19), y pone de relieve la tensión que hay en Marcos entre los gloriosos milagros y el sufrimiento ignominioso de Jesús. A pesar de que nadie que pide sanidad es rechazado, ni siquiera la mujer sirofenicia al final (Mc 7:24–30), el sufrimiento y la muerte también pueden ser la voluntad de Dios, como lo fueron para Jesús (Mc 14:36). Por encima de todo, la muerte de Jesús es el medio para «rescatar a muchos» (Mc 10:45), porque él es el más fuerte (Mc 1:7; 3:27), aquel que es capaz de saquear el reino de Satanás y liberar a las personas mediante exorcismos y sanidades (Collins). Finalmente parece que si Jesús puede ser reconocido por el ciego Bartimeo como el *«Hijo de David» mesiánico (Mc 10:47–48) y por el centurión gentil como el *«Hijo de Dios» (Mc 15:39), incluso aquellos seguidores que una vez mostraron su poca fe pueden confiar ahora en que su *ceguera sea curada y su fe restaurada.

3.2. Mateo. Mateo equilibra, más equitativamente que Marcos, la enseñanza y las sanidades de Jesús (Mt 4:23–24; cf. Marcos 1:39) con nueve relatos breves de curaciones (de un total de catorce, incluida una resurrección) en Mateo 8–9, inmediatamente después del *Sermón del Monte. Aquí están presenta casi todas las categorías de sanidades milagrosas que se encuentran en la tradición canónica sobre Jesús, incluyendo la curación de la ceguera, la lepra, parálisis, fiebre, hemorragia crónica, la expulsión de demonios y la resurrección de la hija del gobernante. El uso persistente que hace Mateo del verbo *therapeuo* en los capítulos siguientes refuerza la sanidad como un tema importante (Comber). «Todos» son sanados de toda clase posible de enfermedad (Mt 4:24; 8:16; cf. Marcos «muchos»), e incluso se describe la expulsión de los demonios como una forma de sanidad (véase también Mt 12:22; 17:16). Por tanto, Mateo presenta a Jesús como el sanador de Israel: sanando milagrosamente «toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo» (Mt 4:23); expulsando sin esfuerzo a los espíritus «con una palabra» (Mt 8:16, cf. Mt 8:8), recordando el poder manifestado en la

creación (Grimm) y cumpliendo la promesa hecha a Israel de que la enfermedad sería apartada de ellos (Mt 8:17; cf. Ex 15:26; 23:25).

A través de los relatos de sanidades Mateo también muestra que Jesús es el Hijo de *David mesiánico (véase CRISTO). Dos pasajes reveladores contienen resúmenes de sanidades seguidos de citas de los *Cánticos del Siervo de Isaías: el primero (Mt 8:16–17), que constituye la única cita explícita del evangelista de Isaías 53, se centra en Jesús como el mensajero isaiano de *salvación (cf. Mt 4:14–17); el segundo (Mt 12:15–21) cita el primer Cántico del Siervo, en el que Dios elige al siervo, lo elogia (cf. Mt 3:17) y pone su Espíritu sobre él. Muchos temas de Mateo que se encuentran justo antes y después de esta cita quedan reforzados de esta manera, en especial el reconocimiento de Jesús de que dar a conocer abiertamente las sanidades milagrosas no haría sino generar una mayor oposición (Mt 12:19, Mt 12:16, 9–14, 23–24) y la afirmación de Jesús del reino de Dios a través de su posesión del Espíritu (Mt 12:18; cf. Mt 12:28). El relato mateano de la curación de un leproso como primera historia milagrosa (Mt 8:1–4) inmediatamente después del Sermón del Monte, refuerza la impresión no solo de que Jesús es un observante de la ley (Twelftree, 107), sino también de que sus sanidades se erigen en metáfora de la salvación para Israel (véase Held). Aquí, como en el resto de Mateo, el suplicante no solo se dirige a Jesús como *kyrios* (un doble sentido [también Mt 15:22; 17:15]), sino que también se postra ante Jesús en *adoración, manifestando la fe necesaria para la curación; y Jesús les recompensa por su fe (Mt 8:13; 9:29).

Al mismo tiempo, se aprecian alguna trazas de ambivalencia mateana hacia la curación de Israel en la doble cita de Jesús de Oseas 6:6 (que en el contexto general del capítulo de Oseas prevé la futura curación de Israel, pero también indica que Israel no ha sanado; véase Os 6:1–5, 7–11; 7:1–2). A diferencia de los gentiles, que muestran una «gran fe», como Jesús no encontró «en Israel», y que vendrán de «Oriente y Occidente» (Mt 8:10–11; cf. 49:12; 59:19), los «hijos del reino» (¿los líderes judíos privilegiados que rechazan a Jesús?) serán arrojados fuera (Mt 8:12). Curiosamente, Mateo relaciona sus dos citas de Oseas 6:6 (Mt 9:13; 12:7) con la sanidad: la primera vez justifica que Jesús reciba a «publicanos y pecadores» en razón de su necesidad de un «médico» (*iatros* [Mt 9:12]); en la segunda, situada entre controversias sobre el sábado, los fariseos le preguntan a Jesús directamente si es lícito sanar

en el día de reposo (Mt 12:10). Al igual que en el caso de la curación del leproso (Mt 8:4), Jesús confirma la *ley (cf. Mt 5:17) y aquí enuncia un principio haláquico para la observancia del sábado: es lícito hacer bien en sábado (Mt 12:12). Una vez explicado el curso de acción correcto, Jesús cura la mano seca.

En Mateo, la proclamación del reino está estrechamente relacionada con la sanidad, principalmente en la obra de Jesús, pero también en la de sus discípulos, cuya actividad misionera sigue el modelo de su maestro (Mt 4:17, 23–24; 10:7–8). A diferencia de Marcos, que parece poner de relieve el carácter incurable de las enfermedades (Mc 7:31–37; 8:22–26), Mateo, al preservar con mucho tino solo los detalles esenciales, hace que las curaciones parezcan producirse sin esfuerzo. Jesús también se encuentra con una oposición significativa, primero al perdonar, además de sanar, al paralítico (Mt 9:2–3), luego sanando en sábado (Mt 12, 9–10), y finalmente (y más en general) proclamando el reino (Mt 12:22–32). El Jesús de Mateo imparte la integridad necesaria para participar en la vida religiosa de Israel, rompiendo, con sus curaciones y también con su enseñanza, barreras sociales y rituales. Incluso las fuentes más serias sobre impureza ritual no suponen ningún obstáculo para Jesús. A él no le molesta que una mujer que está menstruando le toque, y él mismo no duda en tocar a los muertos (Mt 9:20–22, 18, 25). Y, sin embargo, algo que solo explica Mateo, cuando los ciegos y los cojos vienen a Jesús en el templo, él los sana (Mt 21:14), evitando así el problema implícito de que sus oyentes potencialmente contaminados permanecen en ese lugar sagrado (Mt 21:14; cf. Mt 15:30–31). Tal vez el hecho de abrir los ojos de los ciegos y devolverles la vida a los muertos sea una expresión de la esperanza mateana para Israel y su salvación definitiva.

3.3. Lucas. De los dieciséis milagros de sanidades registrados por Lucas, cuatro (incluyendo una resurrección) son exclusivas de este Evangelio (Lc 7:11–17; 13:10–17; 14:1–6; 17:11–19). Al igual que en Mateo, la proclamación de Jesús en Lucas se caracteriza por los términos isaianos que incluyen la sanidad, como puede verse en el episodio programático de Nazaret (Lc 4:16–21) (véase JUBILEO). Que las sanidades de Jesús se convertirán en un tema destacado ya se anticipa en el proverbio: «Médico, ¡cúrate a ti mismo!» y la mención de los extranjeros que recibieron misericordia en tiempos de *Elías, incluido

Naamán, que fue limpiado de la lepra (Lc 4:23–27). La curación de gentiles se desarrolla todavía más cuando Jesús sana al siervo del centurión (Lc 7:1–10) y a un leproso samaritano, que es el único de los diez leprosos sanados que vuelve para dar gloria a Dios, a pesar de ser un «extranjero» (Lc 17:17–18). Ambas historias resaltar la expresión no israelita de la fe salvadora (Lc 7:9; 17:19). El papel fundamental de la fe se enfatiza también en el envío de los discípulos de *Juan el Bautista para preguntar si Jesús era el que habían esperado. De acuerdo con el relato de Lucas, los discípulos de Juan ven a Jesús resucitar al hijo de la viuda de Naín, curar a la gente de diversas enfermedades (incluida la posesión demoníaca) y dar vista a los ciegos (Lc 7:11–21). Entonces Jesús les pide que le cuenten a Juan lo que han «visto y oído», convirtiéndose así en los primeros testigos del «evangelio» (Hch 4:20; 22:15), que cumple la profecía isaiana (Lc 7:22; cf. Is 29:18; 35:5–6; 61:1). Aunque estos pasajes de Isaías no mencionan la resurrección, el *Apocalipsis mesiánico* de Qumrán describe la era mesiánica en la línea de estos mismos pasajes, añadiendo que el Señor «hará vivir a los muertos» (4Q521 II, 1, 8, 12). Aun así, los relatos de sanidades de Lucas, si bien parecen concordar con el marco general del cumplimiento la profecía, no presentan prueba alguna de haber sido elaborados para demostrar que Jesús está cumpliendo la profecía a través de estos milagros (Achtemeier). Más bien, «Jesús es el Salvador que se niega a salvarse a sí mismo (Lc 23:35), el médico que no ha venido a curarse a sí mismo (Lc 4:23), aquel cuyo ministerio y cuyo servicio llevan a la cruz» (Gaiser, 300).

Lucas muestra un especial interés en aquellos a quienes Jesús sana *como personas*. Rehúye etiquetar a la gente según su enfermedad, evitando utilizar los descriptores de una sola palabra que tan frecuentes son los otros sinópticos (véase Lc 5:18, 24; 7:12; 8:35; 17:12; 18:35). Incluye detalles importantes para entender el impacto de la enfermedad no solo sobre los enfermos, sino también sobre la estructura de la familia en general: el chico muerto de Naín es el único hijo de una viuda (Lc 7:12), y el muchacho endemoniado es el hijo único de su padre (Lc 9:38); la chica muerta era la única hija de Jairo y tenía doce años (Lc 8:42). Los cuatro Evangelios describen que un discípulo le corta la oreja al siervo del sumo sacerdote, pero solo en Lucas Jesús no está dispuesto a dejar al hombre en tal estado y restaura su oreja (Lc 22:51 [el evento

se menciona de manera tan breve que normalmente no se clasifica como relato de un milagro]).

La relación de Jesús con el Espíritu también se presenta de forma singular en Lucas (véase ESPÍRITU SANTO). En virtud de su *nacimiento y *bautismo, está lleno del Espíritu, es dirigido por el Espíritu y capacitado por el Espíritu para sanar, además de predicar (Lc 1:35; 4:1, 14, 18–19). No existe dicotomía alguna entre la predicación y la curación. De hecho, en dos ocasiones Lucas enfatiza claramente el poder de la palabra de Jesús para sanar (Lc 4:39; 18:42), cuando en los demás Evangelios ni se menciona. El uso del sustantivo *dynamis* en relación con la sanidad física destaca el poder del Espíritu que mora en él para sanar (Lc 5:17; 6:19; 8:46). Y a pesar del hecho de que la terminología relativa a la salvación se encuentra aquí casi dos veces más frecuentemente que en Mateo y Marcos, resulta difícil decidir qué matiz del verbo *sōzō* predomina en cada uno de los casos: su aspecto salvífico o la sanidad física: un hecho que tal vez explique por qué solo en Lucas 8:47–48 aparece cerca de uno de los principales términos que se refieren a «curar» (*iaomai*).

También es algo peculiar de Lucas mencionar la «caída» de Satanás (Lc 10:18), que en el contexto inmediato alude a un proceso de derrota. La *autoridad de Jesús sobre los demonios y su capacidad para expulsarlos, que también es impartida a los discípulos (Lc 9:6; 10:9, 17, 19), marca la irrupción del reino de Dios y el posterior enfrentamiento con el reino de Satanás (Lc 11:18, 20), una confrontación que continúa a lo largo de Lucas-Hechos (Lc 13:16; 22:3, 31; Hch 5:3, 9; 13:8–10; 26:18). La presencia del reino no se ve solo en la expulsión de los demonios por parte de Jesús, sino en la curación de las personas de los perversos efectos de «espíritus» inmundos y malignos (Lc 6:18; 7:21; 8:2; 9:42; 13:11–14; Hch 5:16). Lucas nunca habla del exorcismo de enfermedades, sino más bien de la curación de la opresión de espíritus u opresión demoníaca. Y lo más importante: es la curación de «todos los oprimidos por el diablo» (Hch 10:38) lo que les permite participar en la salvación escatológica traída por Jesús según el plan divino de Dios.

3.4. Juan. El Evangelio de Juan narra muchos menos milagros que los sinópticos. Relata solo tres milagros de sanidades (Jn 4:46–54; 5:1–9; 9:1–41) y una resurrección (Jn 11:1–44), todos ellos exclusivos de este Evangelio. Juan enfatiza su importancia simbólica como «señales»

(*sēmeia*) o, como las llama Jesús, «obras» (*erga*), que le había dado su padre para completar (por ejemplo, Jn 4:34; 5:36). Las curaciones milagrosas se seleccionan de forma explícita para revelar quién es Jesús y la naturaleza de su reino, lo que conduce a la fe en él (Jn 20:30–31). En los Evangelios sinópticos, cualquier significado espiritual que pudieran tener las sanidades está supeditado a estas como actos de poder divino (*dynameis*, un término que no se encuentra en Juan). No hay nada en Juan que se asemeje a la descripción que hacen los sinópticos de los espíritus y demonios. A los espíritus nunca se les identifica como malos o impuros; los exorcismos están totalmente ausentes; y la terminología sobre el «demonio» se sublima en un conflicto cósmico entre la *luz y la oscuridad, encarnadas en Jesús y sus adversarios humanos, respectivamente (Jn 7:20; 8:48–49, 52; 10:20–21).

Algunos ven en la organización de las señales un elaborado quiasmo en el que la restauración del hijo moribundo sirve como paralelo de la resurrección de *Lázaro y los dos curaciones en sábado de la cojera y la ceguera contrastan vivamente entre sí (Girard). Más probablemente, las señales milagrosas van descubriéndole progresivamente al lector (y aún más lentamente a los personajes que lo viven o son testigos de ellos) la identidad única de Jesús como Hijo y su profundo conocimiento y obediencia al Padre. El funcionario real es catalogado inicialmente como la multitud de personas que tuvieron que «ver» antes de creer (Jn 4:48; cf. Jn 20:29). En última instancia, sin embargo, cree y obedece la palabra de autoridad de Jesús antes de ver su cumplimiento. El pobre hombre en Betesda no sabe quién le ha sanado (Jn 5:13) y parece ajeno a las cuestiones más profundas provocadas por el milagro y dadas a conocer en el monólogo siguiente: las curaciones auguran una restauración completa, tanto espiritual como física (Jn 5:14, 21, 25), una idea que solo aparece implícitamente en la curación sinóptica similar del paralítico (Mc 2:1–12. par).

La historia de Jesús sanando al ciego de nacimiento reitera el tema de que la identidad de Jesús solamente la pueden comprender aquellos que creen. El hombre muestra un creciente discernimiento, primero conociendo a Jesús solo como un hombre (Jn 9:11), a continuación, reconociéndolo como un profeta (Juan 9:17) y, finalmente, adorándolo como el Hijo de Dios (Jn 9:35–38) (Howard, 184). El testimonio del hombre también se expande entre familiares y amigos y llega a los

fariseos, y pasa de la suave insistencia a la determinación audaz a medida que va aumentando la oposición, que culmina con su exclusión de la sinagoga. A los lectores se les hacer saber que «ver» las señales divinas y «oír» la palabra de la revelación (Juan 3:32; 6:45) mueve a las personas a tomar una decisión, ya sea la de abrazar la luz y caminar en ella o rechazarla y seguir siendo ciegos (Jn 9:41; 15:22–24). También se les invita a expresar el más alto nivel de la fe y cumplir la bendición pronunciada sobre aquellos que pese a no haber visto han creído (Jn 20:29). Embarcando en su último viaje a Betania, Jerusalén y la cruz (cf. Jn 11:16), Jesús se dispone a despertar a Lázaro del sueño de la muerte, la señal más espectacular. Solo en la medida en que cada una de estas señales es reconocida como lo que realmente son, manifestaciones de la *gloria de Jesús y de la unidad con el Padre (Jn 11:4; cf. 9:3), se las comprende de verdad (Hooker, 67).

4. Conclusión.

La historia da fe de la existencia de una serie de sistemas de apoyo y centros de salud en el mundo antiguo para facilitar la curación. Además de los omnipresentes curanderos con sus remedios y de los «santones» que invocaban a sus dioses, el mundo grecorromano médicos se jactaba de contar con médicos con experiencia en lo que entonces eran métodos modernos de curación. Sin embargo, en la mayoría de ocasiones estos centros, curanderos y médicos solamente podían alardear de un limitado éxito médico.

La obra de Jesús manifiesta una cualidad nueva y especial: la curación se lleva a cabo completa y fácilmente, sin mediación ni siquiera de la oración, porque fluye de su relación única con Dios como Hijo. A veces las personas atribuían cualidades mágicas a las cosas como una extensión de la persona de Jesús, pero en los cuatro Evangelios las sanidades proceden en última instancia de Dios y tienen como fin (de forma implícita y no siempre explícita) la restauración completa de la persona, física, social y espiritualmente. Las sanidades de Jesús durante el día de reposo se hacen eco de la creación, no solo porque muestran el poder y la autoridad divinas, sino también por cuanto devuelven a las personas a un estado de salud total el día que fue el primer día completo de vida para los seres humanos en el principio. También apuntan al triunfo final del reino de Dios y, como dice Juan explícitamente, la *vida

eterna.

Estrechamente relacionada con la salud está la idea de la separación del pecado, porque, en el mundo de Jesús y los evangelistas, la causa última, cuando no efectiva, de toda enfermedad es el pecado. Si bien las prácticas pecaminosas a veces traen enfermedades, el *arrepentimiento y el perdón son el remedio para el pecado, tanto si este se manifiesta en forma de enfermedad como si no. A veces puede que la curación física no sea la voluntad de Dios; frente al sufrimiento parece mucho más importante la sumisión a la voluntad de Dios y la disposición a que se manifieste la gloria de Dios (Mc 14:36; Jn 9:3; 11:4). En el análisis final, el poder sanador de Dios no está limitado por las fronteras nacionales o étnicas ni por el género; antes bien, parece diseñado para fomentar y recompensar la respuesta de fe del solicitante a Jesús.

Véase también CEGUERA Y SORDERA; DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; FE; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; LÁZARO; LEPRA; MILAGROS Y RELATOS DE MILAGROS; RESURRECCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **P. J. Achtemeier**, «The Lukan Perspective on the Miracles of Jesus: A Preliminary Sketch», en *Perspectives on Luke-Acts*, ed. C. H. Talbert (Edimburgo: T & T Clark, 1978) 153–67; **H. Avalos**, *Health Care and the Rise of Christianity* (Peabody, MA: Hendrickson, 1999); **B. L. Blackburn**, «The Miracles of Jesus», en *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the Current State of Research*, ed. B. Chilton y C. A. Evans (NTTS 19; Leiden: E. J. Brill, 1994) 353–94; **C. L. Blomberg**, «Healing», *DJG* 299–307; **A. Bowie**, «Oil in Ancient Greece and Rome», en *The Oil of Gladness: Anointing in the Christian Tradition*, ed. M. Dudley and G. Rowell (Londres: SPCK, 1993) 26–34; **R. E. Brown**, «The Gospel Miracles», en *New Testament Essays* (Nueva York: Paulist Press, 1965) 168–91; **R. Bultmann**, *History of the Synoptic Tradition* (2ª ed.; Oxford: Basil Blackwell, 1968) - existe edición castellana: Historia de la tradición sinóptica (Salamanca: Sígueme, 2000); **B. Chilton**, «An Exorcism of History: Mark 1:21–28», en *Authenticating the Activities of Jesus*, ed. B. Chilton y C. A. Evans (NTTS 28; Leiden: E. J. Brill, 1999) 215–45; **A. Y. Collins**, « ”Remove This Cup”: Suffering and Healing in the Gospel of Mark», en *Suffering and Healing in Our Day*, ed. F. A. Eigo (Villanova, PA: Villanova University Press, 1990) 29–61; **J. A. Comber**, «The Verb *therapeuō* in Matthew’s Gospel», *JBL* 97 (1978) 431–34; **A. Dawson**, *Healing, Weakness and Power: Perspectives on Healing in the Writings of*

Mark, Luke and Paul (PBM; Milton Keynes: Paternoster, 2008); **L. Doering**, «Sabbath Laws in the New Testament Gospels», en *The New Testament and Rabbinic Literature*, ed. R. Bieringer et al. (JSJSup 136; Leiden: E. J. Brill, 2010), 207–253; **C. A. Evans**, «Authenticating the Activities of Jesus», en *Authenticating the Activities of Jesus*, ed. B. Chilton y C. A. Evans (NTTS 28; Leiden: E. J. Brill, 1999) 3–29; **R. W. Funk**, «The Form of the New Testament Healing Miracle Story», *Semeia* 12 (1978) 57–96; **F. J. Gaiser**, « ”Your Faith Has Made You Well”: Healing and Salvation in Luke 17:12–19», *WW* 16 (1996) 291–301; **M. Girard**, «La composition structurelle des sept signes dans le quatrième évangile», *SR* 9 (1980) 315–24; **J. B. Green**, «Healing», *NIDB* 2:755–59; **W. Grimm**, «θεραπεύω» *EDNT* 2:143–44; **F. Hahn**, «Heilung und Heil aus der Sicht des Neuen Testaments», en Ärztlicher Dienst weltweit: 25 *Beiträge über Heil und Heilung in unserer Zeit*, ed. W. Erk y M. Scheel (Stuttgart: Steinkopf, 1974) 175–85; **G. F. Hasel**, «Health and Healing in the Old Testament», *AUSS* 21 (1983) 191–202; **H. J. Held**, «Matthew as Interpreter of the Miracle Stories», en *Tradition and Interpretation in Matthew*, ed. G. Bornkamm, G. Barth y H. J. Held (Londres: SCM Press, 1963) 165–299; **L. P. Hogan**, *Healing in the Second Temple Period* (NTOA 21; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992); **M. D. Hooker**, *The Signs of a Prophet: The Prophetic Actions of Jesus* (Londres: SCM Press, 1997); **J. K. Howard**, *Disease and Healing in the New Testament: An Analysis and Interpretation* (Lanham, MD: University Press of America, 2001); **J. John**, «Anointing in the New Testament», en *The Oil of Gladness: Anointing in the Christian Tradition*, ed. M. Dudley y G. Rowell (Londres: SPCK, 1993) 64–72; **H. C. Kee**, *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method* (New Haven, CT: Yale University Press, 1983); **C. S. Keener**, *The Gospel of John* (2 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003); ídem, *Miracles: The Credibility of the New Testament Accounts*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2012); **C. D. Marshall**, *Faith as a Theme in Mark’s Narrative* (SNTSMS 64; Cambridge: Cambridge University Press, 1989); **J. H. Neyrey**, «The Idea of Purity in Mark’s Gospel», *Semeia* 35 (1986) 91–128; **J. J. Pilch**, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology* (Mineápolis: Fortress, 2000); **K. Seybold y U. B. Mueller**, *Sickness and Healing*, trad. D. W. Stott (BibEnc; Nashville: Abingdon, 1981); **G. Theissen**, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, trad. F.

McDonagh, ed. J. Riches (Filadelfia: Fortress, 1983); **G. H. Twelftree**, *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999); **C. Wahlen**, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels* (WUNT 2/185; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004).

C. Wahlen

SANTIDAD. *Véase* PURO E IMPURO.

SEÑAL DE JONÁS

Mateo y Lucas recogen el dicho de Jesús a aquellos que buscaban una «señal» (*sēmeion*) de que no les sería dada señal alguna salvo la «señal de Jonás» (Mt 12:38–42; 16:1–4; Lc 11:29–32; cf. Mc 8:11–13). En Mateo 12:38–42 se destaca el rescate de Jonás del vientre del pez, mientras que en el relato de Lucas el foco se pone en el papel de Jonás como una señal para los ninivitas.

1. Los datos
2. Enfoques críticos
3. Significado de la «señal de Jonás»

1. Los datos.

En el Evangelio de Mateo a Jesús se le pide una señal en dos ocasiones (Mt 12:38; 16:1). La última petición, una señal del cielo, se describe como un intento de probar o atrapar (*peirazō*) a Jesús (cf. Mc 8:11). En ambas perícopas Jesús reprende a una «generación mala y adúltera» por su petición y añade que «señal no le será dada, sino la señal del profeta Jonás» (Mt 12:39; 16:4). Mateo 12:40 prosigue diciendo: «Porque como estuvo Jonás en el vientre del gran pez [cf. Jon 2:1, LXX] tres días y tres noches, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches».

En el Evangelio de Lucas Jesús describe en términos parecidos a «esta generación» como mala y les niega cualquier tipo de señal «sino la señal de Jonás» (Lc 11:29). Lucas 11:30 explica: «Porque así como Jonás fue señal a los ninivitas, también lo será el Hijo del Hombre a esta generación».

Tanto Mateo 12:38–42 como Lucas 11:29–32 concluyen con un doble dicho en el que los ninivitas, que «a la predicación de Jonás se arrepintieron», y la reina del Sur, que «vino de los fines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón», se levantan en una condena escatológica de «esta generación» porque «he aquí más que Jonás en este lugar» y «he aquí más que Salomón en este lugar». Los dos evangelistas invierten el orden de estos dichos (Mt 12:41 = Lc 11:32; Mt 12:42 = Lc 11:31).

2. Enfoques críticos.

Los equivalentes verbales en los relatos de Mateo y Lucas sugieren la utilización de una fuente común, probablemente escrita (*Q), mientras que las marcadas diferencias en el modo de relacionar la señal de Jonás

con Jesús por parte de los dos evangelistas ha dado lugar a diversas interpretaciones sobre el significado de la señal. Los intérpretes tampoco se ponen de acuerdo en la forma en que el propio Jonás sirve como señal, esto es, en cómo debería tomarse la construcción de genitivo «señal de Jonás»: apositivo («la señal que es Jonás» = su rescata del pez = la resurrección de Jesús), subjetivo («la señal que dio Jonás» = la predicación de Jonás = la predicación de Jesús, bien su acción, bien su contenido) u objetivo («la señal dada a Jonás» = el arrepentimiento de los ninivitas = el juicio escatológico opuesto para quienes rechazan el mensaje de Jesús). La propuesta de B. Bacon y otros de que «Jonás» es una lectura incorrecta de «Juan», basándose en un juego de palabras por parte de Jesús o en la confusión que se produjo en Q entre *ywnh* («Jonás») y *ywn'* (posiblemente una forma abreviada de *ywḥnn*, «Juan»), y que por tanto la señal originalmente se refería a Juan el Bautista, cuenta con poco apoyo.

La señal de Jonás refleja cuando menos tres etapas de la tradición: Jesús, Q y los evangelistas. Los estudios de la crítica de fuentes y la *crítica de la redacción (von Harnack; Manson; Vögtle; Tödt; Edwards) se han centrado en recuperar su forma y significado en Q, que la mayoría considera que se ha conservado mejor en la versión de Lucas. R. Edwards sugiere que el doblete en el Evangelio de Mateo es consecuencia de que Mateo siga el orden de Q en Mateo 12:38–42 y el de Marcos en Mateo 16:1–4. J. Anderson, sin embargo, adopta un enfoque narrativo al doblete de Mateo y hace la observación de que si bien es posible que la petición en Mateo 12:38 fuera genuina, la petición en Mateo 16:1 se identifica específicamente como una prueba o trampa, lo que al lector implícito le da a entender la creciente animosidad de los líderes judíos hacia Jesús. De manera similar, Anderson también nota el impacto de la falta de interpretación de la señal en Mateo 16:4: «Ninguna [señal] es necesaria. El lector implícito aprendió su significado ya en el primer episodio y se espera que lo recuerde al mirar atrás. Los fariseos no han aprendido nada» (Anderson, 80).

3. Significado de la «señal de Jonás».

Estudios recientes (Anderson; Chow; Powell) hacen hincapié en los intereses narrativos independientes de cada evangelista al diferir en los contextos histórico y literario. Tales estudios sugieren que Mateo, que

tenía en mente un público judío cristiano, se basa en las interpretaciones judías contemporáneas de Jonás que tratan su experiencia en el pez como un símbolo de la liberación de Dios y, en algunos textos, del renacimiento o la resurrección (cf. Jon 1–2 [para un repaso de la literatura judía relevante, véase Jeremias; Chow; Sherwood]). Por el contrario, el interés de Lucas por la misión entre los *gentiles le lleva a interpretar las palabras de Jesús a la luz del papel profético de Jonás (cf. Jon 3–4), presentando a los ninivitas como representantes de sus lectores, «que son los gentiles que dan la espalda a sus creencias anteriores y se someten al mensaje de Jesús» (Chow, 115).

Así pues, en Mateo 12:38–42 (algo que se da por supuesto en Mt 16:1–4) la señal de Jonás indica la muerte y resurrección de Jesús, de la que los tres días y tres noches que pasó dentro del pez el profeta veterotestamentario Jonás sirven como tipo (véase TIPOLOGÍA). El hecho de que Jesús no pasara tres días y tres noches completos en la tumba es algo que los intérpretes explican apelando a las convenciones culturales a la hora de contar los días o a la licencia poética. Como dice Edwards: «Sea cual sea el posible origen de la tradición de los "tres días" o "al tercer día", al llegar a Mateo se ha convertido en una parte integral del kerigma de la pasión» (Edwards, 99). En Lucas 11:29–32, la señal de Jonás es la predicación de Jonás o el consiguiente arrepentimiento de los ninivitas, que se corresponde con el propio mensaje de Jesús y la respuesta que se requiere: «Tanto en la narración como en la propia situación del lector lo único que se da, que es más grande que Salomón y Jonás, y que invita a "esta generación" a arrepentirse, es la predicación de Jesús y de la Iglesia» (Chow, 116).

Véase también ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; RESURRECCIÓN; TIPOLOGÍA.

BIBLIOGRAFÍA. **J. C. Anderson,** «Double and Triple Stories, the Implied Reader, and Redundancy in Matthew», *Semeia* 31 (1985) 71–89; **B. W. Bacon,** «What Was the Sign of Jonah?» *BibW* 20 (1902) 99–112; **S. Chow,** *The Sign of Jonah Reconsidered: A Study of Its Meaning in the Gospel Traditions* (ConBNT 27; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1995); **R. A. Edwards,** *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q* (Londres: SCM, 1971); **J. Jeremias,** «Ἰωνᾶς», *TDNT* 3:406–10; **T. W. Manson,** *The Sayings of Jesus: As Recorded in the Gospels According to St.*

Matthew and St. Luke, Arranged with Introduction and Commentary (Londres: SCM Press, 1949); **M. A. Powell,** «Echoes of Jonah in the New Testament», *WW* 27 (2007) 157–64; **Y. Sherwood,** *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); **H. E. Tödt,** *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, trad. D. M. Barton (Londres: SCM, 1965); **A. Vögtle,** «Der Spruch vom Jonaszeichen», en *Synoptische Studien: Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag am 22. Februar 1953 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*, ed. J. Schmid y A. Vögtle (Múnich: Karl Zink, 1953) 230–77; **A. von Harnack,** *The Sayings of Jesus: The Second Source of St. Matthew and St. Luke*, trad. J. R. Wilkinson (Londres: Williams & Norgate, 1908).

S. L. Black

SEÑAL DEL TEMPLO

La señal del templo de Jesús aparece registrada en los cuatro Evangelios (Mt 21:12–17; Mc 11:15–19; Lc 19:45–48; Jn 2:13–22). Entre las cuatro versiones aparecen algunas variaciones llamativas. Sin embargo, pese a las diferencias las versiones mateana y lucana parecen depender claramente de Marcos, mientras que la variante joánica al parecer es independiente de la rama sinóptica de la tradición. De ahí que los textos de Marcos y Juan sirvan como nuestro punto de partida en la búsqueda de la señal del templo como uno de los incidentes acaecidos durante el ministerio de Jesús.

Cualquier interpretación viable de la señal del templo debe concordar con otros materiales de los Evangelios sobre la relación de Jesús con el templo. Lo más importante en este sentido son los dichos registrado acerca de la destrucción (Mc 13:2 par.) y renovación del templo (Mt 26:61; Mc 14:58; Jn 2:19).

1. La señal del templo en el contexto del ministerio de Jesús
2. La señal del templo en los cuatro Evangelios

1. La señal del templo en el contexto del ministerio de Jesús.

1.1. Reconstrucción histórica. Después de que Herodes el Grande ampliara y reconstruyera el templo de Jerusalén, este alcanzó el impresionante tamaño de un complejo que medía aproximadamente 450 x 300 m. Había una clara distinción arquitectónica entre la parte interior del templo, que estaba cercada, y el atrio exterior. El primero contenía el

santuario en sí, el altar de los holocaustos y otros elementos para los sacrificios, mientras que el segundo constaba de una serie de pórticos que rodeaban los cuatro muros de contención. El mercado donde los visitantes del templo podían comprar aquellos artículos que necesitaban para los sacrificios estaba situado en la sala meridional, conocida como el Pórtico Real.

La versión joánica del incidente del templo, en Juan 2:14–16, contiene algunos rasgos dramatizados en los que se presenta a Jesús echando del templo a las ovejas y el ganado con un látigo de cuerdas. El resto de lo que se relata en estos versículos encaja bien con Marcos 11:15b-16. Si analizamos estos dos textos se puede deducir un origen común a partir del cual se puede formular una reconstrucción histórica: Jesús tiró al suelo las monedas de algunos cambistas y volcó sus mesas; reaccionó contra aquellos que vendían palomas volcando sus asientos y mandándoles que se llevaran los cestos o jaulas en los que guardaban las aves; asimismo, no permitió que se transportaran vasijas en el templo.

1.2. Los objetos de la señal de Jesús: vendedores de palomas, cambistas y utensilios para transportar.

1.2.1. Palomas. Las tórtolas o las palomas son víctimas legítimas para los holocaustos y las ofrendas por el pecado en el caso de aquellas personas pobres que no pueden permitirse otras víctimas más caras, como corderos o carneros (véase Lv 5:7; 12:8; 14:21–23; Lc 2:24). Estaba permitido que uno trajera su propia paloma para los sacrificios individuales, pero siempre existía el riesgo de que durante el transporte las aves sufrieran algún pequeño daño y no pasaran la estricta inspección sacerdotal, que exigía víctimas absolutamente inmaculadas. De ahí que el permiso para poner a la venta palomas en el mercado del templo sin duda era algo muy apreciado por muchos peregrinos. Obviamente con sus acciones Jesús perturbó esa actividad, para desgracia de los visitantes del templo que necesitaban palomas para ofrecerlas en sacrificio.

1.2.2. Normas monetarias e impuesto del templo. Con todos esos peregrinos procedentes de toda la amplia diáspora judía que traían consigo diferentes monedas, se hizo necesario proporcionar el cambio de moneda y otros servicios bancarios en Jerusalén. Además de ofrecer este tipo de operaciones generales, los cambistas del Pórtico Real también se ocupaban de la tarea específica de cobrar el impuesto del templo. El

impuesto para el templo se recogía anualmente en todas las comunidades de la Diáspora y se traía a Jerusalén. Sin embargo, cuando los individuos o las familias peregrinaban a Jerusalén con ocasión de la fiesta de la Pascua podían entregar personalmente su impuesto en el propio templo. Debido a la inestabilidad inflacionaria del valor de la mayoría de divisas de la época, las autoridades del templo habían decidido que las transacciones monetarias realizadas en el templo debían realizarse preferentemente en dracmas de plata de la ciudad fenicia de Tiro (t. *Ketub.* 12:6), que tenían un valor excepcionalmente estable. El impuesto del templo debía pagarse únicamente en esa moneda: una didracma de Tiro por cabeza, que correspondía a la cantidad de medio siclo que se menciona en Éxodo 30:13 (cf. Josefo, *Ant.* 3.194–195; 18.312). Así pues, los cambistas proporcionaban un servicio indispensable al ofrecerle a las personas la posibilidad de cambiar su moneda por las dracmas tirias exigidas y recaudar el impuesto del templo (m. *Šeqal.* 1:3). Una vez más, al volcar las mesas de los cambistas Jesús interfirió en una actividad muy apreciada por todos los visitantes judíos del templo.

1.2.3. Utensilios. Una tercera medida de Jesús consistió en que «no consentía que nadie atravesase el templo llevando utensilio alguno». Esta prohibición se interpreta a menudo como la expresión de una preocupación por la santidad del templo: Jesús no aceptaba que la gente llevara alegremente consigo cosas que pudieran ser impuras dentro el área del templo, o que hicieran un mal uso de esta zona empleándola como un atajo para atravesar la ciudad (para una preocupación análoga, véase *m. Ber.* 9:5). No obstante, por un lado la clara diferenciación entre la parte interior del templo, protegida por normas de pureza muy severas, y la plataforma herodiana exterior, y por otro el Pórtico Real como escena donde tuvo lugar la acción de Jesús, hace que otra interpretación de este enigmático comentario en Marcos 11:16 resulte más probable. La palabra traducida como «utensilio», *skeuos,* puede denotar una amplia variedad de utensilios elaborados con distintos materiales. Dentro del contexto del mercado del templo, lo más probable es que haga referencia a una vasija de arcilla o piedra utilizada para almacenar y transportar monedas o productos vegetales de algún tipo. En línea con su manera de interferir en las actividades de los vendedores de palomas y los cambistas, Jesús también impidió el transporte del

dinero recogido o de la harina, aceite y vino entre el mercado situado en el extremo más meridional del edificio del templo y las estancias interiores, donde se almacenaba el dinero y los productos vegetales se utilizaban como ingredientes de los sacrificios.

1.3. Interpretación de la señal del templo de Jesús. Los especialistas, dependiendo en parte de si aceptan o no los dichos atribuidos a Jesús en Marcos 11:17 y Juan 2:16b como auténticos, interpretan el incidente dentro del ministerio del Jesús histórico bien según lo que se afirma en estos dichos, bien con independencia de los mismos. Existe una diferencia crucial entre interpretar la preocupación de Jesús en su señal del templo como el restablecimiento de una condición perdida o que se encuentra en peligro o tomarla como un cambio fundamental y un cierto tipo de ruptura. En consecuencia, resulta apropiado distinguir entre las interpretaciones no escatológicas y las escatológicas.

1.3.1. Interpretaciones no escatológicas. Hay varias maneras de conectar los destinatarios de la señal de Jesús (véase el apartado 1.2) y las acusaciones que hace él mismo en Marcos 11:17: «¿No está escrito: Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones? Mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones». Por ejemplo, algunos expertos han relacionado la acusación de que el templo ha sido convertido en una cueva de ladrones con unas supuestas condiciones deplorables del templo debido a la mala administración; la razón por la que Jesús atacó a los vendedores de palomas y los cambistas se supone que fue por los precios y cobros abusivos en detrimento de la gente pobre en particular. Otra relación que se suele establecer es que Jesús reaccionó contra el uso de monedas tirias, que llevaban imágenes de la cabeza de Melkart en el anverso y de un águila en el reverso, como una profanación del templo santo. Una tercera propuesta es que la metáfora de la «cueva de ladrones» se refiere a que la remodelación herodiana del templo según las normas internacionales *helenísticas era considerada como una manera de comprometer el santuario de Dios al convertirlo en un instrumento para promover el honor y la gloria del rey y al permitir el mercantilismo. Estas tres propuestas tienen en común el hecho de que cualquiera que sea el referente de la acusación «cueva de ladrones» realizada por Jesús, esta intrusión provocaba que el templo no pudiera cumplir con su verdadero propósito como lugar de adoración.

1.3.2. Interpretaciones escatológicas.

1.3.2.1. Preparación de Sion para la peregrinación de las naciones. En la época de Jesús, Isaías 56:3–8, de donde Marcos 11:17 cita la frase «mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos» (Is 56:7b), se interpretaba como un oráculo profético sobre el nuevo templo que iba a establecerse en el Monte Sion al final de los tiempos (véase también Is 2:2–4). Basándose en estos antecedentes, los especialistas han propuesto que la señal de Jesús tenía por objeto ser una preparación simbólica de este acontecimiento inminente. Tal interpretación implica o da por supuesto que la presencia de un mercado del templo contradecía las condiciones que se aplicaban al templo escatológico y ve un vínculo fortuito entre la protesta de Jesús contra el mercado y su propósito de preparar a Sion para la peregrinación de las naciones (cf. Jr 3:17; Zac 8:20–23).

1.3.2.2. Establecimiento de la santidad del templo.

Aquellos autores que toman Juan 2:16b, «no hagáis de la casa de mi Padre casa de mercado», como un dicho auténtico con ocasión de la señal del templo consideran que esta declaración de Jesús está inspirada en Zacarías 14:21b: «y no habrá en aquel día más mercader en la casa de Jehová de los ejércitos». Este oráculo profético hace referencia a las circunstancias de completa pureza que prevalecen en Jerusalén y Judá durante la era escatológica, cuando ya no habrá ni la necesidad ni un lugar legítimo para los mercaderes en el templo.

Bien sea en combinación con Zacarías 14 o no, a la interpretación de la señal del templo como un intento de establecer la santidad del templo o como una referencia simbólica a la abolición del mercado en el futuro templo escatológico se le da en ocasiones un sello mesiánico. En la línea de los reyes davídicos que purificaban el templo cuando era necesario (cf. 2 Cr 29–31; 34–35), había algunos que esperaban que el Mesías fuera a purificar el templo. Tal interpretación mesiánica sería corroborada, además, si la entrada de Jesús en Jerusalén, tal como narran los evangelistas (Mc 11:1–10 par.) (*véase* Entrada triunfal), se aceptara como un hecho histórico y los dos episodios se consideran como dos pasos interrelacionados conscientemente en el cumplimiento de la entronización real de Jesús como Mesías.

1.3.2.3. Símbolo de destrucción o renovación escatológica. Como tal, la acción de volcar las mesas tiene un matiz algo negativo, pero es demasiado vago como para dar una indicación clara de cuál es su

significado. Sin embargo, en combinación con dichos de Jesús sobre la destrucción del templo —«No quedará piedra sobre piedra, que no sea derribada» (Mc 13:2b)— la acción podría entenderse inequívocamente como un símbolo de destrucción.

A menos que uno considere que el templo era, según Jesús, una entidad que contradecía completamente su mensaje o que resultaba algo superfluo en su reino escatológico, un símbolo de destrucción parece ser un significado poco convincente o demasiado limitado para la señal del templo. Por este motivo, y considerando debidamente aquellos dichos de Jesús que no se limitan a amenazar o profetizar la destrucción sino que incluyen más bien la renovación o sustitución del antiguo templo (véase Mt 26:61; 27:40; Mc 14:58; 15:29), la mayor parte de los biblistas supone que Jesús pretende ir más allá de un mero simbolismo negativo. Así, la destrucción no sería una meta en sí misma sino tan solo la necesaria condición previa para que se llevara a cabo una renovación del templo que superara con mucho incluso los momentos más gloriosos en la historia del templo pasado.

1.3.2.4. Llamada urgente al arrepentimiento. El mensaje central de Jesús era la inminente llegada del *reino de Dios. Como precursor o mediador exclusivo de la *salvación escatológica, Jesús llamó a las personas a arrepentirse y convertirse en sus discípulos (*véase* Arrepentimiento). Se puede concebir perfectamente que la proclamación del reino por parte de Jesús pudiera erigirse en rival del servicio realizado en el templo. Aferrarse al culto tradicional de los sacrificios como base de la expiación y la salvación, ignorando o rechazando la llamada de Dios en el ministerio de Jesús, resulta engañoso. Con estos antecedentes, el ataque de Jesús contra los servicios y funciones del mercado del templo que resultaban vitales para el correcto funcionamiento del incesante culto de los sacrificios se presenta como un impresionante llamamiento a la autoridades sacerdotales en particular a despertar y darse cuenta de que Dios está a punto de traer su reino a través de la obra de su mensajero Jesús de Nazaret.

1.3.2.5. Representación del final del culto del antiguo templo y la llegada del nuevo templo. Cuando tomamos debida nota de las acciones y los dichos transmitidos en Marcos 11:15–17, la interpretación anterior (en 1.3.2.4) se puede especificar y desarrollar todavía más. El objetivo de alterar la venta de palomas, la recogida del impuesto del templo y el

transporte desde el mercado hasta las salas interiores del templo era poner fin de un modo simbólico al culto mediante sacrificios. A través de su señal, Jesús expresó su convicción de que había llegado el final del culto tradicional del templo, tanto de las ofrendas individuales, ejemplificadas por las palomas, como del culto comunitario en nombre de todo el pueblo judío, financiado mediante el impuesto del templo. Si tenemos en cuenta que los holocaustos diarios de dos corderos de un año sin mancha, el denominado *tāmîd* (Ex 29:38–42; Nm 28:3–8; *m. Tamid),* eran catalogados como sacrificios de expiación (Jub. 6:14; 50:11; *t. Šeqal.* 1:6), y que por esta razón había normas estrictas por las que los judíos se veían obligados a pagar el impuesto del templo mientras que a los *gentiles y *samaritanos se les prohibía hacerlo (m. *Šeqal.* 1:3, 5), el alcance de la intervención de Jesús se hace evidente. Mediante el impuesto del templo todo judío, con independencia de su lugar de residencia, colaboraba con el culto de los sacrificios comunitarios y participaba en su efecto expiatorio, y por consiguiente al impuesto se le denominaba «rescate» (véase Filón, *Spec.* 1.77; *Her.* 186; *b. B.Bat.* 9a). Impedir el cobro del impuesto del templo suponía un golpe al aparato sacrificial en su función teológicamente más crucial.

La acusación de Jesús en las palabras que acompañan a la acción de que ellos habían convertido el templo en una cueva de ladrones es una alusión a la correspondiente acusación realizada por el profeta Jeremías a sus contemporáneos en un discurso realizado a la entrada del templo de Jerusalén aproximadamente en el año 609 a. C. (Jr 7:1–15, cf. Jr 26): «¿Es cueva de ladrones delante de vuestros ojos esta casa sobre la cual es invocado mi nombre? He aquí que también yo lo veo, dice Jehová» (Jr 7:11). En su discurso, Jeremías culpa al pueblo de combinar la más indignante transgresión de los mandamientos del Señor con una aparentemente alta estima por el templo como casa de Dios. Sin embargo, cuando consideran el templo como un refugio infranqueable debido a la presencia de Dios en Sion, están actuando de la misma forma que los ladrones. Los ladrones buscan su cueva como refugio seguro para sus operaciones. Cuando los habitantes de Judá que pecan y transgreden la voluntad de Dios piensen que su santa morada es el lugar de perfecta protección, habrán tomado el papel del templo por el de una cueva de ladrones. En el oráculo citado Dios dice que desde ahora en adelante compartirá el punto de vista que tienen los judíos del templo, pero que

las consecuencias que extraerá de ello son muy distintas a las suyas. A menos que el pueblo se arrepienta y adopte una vida en armonía con los mandamientos de Dios, al templo de Jerusalén le aguarda el mismo destino de destrucción que al santuario anterior en Silo. Unos veinte años más tarde el templo de Jerusalén fue destruido. Sin duda quienes escucharon a Jesús reconocieron la alusión a Jeremías 7:11 y la amenaza implícita en sus palabras. Aferrarse tercamente al culto de los sacrificios y buscar seguridad en su efecto expiatorio en esta hora de cumplimiento escatológico traído por Jesús con autoridad mesiánica es tan engañoso como la conducta esquizofrénica de los contemporáneos de Jeremías.

En su dicho, registrado en Marcos 14:58 y probablemente pronunciado poco después de la llegada a Jerusalén, Jesús declaró su intención de sustituir el templo actual, construido por manos humanas, por un nuevo santuario, uno «no hecho de manos». El epíteto «no hecho de manos» alude a una tradición apocalíptica según la cual Dios no dejará que sean los humanos quienes levantan el templo de los últimos tiempos en el Monte Sion, sino que lo hará él mismo (cf. Ex 15:17 aplicado al templo escatológico, y 4Q174 1 I, 1–5; 11Q19 XXIX, 9–10; *1 En.* 90:29; 91:13; *Jub.* 1:17, 29; Tob 14:5; *4 Esd* 13:36). Nítidamente Jesús se arroga la prerrogativa divina de establecer el templo escatológico, y al citar Isaías 56:7b en Marcos 11:17, contrastando la acusación de la «cueva de ladrones», afirma cuál será la función legítima de este futuro templo. En el reino de Dios no habrá necesidad de un culto de expiación en el templo, pero el templo en Sion será el lugar donde todas las naciones se reúnan para orar y adorar al Señor.

La reacción de las autoridades judías a la señal del templo fue negativa: «y buscaban cómo matarle» (Mc 11:18). Poco tiempo después tendrían éxito en su empeño, al conseguir arrestarle y convencer a los romanos para que lo ejecutaran. Junto con este resultado de la demostración provocadora de Jesús hay un mensaje positivo inherente a la simbólica señal del templo. El desfasado sistema cúltico también será sustituido a pesar del rechazo a Jesús. Paradójicamente, en su muerte violenta Jesús se convierte en el rescate (Mc 10:45) y su cuerpo es entregado y su sangre derramada por muchos como el sacrificio expiatorio definitivo (Mc 14:22, 24).

2. La señal del templo en los cuatro Evangelios.

2.1. Marcos. El evangelista Marcos establece un llamativo marco para su composición al colocar la señal del templo junto a la maldición de la higuera, que finalmente acaba secándose (Mc 11:12–14, 20–25). Está claro que es un símbolo de juicio. Comoquiera que la higuera es una imagen tradicional de Israel (Is 28:3–4; Jr 8:13), y que la inclusión de la maldición del árbol que se marchita enmarca la señal de Jesús y la respuesta negativa a la misma, el juicio se aplica a los líderes judíos y al templo, que se ha deteriorado hasta convertirse en una cueva de ladrones. El templo será completamente destruido (Mc 13:2). En vez de ser elevado al final de los tiempos, tal como se esperaba (cf. Is 2:2; Miq 4:1), el templo será derribado (cf. Mc 11:23).

La transición entre el antiguo templo, construido por manos humanas, y su culto y un santuario nuevo y diferente se expresa de un modo espectacular cuando se rasga la cortina que separaba la sala del templo del lugar santísimo (Mc 15:38; cf. Ex 26:31–33) al morir Jesús. Se trata de un símbolo de que su muerte abre de una vez y para siempre el acceso a Dios. El nuevo templo, no hecho de manos (Mc 14:58), toma forma en la comunidad de creyentes, judíos y gentiles, que se reúnen para orar en esta casa del Señor (Mc 11:17, 24–25).

2.2. Mateo. Comparado con Marcos, Mateo omite la prohibición de llevar utensilios y la frase «para todas las naciones» en el dicho sobre el templo como casa de oración (Mt 21:12–13), y además coloca la maldición de la higuera como una escena ininterrumpida después de la señal del templo (Mt 21:18–22). Siguiendo también a Marcos en la profecía de la destrucción del templo (Mt 24:2) y el rasgamiento del velo (Mt 27:51), Mateo comparte el punto de vista marcano del juicio y la abolición del culto del templo.

La contribución peculiar de Mateo a los acontecimientos ocurridos en el templo es su inserción de una segunda escena, que sigue inmediatamente a la controversia del mercado: Jesús sana a personas ciegas y cojas que acuden a él en el templo; niños entusiasmados le alaban; los sumos sacerdotes y los escribas se oponen a ello, pero Jesús justifica el comportamiento de los niños citando como justificación las Escrituras (Mt 21:14–16). Dentro de esta estructura textual, la señal del templo en sí queda reducida a un episodio introductorio que establece las circunstancias necesarias para la escena de las *curaciones, que es donde pone el acento el relato mateano. Mateo describe a Jesús como el

*Hijo de David misericordioso que se preocupa por los enfermos (Mt 9:27–30, 35; 15:22, 28–31; 20:30–34), y que tras tomar el control del templo ahora puede desempeñar allí su ministerio mesiánico de sanidad. Es probable que en el relato también se presuponga un elemento de dudosa legitimación para que las personas con discapacidades físicas estén presentes en el templo (cf. 2 Sm 5:8, LXX; 11Q19 XLV, 12–14); en una ocasión anterior Jesús había levantado oposición al sanar en sábado, el día santo (Mt 12:9–14), y ahora desafía curando a los discapacitados en el lugar santo del templo. No obstante, el punto más controvertido no son la curaciones sino la alabanza de los niños: «Hosanna al Hijo de David». Cuando los principales sacerdotes y los escribas se oponen a ello, Jesús justifica la aclamación que sigue produciéndose haciendo referencia al Salmo 8:3 de la LXX (8:2 en las versiones castellanas): «De la boca de los niños y de los que maman perfeccionaste la alabanza?» (Mt 21:16). El salmista se dirige al Señor, y al aplicar estas palabras a la presente escena, el Jesús mateano reclama para sí un papel equivalente al de Dios que hace que los *niños pequeños le alaben. Así pues, no solo Dios debe ser glorificado por las curaciones de Jesús (Mt 15:31), sino que también el propio Jesús, como «Emmanuel» (Mt 1:23), el misericordioso Hijo de David y doctor mesiánico, es digno de ser adorado.

2.3. Lucas. Lucas reduce el incidente en el templo a una breve nota que dice que Jesús «comenzó a echar fuera a todos los que vendían y compraban en él» y omite la frase «para las naciones» en el dicho que acompaña a la acción (Lc 19:45–46). E inmediatamente después continúa diciendo: «Y enseñaba cada día en el templo» (Lc 19:47a). De esta forma, la interrupción por parte de Jesús de las actividades del mercado aparece meramente como su manera de tomar el templo con autoridad para convertirlo en la escena de su enseñanza mesiánica que se extiende por un largo período de tiempo (Lc 21:37–38). En consecuencia, en el relato lucano las autoridades judías reaccionan contra la enseñanza de Jesús (cf. Lc 19:47–20:2) (*véase* Maestro). Según la descripción de Lucas, el papel del templo como casa de Dios para la oración y la enseñanza encuentra su correspondencia exacta en la práctica de la primitiva comunidad de creyentes (Lc 24:53; Hch 3:1; 5:20–21, 42).

2.4. Juan. Las diferencias más evidentes que encontramos en Juan al

compararlo con los Evangelios sinópticos son la colocación de la señal del templo al comienzo del ministerio de Jesús (Jn 2:13–17) y la inmediata aplicación del dicho sobre la destrucción y la renovación del templo a ese incidente (Jn 2:18–22). Al situar el choque de la señal del templo en esta posición inicial, Juan consigue preparar el terreno para el conflicto entre Jesús y los judíos que invade su Evangelio. Solo en apariencia se trata de una controversia sobre la legitimidad de tener un mercado en el templo. Lo que realmente está en juego es que el celo de Jesús por la casa de su Padre finalmente desembocará en su muerte violenta, algo de lo que de hecho se dieron cuenta los discípulos cuando se les recordaron las palabras del salmista: «El celo de tu casa me consume» (Jn 2:17, citando el Sal 69:9). Ante la petición de una señal que demuestre su autoridad para actuar del modo tan audaz en que lo ha hecho, Jesús responde: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré» (Jn 2:19). Mientras que sus interlocutores toman estas palabras como una afirmación presuntuosa y absurda, el evangelista comenta a sus lectors que Jesús estaba hablando realmente del templo de su cuerpo. Esta referencia a Jesús explica que se haya cambiado el enunciado del dicho sobre el templo en Juan 2:19 en comparación con Marcos 14:58. No es Jesús, sino más bien los dirigentes judíos, quienes destruirán el templo (cf. Jn 11:47–53; 18:30, 40; 19:6–7, 12), pero pasados tres días Jesús lo levantará, y aquí utiliza el verbo *egeirō,* que la mayoría de las veces se utiliza para hablar de la resurrección de los muertos (Jn 2:22; 5:21; 12:1; 21:14). De ahí que, según Juan, el cuerpo de Jesús sea el verdadero templo que ha reemplazado el templo de tiempos pasados, y por lo tanto la misericordiosa presencia divina ha pasado del templo de Jerusalén a Jesús (cf. Jn 1:14; 4:19–24).

Véase también JERUSALÉN; Ttemplo; ENTRADA TRIUNFAL; ADORACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Ådna,** *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (WUNT 2/119; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); ídem, «Jesus and the Temple», en *Handbook for the Study of the Historical Jesus,* ed. T. Holmén y S. T. Porter (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 2011) 3:2635–75; **H. D. Betz,** «Jesus and the Purity of the Temple (Mark 11:15–18): A Comparative Religion Approach», *JBL* 116 (1997) 455–72; **P. M. Casey,** «Culture and Historicity: The Cleansing of the Temple», *CBQ* 59 (1997) 306–32; **J.**

Chanikuzhy, *Jesus, the Eschatological Temple: An Exegetical Study of Jn 2:13–22 in the Light of the Pre 70 C.E. Eschatological Temple Hopes and the Synoptic Temple Action* (Lovaina, Bélgica: Peeters, de próxima aparición); **A. Y. Collins,** «Jesus' Action in Herod's Temple», en *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday,* ed. A. Y. Collins y M. M. Mitchell (Tubinga: Mohr Siebeck, 2001) 45–61; **C. A. Evans,** «Jesus' Action in the Temple and Evidence of Corruption in the First-Century Temple», *SBLSP* 28 (1989) 522–39; ídem, «Jesus and the "Cave of Robbers": Towards a Jewish Context for the Temple Action», *BBR* 3 (1993) 93–110; ídem, «From "House of Prayer" to "Cave of Robbers": Jesus' Prophetic Criticism of the Temple Establishment», en *The Quest for Context and Meaning: Studies in Intertextuality in Honor of James A. Sanders,* ed. C. A. Evans y S. Talmon (BIS 28; Leiden: E. J. Brill, 1997) 417–42; **T. C. Gray,** *The Temple in the Gospel of Mark: A Study in Its Narrative Role* (WUNT 2/242; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **S. Hon-fai Wong,** *The Temple Incident in Mark 11,15–19: The Disclosure of Jesus and the Marcan Faction* (NTSCE 5; Frankfurt: Peter Lang, 2009); **A. R. Kerr,** *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John* (JSNTSup 220; Londres: Sheffield Academic Press, 2002); **C. Metzdorf,** *Die Tempelaktion Jesu: Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich* (WUNT 2/168; Tubinga: Mohr Siebeck, 2003); **B. F. Meyer,** *The Aims of Jesus* (Londres: SCM Press, 1979); ídem, *Christus Faber: The Master Builder and the House of God* (Allison Park, PA: Pickwick, 1992); **P. Richardson,** «Why Turn the Tables? Jesus' Protest in the Temple Precincts», *SBLSP* 31 (1992) 507–23; **E. P. Sanders,** *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); **K. R. Snodgrass,** «The Temple Incident», en *Key Events in the Life of the Historical Jesus: A Collaborative Exploration of Context and Coherence,* ed. D. L. Bock y R. L. Webb (WUNT 247; Tubinga: Mohr Siebeck, 2009) 429–80; **T. Söding,** «Die Tempelaktion Jesu: Redaktionskritik-Überlieferungsgeschichte-historische Rückfrage (Mc 11,15–19; Mt 21,12–17; Lc 19,45–48; Joh 2,13–22)», *TTZ* 101 (1992) 36–64; **A. J. M. Wedderburn,** «Jesus' Action in the Temple: A Key or a Puzzle?» *ZNW* 97 (2006) 1–22; **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (Londres: SPCK; Mineápolis: Fortress, 1996).

J. Ådna

SEÑALES. *Véase* MILAGROS Y RELATOS DE MILAGROS.

SEÑOR

El término *kyrios* («Señor»), la confesión cristiana fundamental acerca de Jesús para la iglesia primitiva (cf. Rom 10:9; 1 Cor 12:3; Flp 2:11), se utilizaba con muchos sentidos distintos en la antigüedad. Se hace necesario investigar algunos de ellos antes de analizar si Jesús, los primeros cristianos y posteriormente los evangelistas usaron este término o el vocablo arameo equivalente, y si es así cómo lo hicieron, para afirmar algo básico o incluso extraordinario sobre la figura central de la fe cristiana.

1. Uso en el griego
2. Trasfondo judío
3. El origen del uso cristiano de *Kyrios*
4. Jesús como *Kyrios*
5. *Kyrios* en los Evangelios
6. *Kyrios* en Hechos
7. Conclusión

1. Uso en el griego.

En la época del NT el término *kyrios* se usaba tanto en contextos religiosos como seculares. Religiones nacionales y religiones mistéricas, especialmente en Oriente (i.e., Egipto, Siria, Asia Menor, pero también en Grecia y en otros lugares), a menudo usaban el término *kyrios* o su equivalente femenino, *kyria*, para referirse a dioses y diosas como Isis, Serapis u Osiris (véase DIOSES GRIEGOS Y ROMANOS). Está bastante claro en estos contextos que *kyrios* connota una deidad que puede responder a las oraciones y merece las gracias por la ayuda divina. Este desarrollo parece ir más allá del uso de *kyrios* en el período del griego clásico, cuando el término hacía referencia al gran poder de un dios frente a una persona o grupo de personas, pero parece que todavía no era un título divino (cf. Píndaro, *Istm.* 5.53; Platón, *Leg.* 12.13).

Igualmente importante para nuestros propósitos es el hecho de que al emperador romano, ya en tiempos de Nerón, se le llamaba *kyrios* en el sentido de divinidad (véase ROMA). Sin embargo, pese a que era divinizado, también se sabía que se trataba de un ser humano. Por ejemplo, un ostracon fechado el 4 de agosto del año 63 dice así: «En el noveno año de Nerón el Señor [*tou kyriou*] (…)». Incluso antes de esta

fecha, no obstante, en la parte oriental del imperio, y en Egipto en particular, al emperador se le llamaba *kyrios* en un sentido que trascendía lo meramente humano. Así, por ejemplo, el papiro 1143 de Oxirínco, que data del año 1 de nuestra era, habla de sacrificios y libaciones «para el Dios y Señor emperador [Augusto]». Incluso tenemos una inscripción del año 12 a. C. dedicada a Augusto como *theos kai kyrios*, «Dios y Señor» (BGU 1197, I, 15).

Como sostuvo A. Deissmann hace ya tiempo, es bastante probable que la iglesia primitiva deliberada y polémicamente le atribuyera a Jesús títulos que ya se habían aplicado al emperador (Deissmann, 349–51). El significado del término dentro de las comunidades paulinas (un ser divino absoluto a quien uno pertenece y debe absoluta lealtad y sumisión) se convierte todavía en más evidente a la luz del lenguaje paulino de autorreferencia. Pablo habla de sí mismo y de otros como *douloi* («esclavos») para indicar su relación con Jesús «el Señor» (Rom 1:1). El *doulos* que servía a un *kyrios* no era libre, sino propiedad de su señor o señora. Esta era la terminología habitual en las diversas religiones orientales para expresar la relación entre el adepto y la deidad. No hay duda de que en gran medida este uso derivaba del uso más ordinario dentro de la institución de la esclavitud (véase ESCLAVO, SIERVO). El término *kyrios* tenía un sentido perfectamente normal, no religioso, tanto en el griego clásico como en el griego koiné, que quería decir «maestro» o «dueño» de alguna propiedad (incluida la propiedad humana).

El vocativo *kyrie* frecuentemente era tan solo una forma educada de dirigirse a alguien, como el término castellano «señor». Este último uso es evidente no solo en la literatura secular griega sino también en el NT (e.g., Mc 7:28; Jn 12:21). Sin embargo, es probable que el uso de *mārî*, el equivalente arameo de *kyrie*, ya estuviera adquiriendo, al menos en el contexto del círculo íntimo de discípulos de Jesús, un significado más profundo que la mera forma educada y respetuosa de dirigirse a alguien (véase Vermes, 109–15).

A partir de estos ejemplos podemos observar fácilmente el alcance del uso del término *kyrios* en la literatura griega. Por otro lado, puede tener un uso perfectamente prosaico, en referencia al dueño o propietario de los esclavos o de alguna otra propiedad, como pueden ser una casa o un negocio. El término en caso vocativo también se podía

usar como una forma respetuosa de dirigirse a una persona, en especial a un superior, que no era ni el propietario ni el jefe de uno. Este segundo tipo de uso se había convertido en algo tan convencional que a menudo significaba poco más que nuestro «Estimado señor» al comienzo de una carta. Sin embargo, ya a comienzos del siglo I a. C., al menos en la parte oriental del imperio, el término *kyrios* en el sentido de divinidad, se estaba aplicando no solo a dioses mitológicos como Serapis u Osiris, sino también a un ser humano en concreto, el emperador de Roma. Dentro de ese contexto es comprensible que Pablo pudiera decir que hay muchos supuestos dioses y señores, pero que para los cristianos solo hay un Señor, Jesucristo (1 Cor 8:5–6). A causa del uso de *kyrios* en estos sentidos más religiosos, W. Bousset sostuvo que no fue hasta que el cristianismo alcanzó un entorno principalmente griego o helenístico que el título «Señor» se aplicó a Jesús, y siempre bajo la influencia del uso pagano. El estudio del uso judío de *kyrios* y sus cognados arameos demuestra lo incorrecto de esta suposición.

2. Trasfondo judío.

En la Septuaginta (LXX) el término *kyrios* aparece más de 9,000 veces, y en unos 6,156 casos se utiliza en lugar del nombre propio de Dios, «Yahvé». Esto equivale no a una traducción del nombre propio Yahvé sino a un circunloquio que tenía por objeto evitar pronunciar el tetragrámaton sagrado. Existen, no obstante, algunas dudas sobre si los compiladores originales de la LXX en realidad tradujeron en todos los casos el tetragrámaton con *kyrios.* Algunos manuscritos antiguos incluyen el hebreo *YHWH* en el texto griego en algunos lugares, y al menos un manuscrito de la LXX procedente de Qumrán emplea *IAO* para el tetragrámaton en vez de *kyrios.* Las copias de la LXX que sí tienen *kyrios* por *YHWH* datan del siglo IV A.D. en adelante y parecen ser copias cristianas con modificaciones cristianas. No obstante, J. Fitzmyer ha presentado pruebas de que los antiguos judíos sí utilizaban el griego *kyrios* además de *ʾādôn* o *mārē'* para referirse a Yahvé, y por lo tanto no es imposible que los primeros judeocristianos transfirieran este título de Yahvé a Jesús (Fitzmyer 1979; 1998). Pero ya no podemos decir con confianza que esto se hizo debido a la influencia de la LXX. Cuando en la LXX y en otras obras literarias judías se emplea *kyrios* para traducir el término hebreo *ʾādôn*, es una cuestión de traducción y no un

circunloquio. La LXX traduce *ʾādôn* como *kyrios* unas 190 veces, y en ellas se hace referencia a aquellos que en cierto sentido eran señores o comandantes.

Podemos encontrar ejemplos de *kyrios* en referencia a Yahvé no solo en Josefo y Filón, sino incluso ya en Sabiduría de Salomón (unas 27x; véase Sab 1:1, 7, 9; 2:13). De hecho, existen algunos indicios de que en los manuscritos bíblicos hebreos de Qumrán en algunos casos se estaba empleando *ʾădōnāy* como sustituto de *YHWH*. Igualmente interesante es el uso de *ʾădōnāy* en oraciones de invocación en Qumrán (cf. 1QM XII, 8, 18; 1Q 34).

La palabra aramea para «señor» es *mār*, que casi siempre aparece con diversos sufijos. El uso de *mārē'* o *mārā'* para referirse a Dios como Señor se puede trazar al menos hasta el tiempo de Daniel 2:47; 5:23, si bien en estos textos el término todavía no se usa en un sentido absoluto como un título. En el *Génesis Apócrifo* (1QapGen) encontramos otro tipo de evidencia. Este documento de Qumrán probablemente data de alrededor de comienzos de nuestra era y contiene ejemplos en los que a Dios se le llama en arameo *mārî*, «mi Señor». Este es el único caso conocido de este uso en arameo. No obstante, es bastante habitual encontrar el uso más prosaico de *mārî* en boca de una esposa o un siervo que se dirigen al marido o al cabeza de familia. En el *Targum de Job* (11Q10) encontramos *mārē'* como traducción del término hebreo *šadday* («todopoderoso»). También hay un fragmento de la Cueva 4 de la literatura de Enoc donde se usa *mārē'* para referirse a Dios (4Qenc ar 4; cf. 1 *Enoc* 89:31–36), y la versión griega dice *ho kyrios* en pasajes afines (*1 Enoc* 89:42, 45). Hay más pruebas importantes procedentes del templo descubierto en Gaza, llamado el *Marneum*, donde se adoraba a un dios llamado *mār* (Johnson, 151).

L. Hurtado ha recopilado material que demuestra la naturaleza compleja del pensamiento judío primitivo sobre temas como el de los agentes divinos (Hurtado 1998). Este autor ha demostrado que existen muchas pruebas de que en el judaísmo antiguo el concepto judío de la singularidad de Dios podía coexistir con la idea de que Dios le otorga un lugar o papel singular a una determinada figura o agente celestial en concreto. Esto incluía la idea de que patriarcas exaltados (e.g., Enoc o Moisés) y alguno de los *ángeles principales (e.g., Miguel) podían hablar y actuar en nombre de Dios con *autoridad y poder divinos. Esta

evidencia resulta significativa porque señala la existencia de un contexto general de agencia divina en el judaísmo primitivo en virtud del cual incluso los primeros judeocristianos pudieron haber concebido a Jesús.

3. El origen del uso cristiano de *Kyrios*.

Podemos encontrar evidencias arameas de singular importancia para este estudio en 1 Corintios 16:22 y en lo que probablemente sea la más antigua de las obras cristianas extracanónicas, la *Didajé* (véase *Did* 10:6). Aquí aparecen referencias a Jesús como Señor por parte de los primeros cristianos de habla aramea que usan la frase *maran ata*, o más probablemente *marana ta* (cf. Ap 22:20, que seguramente es una traducción griega de esta frase; este último texto deja claro que se tiene en mente a Jesús, como también evidencia 1 Cor 16:22–23). La frase *marana ta* se podría traducir de tres maneras: (1) «Ven, Señor»; (2) «Nuestro Señor ha venido»; o (3) incluso como un perfecto profético, «El Señor vendrá». Cualquiera que sea la traducción elegida (la primera de las tres parece la más probable, especialmente a la vista de Ap 22:20), se apela a una persona que ha muerto como Señor. Dado que la primera traducción es la más probable, el agudo comentario de C. F. D. Moule resulta significativo: «Aparte de que "nuestro Señor" no sea lo mismo que "el Señor" en términos absolutos, e incluso si el arameo *mārē* se hubiera utilizado mayormente para seres humanos y no para Dios (algo que no hay motivos para cuestionar) uno no llama a un mero rabino, después de que este haya fallecido, para que venga. La frase *Maranata,* si significaba "¡Ven, maestro nuestro!" tendría necesariamente matices trascendentales, incluso si *maran* en sí mismo no los tuviera» (Moule, 41).

No está del todo claro si *maranata* se usaba para invocar la presencia de Cristo en el culto o era una oración en la que se deseaba el retorno de Cristo del cielo. No obstante, basándonos en las sólidas evidencias de que los judeocristianos de habla aramea, durante y probablemente antes de la época de Pablo (i.e., los primeros judeocristianos), llamaron a Jesús «Señor», o al menos «Señor nuestro», debemos rechazar el argumento de Bousset, que postula un origen del título cristológico *kyrios* en la misión helenística de la iglesia primitiva.

Resulta llamativo que Pablo, escribiendo en la década de los 50 del siglo I a cristianos de habla griega que muy probablemente no sabían

arameo, no se preocupe de traducir *maranata.* Esto debe querer decir, sin duda, que dio por sentado que ellos entendían el significado de la frase, lo que a su vez sugiere que hacía ya tiempo que era una invocación habitual que utilizaban los cristianos, y que tenía su origen en el cristianismo de Judea, y en particular en la iglesia de Jerusalén (Hurtado 2003, 174–75). Por consiguiente, el apóstol no ve la necesidad de explicarla o traducirla. El origen del uso cristiano del término «Señor» para referirse a Jesús debe remontarse al menos a la época de los primeros judeocristianos de habla aramea. ¿Puede remontarse a una fecha todavía anterior?

4. Jesús como *Kyrios*.

Hay varios textos que parecen remontarse a un marco histórico durante la vida de Jesús. Esto plantea la pregunta de si a Jesús se le llamó «Señor» durante su ministerio en la tierra, y en caso afirmativo, en qué sentido. Ya nos hemos ocupado de textos en los que se usó el vocativo *kyrie*, y ahora no vamos a volver a ellos, ya que probablemente no nos sean de mucha ayuda (con algunas posibles excepciones en el cuarto Evangelio [véase el apartado 5.4]). Más importantes pueden ser textos como Marcos 11:3, donde Jesús les dice a sus discípulos que vayan y le consigan un pollino para montarlo al entrar en *Jerusalén, y que a cualquiera que les pregunte le digan: «el Señor lo necesita». El griego dice *ho kyrios*, y presumiblemente, si esto se remonta a un mandato real de Jesús, se trate de una traducción del arameo *mārē'* (véase IDIOMAS DE PALESTINA). Aquí el significado es muy parecido al que encontramos en Marcos 14:14, donde Jesús dijo: «El Maestro dice: ¿Dónde está el aposento?» Si esto es así, entonces «Señor» puede que no sea una forma educada de referirse a un maestro, igual que podríamos hablar de un maestro artesano. Da a entender que se trata de alguien que se ve a sí mismo como poseedor de autoridad para mandar o requerir cosas de las personas, sean estas discípulos o no. No está claro si este uso concreto de *mārē'* tiene algún significado que vaya más allá de eso.

Se puede encontrar apoyo para ello en varios lugares del cuarto Evangelio, donde hallamos los dos términos, «maestro» y «señor», yuxtapuestos (Jn 13:13–16). También deberíamos fijarnos que en el relato de la resurrección de Juan 20 encontramos a María Magdalena llamando a su difunto maestro «mi Señor» (Jn 20:13), y cuando reconoce

la voz de Jesús que le habla exclama: «Raboní» (Jn 20:16), que se traduce como «Maestro». Este texto también parece indicar que Jesús no solo fue llamado *rabbî* o *rabbûnî* durante su ministerio, sino que probablemente la gente se dirigía a él con el respetuoso apelativo de *mārē'*, lo que habría connotado que Jesús era un gran maestro que ejercía autoridad sobre sus discípulos. Los discípulos tenían a Jesús como maestro en ese sentido. Otra evidencia que podría apoyar esta línea argumental es el uso del lenguaje sobre «esclavos» y «maestro» (Jn 15:15, 20) para referirse a la relación entre Jesús y sus discípulos.

Un pasaje mucho más crucial para este debate es Marcos 12:35–37. Aquí se cita el Salmo 110:1 (LBLA): «Dice el SEÑOR a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies». Seguidamente Jesús pregunta: «David mismo le llama Señor; ¿cómo, pues, es su hijo?» Este texto no debería descartarse directamente como si fuera el reflejo de la teología posterior de la iglesia primitiva, sobre todo porque existen muchas pruebas de que Jesús se concebía a sí mismo en términos mesiánicos y al menos indirectamente hizo afirmaciones mesiánicas sobre su persona (véase Witherington 1990). De hecho, Marcos 12:35–37 refleja precisamente el modo alusivo o indirecto que parece haber empleado Jesús en público para indicar cómo se veía a sí mismo. Su método consistía en aludir a su relevancia de tal manera que sus oyentes llegaran a reflexionar cuidadosa y profundamente sobre este importante asunto. Aquí la manera de enseñar es característica de los antiguos maestros judíos. Tomaban un texto desconcertante y planteaban preguntas acerca del mismo, de tal manera que cuestionaban frecuentes malentendidos, en este caso sobre la naturaleza del Mesías (véase CRISTO) como el *hijo de David.

También favorece la autenticidad de esta tradición el hecho de que parece sugerir que Jesús cuestiona la idea de que el Mesías debe tener un origen davídico, un hecho que la iglesia primitiva se esforzó mucho por demostrar (e.g., Mt 1:1–20; Lc 1:27; 3:23–38). En el texto tal como lo tenemos ahora, Jesús está dando a entender que el Mesías es el Señor de David, y como tal está por encima de David y existe antes que él. Esta es la razón por la que Jesús plantea la pregunta de por qué los escribas llaman al «hijo de David». La idea de la preexistencia se atribuía habitualmente a los agentes divinos de Dios en el judaísmo primitivo (Hurtado 1998, 13).

Así pues, no resulta inconcebible que aquí Jesús pudiera haber aludido a sí mismo no solo como Mesías sino incluso como el Señor preexistente, y que su audiencia lo hubiera entendido así (Taylor, 492–93). Esto significa que en última instancia la proclamación de Jesús como Señor se remonta a algo que el propio Jesús dio a entender sobre sí mismo, aunque fuera de manera indirecta, durante su ministerio y en público. Sin embargo, esto no explica cuándo y en qué momento los seguidores de Jesús entendieron la indirecta y realmente comenzaron a ver a Jesús bajo esta luz. Hemos dicho que la evidencia de que durante su ministerio los discípulos de Jesús pensaran en él como *mārē'* en algún sentido trascendental es escasa, en el mejor de los casos (puede que Lc 6:46 sugiera esto; véanse también las excepciones joánicas que se tratan más adelante). Entonces, ¿qué fue lo que llevó a la confesión de Jesús como Señor? Aquí podemos considerar pistas procedentes de diversas fuentes.

En primer lugar tenemos el primitivo material confesional que utiliza Pablo en Romanos 1:3–4. Este texto ciertamente sugiere que Jesús asumió nuevas funciones, autoridad y poder como resultado de su resurrección. De hecho, se le dio el nuevo título de «Hijo de Dios con poder» como consecuencia de la resurrección. Otra prueba la encontramos en lo que probablemente sea un himno cristológico que Pablo cita en Filipenses 2:6–11. Aquí se nos dice que debido a que Jesús renunció al estatus y las prerrogativas de «ser igual a Dios» y adoptó no solo la forma de hombre sino de esclavo, y fue obediente al plan de Dios hasta llegar a la misma muerte, ahora ha sido exaltado hasta lo sumo y se le ha dado el nombre que es sobre todo nombre. Jesús pasa de ser un *doulos* a ser el *kyrios.* En el contexto del himno, el nombre que es sobre todo nombre no es «Jesús», un nombre que ya tenía, sino más bien el nombre de su reinado, que adquirió cuando asumió las funciones de la deidad, gobernando todas las cosas. Este nombre es *kyrios*. Hechos 2:36, que es posible que refleje parte de la predicación primitiva apostólica, dice: «Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel, que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo». A la vista del hecho de que Lucas llama a Jesús *kyrios* en su Evangelio, no es improbable que hubiera creado un texto como este, que sugiere, cuando no afirma, que el señorío es lo que mejor sirve para describir a Jesús tras su muerte. Pero ¿qué quiere decir que Dios «ha hecho» a Jesús *kyrios*? E.

Franklin sostuvo que para Lucas el evento escatológico decisivo fue la ascensión de Jesús, a través de la cual se hizo realidad y reconoció públicamente su soberanía universal (Franklin, 53–54). Tanto si uno coincide con la tesis de Franklin de que la ascensión (no la resurrección) fue el momento de la glorificación de Jesús (Franklin, 30) como si no, lo cierto es que este autor está en lo cierto al afirmar que existe tanto una continuidad como una discontinuidad entre la identidad de Jesús como *kyrios* antes y después de su exaltación.

Otra pista la encontramos en Juan 20:18, donde se insinúa que la antigua proclamación pospascual de la fe era «He visto al Señor [resucitado]». En suma, la evidencia sugiere que la confesión «Jesús es Señor» surgió como resultado de las primeras experiencias de los discípulos con el Cristo resucitado (véase RESURRECCIÓN). De hecho, Pablo da a entender que tal confesión no habría podido surgir hasta después de que el Señor hubiese resucitado y el Espíritu (véase ESPÍRITU SANTO) hubiese descendido sobre los seguidores de Jesús, ya que dice: «nadie puede llamar a Jesús Señor, sino por el Espíritu Santo» (1 Cor 12:3).

Si bien la base última para la confesión de Jesús como Señor parece remontarse a algo a lo que Jesús aludió durante su ministerio, el punto formal de salida de tal confesión por parte de sus discípulos fue el encuentro de estos con el Señor resucitado el día de la resurrección y las jornadas posteriores, así como su recepción del Espíritu Santo. Hasta donde podemos llegar, la primera en confesar a Jesús de este modo parece haber sido la primera persona que afirmó haber visto a Jesús resucitado: María Magdalena. A la luz del concepto negativo que existía en muchos lugares acerca del testimonio de una mujer, pero especialmente en la Palestina del siglo I (véase Witherington 1984), no resulta creíble que la iglesia primitiva inventara la idea de que María Magdalena había sido la primera en afirmar: «He visto al Señor». De hecho, la lista de testigos en 1 Corintios 15:5–8 es indicativa de la tendencia que había en la iglesia primitiva a moverse en el sentido contrario y afirmar la prominencia de los Doce y de los apóstoles como *testigos de la resurrección.

Encontramos pruebas adicionales de que la experiencia del Señor resucitado llevó a la confesión plena de la relevancia de Jesús en Juan 20:28, donde la confesión culminante en un Evangelio lleno de

confesiones es *ho kyrios mou kai ho theos mou* («Señor mío y Dios mío»). Es posible que este material esté incluido aquí porque el evangelista, que escribió hacia finales del siglo I, conociera la práctica del emperador Domiciano (A.D. 81–96) de llamarse a sí mismo *dominus et deus noster* («Señor y Dios nuestro») en la correspondencia oficial (Suetonio *Dom.* 13.2). Puede que el cuarto evangelista esté contrarrestando tal pretensión. Pero incluso aunque fuera así, parece bastante evidente que Juan quiere transmitir a sus lectores que la verdadera confesión de Jesús surgió por primera vez como consecuencia de ver al Señor resucitado, tanto en el caso de María Magdalena como en el de Tomás. Las convicciones y confesiones cristológicas se generaron por primera vez por la experiencia del Señor resucitado y de su Espíritu, no por una influencia de las religiones grecorromanas (véase Hurtado 1988, 121; cf. Hurtado 2003, 64–74). Esto nos lleva a analizar de qué manera llegaron a utilizar el término *kyrios* los evangelistas, que probablemente compusieron sus Evangelios durante el último tercio del siglo I de nuestra era.

5. *Kyrios* en los Evangelios.

Los Evangelios sinópticos, y Lucas en particular, contienen toda la gama de usos del término *kyrios* que hemos tratado aquí. Hay unos 717 pasajes en el NT en los que aparece el término *kyrios*, y 210 de ellos se encuentran en Lucas-Hechos (otros 275 están en los escritos de Pablo). El hecho de que la mayoría de usos de *kyrios* se encuentre en los escritos de Lucas y Pablo tal vez pueda explicarse por el hecho de que ellos se dirigían a un público mayormente gentil, o al menos escribían a personas que vivían en lugares en los que la lengua y la cultura griega eran las influencias predominantes. En contraste con Lucas, *kyrios* aparece tan solo en 18 ocasiones en Marcos y 80 en Mateo, mientras que hay 52 casos en el cuarto Evangelio.

5.1*. Kyrios *en los sinópticos. Ahora podemos ver un muestreo de los diversos usos que no se refieren a Jesús. En Marcos y el material de Q a Dios nunca se le llama *kyrios* salvo en Marcos 5:19; 13:20, pero tanto Mateo como Lucas (especialmente en los relatos del nacimiento) llaman a Dios *kyrios* (cf. Mt 1:20, 22, 24; 2:13, 15, 19 con Lc 1:6, 9, 11, 15, 17, 25, 28, 38, 45, 58, 66; 2:9, 15, 22, 23, 24, 26, 39). También encontramos *kyrios* utilizado en referencia a Dios en el material sobre la

resurrección en Mateo 28:2 y en dos casos singulares en Lucas: Lucas 5:17; 20:37. *Kyrie* como forma convencional de dirigirse respetuosamente a una persona siempre se emplea en los Evangelios cuando un esclavo le habla a su amo. Sin embargo, también se puede encontrar en labios de los judíos cuando se dirigen a Pilato (Mt 27:63) (véase PONCIO PILATO), de los obreros que hablan del dueño de una viña (Lc 13:8), de un hijo hacia su padre cuando trabaja para él (Mt 21:30), de los griegos que se dirigen a Felipe (Jn 12:21), y de María al hortelano (sin saber que se está dirigiendo a Jesús) (Jn 20:15).

Kyrios se puede usar para referirse al señor o propietario de cierta propiedad, como en el caso del dueño de una viña (Mc 12:9 par.). Ya hemos mencionado que Marcos 11:3 y sus paralelos probablemente reflejan el mismo tipo de uso. El vocablo también se puede emplear en alusión al dueño de un mayordomo (libre) (Lc 16:3) o al amo de los esclavos (casi siempre con un modificador como «su» o «mi» [cf. Mt 18:25; 24:45; Lc 12:37, 42; 14:23]). Pero no vemos que los Evangelios utilicen *kyrios* para referirse al emperador a a algún dios pagano, aunque se usan los verbos *kyrieuō* (Lc 22:25) y *katakyrieuō* (Mc 10:42; Mt 20:25) en referencia a gobernantes gentiles.

Existen, no obstante, algunos ejemplos en los que *kyrios* parece referirse a la capacidad y el derecho de ejercer autoridad y poder. En estos casos equivale a un uso no como título, sin ninguna implicación de trascendencia. Por ejemplo, en Marcos 2:28, donde Jesús dice que el *Hijo del Hombre es «señor del sábado», quiere decir que es alguien que ejerce autoridad sobre las normas que rigen el sábado. Parecido es el uso, no como título, en Lucas 10:2, donde se afirma que Dios es el que controla la cosecha; él es «el señor de la mies».

Antes de analizar los Evangelios individualmente, es necesario advertir sobre el uso del vocativo *kyrie* en los relatos evangélicos. La forma de vocativo de la palabra se podía utilizar simplemente como una manera educada de dirigirse a alguien, y muchos personajes de los Evangelios se dirigen a Jesús de este modo. Si bien tal vez este sea el caso en la situación histórica original durante el ministerio terrenal de Jesús, cuando leemos el relato del Evangelio la forma *kyrie* podía tener un significado adicional, especialmente en los Evangelios de Mateo y Lucas. Con respecto al Evangelio de Lucas, C. Rowe sostiene de manera convincente que los ejemplos individuales del término *kyrie* no se deben

analizar separados del contexto de toda la narración, que se escribió desde una perspectiva pospascual. Pese a que desde la perspectiva de los personajes del relato Jesús no es más que un «señor» o «maestro», los evangelistas y sus lectores saben que es mucho más que eso. Mediante el recurso literario de la ironía narrativa, Lucas emplea la ambivalencia de la palabra *kyrie* para describir a Jesús en su Evangelio. Para Lucas, *kyrie* «es simultáneamente "Señor" en lo cristológico y "señor/maestro" en lo histórico» (Rowe 2006, 216).

5.2. **Kyrios *en Lucas***. Con respecto al uso absoluto del sustantivo *kyrios,* Mateo y Marcos no usan el término en un sentido trascendente dentro del marco narrativo de los dichos de Jesús (Mc 11:3 probablemente no es una excepción). Lucas, por otro lado, sí emplea este uso. Por ejemplo, en Lucas 7:13 leemos: «Y el Señor [*ho kyrios*] tuvo compasión de ella». O en Lucas 10:1 el evangelista escribe: «Y el Señor [*ho kyrios*] designó a otros setenta». Lucas, como gentil que escribe exclusivamente a un público gentil, no muestra ninguna reticencia a la hora de utilizar *ho kyrios* en referencia a Jesús, dando así a entender el sentido religioso trascendente del término. Esto no quiere decir que Lucas sea totalmente anacrónico, ya que normalmente tiene cuidado de no poner el término en labios del propio Jesús o de sus interlocutores de una manera que no sea característica del ministerio de Jesús. Encontramos algunas probables excepciones en Lucas 1:43, donde Elisabet habla de María como «la madre de mi Señor»; Lucas 2:11, donde se identifica a Jesús como «Señor» delante los pastores (pero en este caso quien habla es un ángel); y Lucas 1:38, donde se llama a María «la sierva del Señor», aunque aquí *kyrios* parece referirse a Yahvé.

Numerosas otras referencias en el Evangelio de Lucas indican el uso habitual por parte del evangelista de *kyrios* dentro del marco narrativo de su relato del ministerio de Jesús (cf. Lc 7:19; 10:1, 39, 41; 11:39; 12:42; 16:8; 17:5, 6; 18:6; 19:8a; 22:61; 24:3, 34). Cuando está hablando de Jesús, Lucas no es reacio al uso del título cristiano «Señor». Tal vez la implicación sea que Lucas está sugiriendo que al menos en cuanto a su ser, aunque no fuera así plenamente en cuanto a acción o reconocimiento, Jesús ya era el *kyrios.* Por lo tanto, está justificada en parte la afirmación de H. Conzelmann de que para Lucas Jesús es, en primer lugar, el *kyrios* a quien Dios le dio el dominio y que gobierna sobre la comunidad cristiana por medio del Espíritu (Conzelmann, 176–

79).

Rowe sostiene que para Lucas el título *kyrios* tiene una importancia fundamental para la identidad de Jesús. Por otro lado, Jesús está inseparablemente unido a Dios, ya que comparten la identidad de *kyrios*, aunque Rowe tiene cuidado al describir esta identidad como unida pero no mezclada. Por su parte, la identidad de Jesús como *kyrios* garantiza la continuidad de sus ministerios terrenal y celestial (Rowe 2006, 27).

5.3. **Kyrios *en Mateo***. En el Evangelio de Mateo, los extraños, los enemigos y Judas Iscariote nunca se refieren a Jesús como *kyrie*, sino que siempre lo saludan con los términos *didaskale* o *rabbi*. Alternativamente, los discípulos y aquellos que van tras Jesús en busca de sanidad siempre se dirigen a él como *kyrie* (Kingsbury 1989). Si bien es posible que J. Kingsbury le haya dado demasiada importancia al uso mateano del vocativo *kyrie*, está justificado interpretar que el uso narrativo que hace Mateo del vocativo *kyrie* en referencia a Jesús tiene una importancia cristológica mayor (como en Lucas [véase el apartado 5.2]).

En efecto, Mateo como narrador no se corta a la hora de usar *kyrios* en alusión a Jesús. Por ejemplo, en Mateo 3:3 (siguiendo Mc 1:3) cita Isaías 40:3 («preparad el camino del Señor») e implícitamente le aplica a Jesús un título que originalmente se refería a Yahvé. Esta referencia, no obstante, solo se hace evidente por lo que sigue en la narración, no por la cita en sí. Mateo 7:21–22 ofrece otro caso en el que *kyrie* se atribuye a Jesús, y en esta ocasión es Jesús quien se refiere a sí mismo como «Señor» (vocativo), en el sentido de su derecho a recibir lealtad.

Se hace considerable hincapié en el señorío de Jesús a medida que el Evangelio de Mateo va llegando a su clímax. Así, por ejemplo, en Mateo 22:44 se da a entender claramente que Jesús es el Señor, y en Mateo 24:42 Jesús se refiere a sí mismo como «vuestro Señor» (obsérvese el paralelo con el Hijo del Hombre en Mt 24:39). Además de esto, la enseñanza final de Jesús en Mateo incluye referencias a Jesús como «Señor» (vocativo, *kyrie* [Mt 25:37, 44]) por parte de aquellos que están a su diestra y a su izquierda en la escena del juicio final, de forma análoga al dicho que aparece en Mateo 7:21–22.

Kingsbury ofrece algunas conclusiones útiles sobre el uso de *kyrios* en Mateo, especialmente su observación de que la palabra se emplea con mayor frecuencia en Mateo como un término de relación (el amo frente

al esclavo, el dueño frente al obrero, incluso el padre frente al hijo [Mt 21:28–30]) (Kingsbury 1975). Ahora bien, ninguno de estos ejemplos procede de pasajes que tengan relevancia cristológica. Sin embargo, resulta revelador que en los pasajes cristológicos que hemos analizado el carácter relacional del término se indique mediante (1) el uso del vocativo «Señor, Señor» en Mateo 7:21–22; 25:37, 44; (2) el uso de «vuestro Señor» en Mateo 24:42; y (3) el uso de «mi Señor» en la cita del Salmo 110:1 en Mateo 22:44. Kingsbury ha demostrado, no obstante, que *kyrios* no es el principal título de Mateo para referirse a Jesús. Cuando sí tiene peso cristológico, generalmente se explica o matiza mediante otro título, y por consiguiente como mucho debería considerarse un título cristológico auxiliar en el Evangelio de Mateo. También hay un cierto carácter alusivo o indirecto en algunos de los pasajes cristológicos (cf. Mt 3:3; 22:44).

5.4. **Kyrios *en Juan*.** El uso cristológico de *kyrios* en Juan es escaso si lo comparamos con Lucas, y sin embargo es más evidente que en Mateo. Los títulos «Hijo», «Hijo de Dios» y «Mesías/Cristo» aparecen más frecuentemente que «Señor» en Juan. Esto puede parecer sorprendente, dada la probabilidad de que Juan sea el último de los Evangelios canónicos, escrito bastante después de que la confesión «Jesús es Señor» se hubiera establecido en la iglesia. Aunque el modo en que el paralítico se dirige a Jesús (vocativo, *kyrie*) en Juan 5:7 no debería contar como un caso en que tenga peso cristológico, la referencia a Jesús como «el Señor» en Juan 6:23 sí es un uso cristológico (si no seguimos los escasos manuscritos occidentales [D, 91, arm et al.] que omiten la frase relevante).

Es posible que la manera en que Pedro se dirige a Jesús, «Señor [*kyrie*], ¿a quién iremos?» en Juan 6:68 pretenda ser algo más que una forma respetuosa de hablar, especialmente si tenemos en cuenta la confesión de Pedro en Juan 6:69. Es posible que exista un significado cristológico, pero no tan probable, cuando Jesús es llamado *kyrie* por la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8:11), aunque esta perícopa originalmente es probable que no formara parte de este Evangelio.

Un caso muy interesante es el del ciego sanado en Juan 9, donde los diferentes matices del vocativo *kyrie* se reflejan acertadamente en varias versiones (e.g., NVI). Después de que Jesús le pregunte por la identidad del Hijo del Hombre, el modo inicial de dirigirse a Jesús en Juan 9:36

«¿Quién es, señor [*kyrie*]?» está claro que es una forma respetuosa. Sin embargo, después de que Jesús le haya revelado su identidad como el Hijo del Hombre, el que había sido ciego responde diciendo: «Creo, Señor [*kyrie*]», y le adora (Jn 9:38).

En Juan 11, el comentario editorial de Juan 11:2 nos ofrece un claro uso cristiano de *ho kyrios*. También la forma en que Marta se dirige a Jesús en Juan 11:27, pronunciada junto a una confesión cristológica, probablemente sea algo más que una manera respetuosa de hablarle a su maestro, pero los demás usos de *kyrie* en el capítulo (Jn 11:3, 12, 21, 32, 34, 39) se podrían traducir como «señor». Pero incluso aquí persiste la ambigüedad: la presencia del uso cristológico de *kyrios* en Juan 11:2, 27 puede forzar a los lectores del evangelista a ver algo más que un apelativo respetuoso a un gran maestro en este relato.

La bendición que tiene lugar durante la *entrada triunfal en Juan 12:13 (citando el Sal 118:25–26) probablemente se refiere a Dios, no a Jesús, como *kyrios*. Juan 12:38, que cita Isaías 53:1, es probable que también debiera tomarse de esta manera. Cuando Pedro dice «Señor» en Juan 13:6, 9, en el relato en que Jesús lava los pies de sus discípulos, es posible que existan implicaciones cristológicas, dado el uso que ha hecho Pedro de ese término anteriormente en Juan 6:68–69. Pero no deberíamos descartar la posibilidad de que aquí *kyrie* se use como un término respetuoso hacia el maestro. Lo mismo puede decirse de las palabras de Pedro en Juan 13:36–37 y del modo en que Tomás se dirige a Jesús en Juan 14:5.

Puede que tenga cierta importancia que en el cuarto Evangelio (1) Jesús no se llama a sí mismo *kyrios* en un sentido claramente trascendental; (2) el evangelista evidentemente llama a Jesús *kyrios* en sus comentarios editoriales y dentro del marco narrativo (aunque solamente hay tres casos de ello antes de la resurrección [Jn 4:1; 6:23; 11:2], y solo el último carece de problemas textuales); (3) hasta Juan 20, siempre que el término se pone en labios de un discípulo es en la forma de vocativo, y pocas de esas ocasiones son claramente cristológicas. Es importante fijarse en que cuando un personaje del relato usa *kyrie* de un modo cristológico, lo hace como parte de su confesión de fe en respuesta a la autorrevelación de Jesús como ser trascendente (Jn 9:38; 11:27). Las palabras de María Magdalena en Juan 20:13 («mi Señor»), que no se presentan en la forma absoluta, representan el primer uso no vocativo de

kyrios por parte de un personaje de la narración, e incluso en este caso es posible que no conlleve un significado cristológico.

Por otra parte, Juan 20:18; 20:28; 21:7, y posiblemente los múltiples ejemplos del vocativo en 21:15–21, son casos claros en los que un personaje de la narración llama a Jesús *kyrios* en el sentido trascendental del término. Juan relata repetidas veces cómo los discípulos «vieron» *ho kyrios* (Jn 20:18, 20, 25), lo que lleva a la confesión cristológica culminante de Tomás en Juan 20:28, «¡Señor mío [*ho kyrios mou*] y Dios mío!», donde se yuxtaponen *kyrios* y Dios sin ningún tipo de ambigüedad. Esto sugiere enfáticamente que el cuarto evangelista está tratando conscientemente de evitar el anacronismo en su uso de este título y desea indicar que Jesús solo fue conocido de verdad y confesado como Señor como consecuencia de los encuentros de los discípulos con el Señor resucitado. No obstante, en Juan la línea entre los períodos prepascuales y pospascuales no es rígida, ya que incluso durante el ministerio terrenal de Jesús algunas personas pudieron reconocer la identidad de Jesús como Señor cuando Jesús decidió revelarse a ellos como tal.

En todo caso, está claro que Lucas y Juan comparten la misma concepción básica de Jesús como *kyrios*: Jesús era *kyrios* incluso antes de la resurrección, pero el cambio epistemológico decisivo por parte de los discípulos tan solo se produjo cuando se encontraron con el Señor resucitado (Rowe 2006, 229).

6. *Kyrios* en Hechos.

Como cabía esperar, el uso de *kyrios* en Hechos refleja los mismos tipos de fenómenos que encontramos en el Evangelio de Lucas. El término aparece frecuentemente y se usa de diversas maneras. Habida cuenta que Hechos refleja el período posterior a la resurrección de Jesús, a nadie sorprende que el uso confesional del término sea incluso más claro aquí que en el Evangelio. Así, por ejemplo, Hechos 1:21 nos ofrece la primera yuxtaposición de la forma absoluta «Señor» con el nombre «Jesús» (*ho kyrios Iēsous*), un fenómeno que ocurre habitualmente en las Epístolas de Pablo (cf. also Hch 15:11; 20:35). Además, al comienzo del libro las personas se dirigen a Jesús en oración como *kyrios* (Hch 1:24; cf. Hch 7:59–60). También encontramos pasajes veterotestamentarios que se refieren a Yahvé como Señor y que ahora se aplican a Jesús (Hch 2:25,

usando el Sal 16:8–11).

Ya hemos mencionado Hechos 2:36, pero obsérvese que en Hechos 2:34–35 se usa nuevamente el Salmo 110:1 para referirse a Jesús, en este caso por parte de Pedro. J. D. G. Dunn sostuvo que este texto había jugado un papel crucial en la cristología de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén: el Salmo 110:1 dejaba claro a los primeros cristianos lo importante que era no solo la resurrección sino también la exaltación de Jesús (Dunn, 218–19). El título *kyrios* aplicado a Jesús como el exaltado «conllevaba matices de autoridad, señorío y supremacía» que exigían una absoluta sumisión (Dunn, 219). Según Dunn, sin embargo, la cristología plenamente divina no fue sino un desarrollo posterior de este «uso un tanto irreflexivo del Sal 110:1 en referencia a Jesús como el segundo Señor instalado por el Señor Dios a su diestra» (Dunn, 221). Otros especialistas discrepan. Fijándose en el hecho de que este salmo nunca se aplicó en el judaísmo del Segundo Templo al Mesías o a ninguna de las figuras celestiales exaltadas, R. Bauckham sostuvo que «la exaltación de Jesús al trono celestial de Dios solo podía significar, para los primeros cristianos que eran monoteístas judíos, su inclusión en la identidad única de Dios» (Bauckham, 23; véase también 173–76). Hurtado también dudo de que este relato de Hechos tergiversara la devoción de los primitivos creyentes judíos en Jesús como *kyrios*, y concluyó que como mínimo el señorío de Jesús adquirió una dimensión celestial y trascendente en el desarrollo inicial del movimiento (Hurtado 2003, 180–81). Además, Hurtado mantuvo que en la práctica de la invocación cúltica de Jesús como *kyrios*, tal como se refleja en Hechos 2:21, el título claramente funciona como un título divino, y que esta práctica se remonta a las primeras etapas del cristianismo judeocristiano (Hurtado 2003, 182). A estas observaciones se podría añadir la de N. T. Wright: «La elevada cristología con la que se comprometieron [los primeros cristianos] desde fechas extremadamente tempranas —la creencia en Jesús como alguien que, de alguna manera, era divino, pero firmemente asentado en el marco del monoteísmo judío — no fue una paganización de la vida y el pensamiento judíos, sino, al menos en intención, una exploración de su corazón interior» (Wright, 577). Así pues, podemos concluir que desde el inicio mismo el movimiento cristiano consideró a Jesús como el *kyrios* exaltado y celestial.

Otro pasaje importante es Hechos 10:36. Aquí Pedro le explica a Cornelio, el primer converso gentil, el señorío universal de Jesús: «Jesucristo; este es Señor de todos [*houtos estin pantōn kyrios*]». Aquí hay que mencionar dos cosas. Primero, el señorío universal de Jesús se presenta contrastándolo con la pretensión del emperador romano, a quien el gobernador Porcio Festo también llama «el señor» (*ho kyrios*) en Hechos 25:26. Rowe señaló la importancia de la palabra *houtos* en Hechos 10:36 y sostuvo que la implicación de Lucas era que «*este*, y no otro, es el *kyrios* de todo» (Rowe 2005, 291). Los dos tipos de señorío no son necesariamente incompatibles el uno con el otro, siempre que el emperador se contente con un estatus subordinado, como mero señor bajo Jesús, que es el «Señor de señores» (Pinter, 114). Sin embargo, al menos para Lucas, el emperador no se contenta con ser subordinado, ya que Lucas presenta a César Augusto ejerciendo dominio sobre todo el mundo (*oikoumenē*) (Lc 2:1).

Segundo, el señorío universal de Jesús aporta la base teológica para la comunidad de fe, compuesta tanto por judíos como por gentiles, y por lo tanto para la misión entre los gentiles. «El señorío del Cristo da inicio a una comunidad de salvación» (Rowe 2009, 124), y esta salvación está disponible para todos precisamente porque Jesús es Señor de todo.

También podríamos fijarnos en que en Hechos 17:24 Pablo llama a Dios «*kyrios* del cielo y de la tierra». A la luz de la identidad compartida de Jesús y Dios como *kyrios* en el Evangelio de Lucas, el señorío universal de Jesús y de Dios no son contradictorios sino complementarios: «El señorío universal de Dios se expresa en el señorío de Jesucristo» (Rowe 2009, 112). De hecho, justo antes de la declaración de Pedro de que Jesús es el Señor de todas las cosas, Cornelio le dice: «todos nosotros estamos aquí presentes delante de Dios, para oír todo lo que el Señor [*ho kyrios*] te ha mandado» (Hch 10:33, LBLA), donde lo más probable es que *ho kyrios* se refiera a Dios.

Estos ejemplos son suficientes para demostrar que, a diferencia de los Evangelios, incluso el de Lucas, todo el abanico de usos cristianos primitivos de *kyrios* sí se encuentra en Hechos. El uso de la frase «el Señor» continuó siendo la designación favorita de Lucas para referirse a Jesús en su material narrativo (véase, e.g., Hch 11:21, 23, 24; 15:35, 40).

7. Conclusión.

Ahora estamos en disposición de trazar un desarrollo algo más claro del uso del término *kyrios* en referencia a Jesús de Nazaret. El uso comienza con pistas indirectas durante el ministerio de Jesús, pasando por los relatos de encuentros con el Señor resucitado, el uso de *maranatha* en contextos judeocristianos palestinos primitivos, la evidencia del uso cristológico del término en los marcos narrativos de Lucas y Juan, y finalizando con el variado uso del término en Hechos. En Hechos se usa en combinación con el «Jesús» y el título «Cristo», como forma de dirigirse al Cristo exaltado, y en la transferencia de referencia de Yahvé a Jesús en las citas del AT.

Resulta interesante que no encontremos el uso de un *kyrios* absoluto y trascendente en los marcos narrativos de Mateo y Marcos, y también se observa algún intento tanto por parte de Lucas como, en menor medida, de Juan, de evitar incurrir en un anacronismo al no poner el uso plenamente cristiano del término en labios de los personajes de la narración durante el ministerio de Jesús. También es significativo que Lucas-Hechos y Juan sugieran que la confesión de Jesús como Señor surgió de manera decisiva como resultado de las experiencias pospascuales. Esto, por supuesto, no impidió que los evangelistas en alguna ocasión llamaran al Jesús del ministerio «Señor» en sus relatos, ya que fue «este mismo Jesús» (Hch 1:11) a quien Dios había resucitado de la muerte quien asumió las tareas del Señor en serio cuando se unió a Dios en el cielo. En otras palabras, la continuidad en el uso de *kyrios* entre antes y después de la muerte y la resurrección en los Evangelios refleja la creencia en la continuidad de la persona entre el Jesús histórico (véase BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO) y el Señor resucitado.

El título *kyrios* para referirse a Jesús también tiene una importancia eclesiológica. Puesto que el término *kyrios* presupone la relación entre el «señor/amo» y aquellos que están bajo el señorío del primero, el reconocimiento de Jesús como *ho kyrios* inevitablemente conduce a la identidad de la comunidad de aquellos que reconocen a Jesús como tal (Thompson, 103), con independencia de su origen étnico. Por consiguiente, el «pueblo de Dios» ya no se define en virtud de la tradicional noción del Israel étnico (Yamazaki-Ransom, 3). Esta lealtad

común al señorío de Jesús a veces entra en conflicto con la pretensión del emperador de Roma de ser el señor. Tal como hemos visto, esto se aprecia claramente en Hechos, pero incluso en el Evangelio de Lucas el Jesús recién nacido es proclamado por los ángeles como «Cristo el Señor» (*christos kyrios* [Lc 2:11]), lo que puede tomarse como una contrademanda al supuesto señorío de Augusto (Yamazaki-Ransom, 73).

Por lo tanto, el título «Señor» tuvo una importancia decisiva en la forma en que la iglesia primitiva concibió a Jesús. El uso del término *kyrios* en un sentido religiosa sin duda implicaba la divinidad de Jesús, especialmente en la parte oriental del Imperio romano y en contextos gentiles. Las pruebas sugieren que esta notable mutación en el concepto judío del monoteísmo se produjo en la primera comunidad judeocristiana palestina como consecuencia de algunas pistas dadas por el propio Jesús, y especialmente como resultado de los encuentros con el Señor resucitado que habían compartido algunos de los testigos oculares de la vida del Jesús histórico. Las pruebas indican que la elevada cristología de la primitiva iglesia cristiana no fue un nuevo desarrollo de finales del siglo I.

Véase también CRISTO; CRISTOLOGÍA; DIOS; ROMA; HIJO DE DAVID; HIJO DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA. **R. Bauckham,** *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); **W. Bousset,** *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trad. J. E. Steely (Nashville: Abingdon, 1970); **H. Conzelmann,** *The Theology of St. Luke*, trad. G. Buswell (Nueva York: Harper & Row, 1960) - existe edición castellana: El centro del tiempo. La teología de Lucas (Madrid: Fax, 1974); **I. de la Potterie,** «Le titre *kyrios* appliqué à Jésus dans l'Evangile de Luc», en *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux,* ed. A. Descamps y A. de Halleux (Gembloux: Duculot, 1970) 117–46; **A. Deissmann,** *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, trad. L. R. M. Strachan (reimpr., Grand Rapids: Baker, 1978); **J. D. G. Dunn,** *Christianity in the Making*, 2: *Beginning from Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009) - existe edición castellana: El cristianismo en sus comienzos II: Comenzando desde Jerusalén (Estella: Verbo Divino, 2012); **J. A. Fitzmyer,** «New Testament *Kyrios* and *Maranatha* and Their

Aramaic Background», en *To Advance the Gospel: New Testament Studies* (2ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 218–35; ídem, «The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title», en *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25; Missoula, MT: Scholars Press, 1979) 115–42; **E. Franklin,** *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (Filadelfia: Westminster, 1975); **G. Howard,** «The Tetragram and the New Testament», *JBL* 96 (1977) 63–83; **L. W. Hurtado,** *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (2ª ed.; Edimburgo: T & T Clark, 1998); ídem, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); **S. E. Johnson,** «Lord», *IDB* 3:150–51; **J. D. Kingsbury,** «The Title "Kyrios" in Matthew's Gospel», *JBL* 94 (1975) 246–55; ídem, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (2ª ed.; Mineápolis: Fortress, 1989); **C. F. D. Moule,** *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); **D. Pinter,** «The Gospel of Luke and the Roman Empire», en *Jesus Is Lord, Caesar Is Not: Evaluating Empire in New Testament Studies*, ed. S. McKnight y J. B. Modica (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2013) 101–15; **C. K. Rowe,** «Luke-Acts and the Imperial Cult: A Way Through the Conundrum?» *JSNT* 27 (2005) 279–300; ídem, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (BZNW 139; Berlín: de Gruyter, 2006); ídem, *World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age* (Oxford: Oxford University Press, 2009); **V. Taylor,** *The Gospel According to St. Mark* (Nueva York: St. Martin's Press, 1966) - existe edición castellana: Evangelio según san Marcos (Madrid: Cristiandad, 1980); **A. J. Thompson,** *One Lord, One People: The Unity of the Church of Acts in Its Literary Setting* (LNTS 359; Londres: T & T Clark, 2008); **G. Vermes,** *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Nueva York: Macmillan, 1973) - existe edición castellana: Jesús el judío (Barcelona: Muchnik, 1977); **B. Witherington III,** *The Christology of Jesus* (Mineápolis: Fortress, 1990); ídem, *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life* (SNTSMS 51; Cambridge: Cambridge University Press, 1984); **N. T. Wright,** *The Resurrection of the Son of God* (COQG 3; Mineápolis: Fortress, 2003); **K. Yamazaki-Ransom,** *The Roman Empire in Luke's Narrative* (LNTS 404; Londres: T & T Clark, 2010).

B. Witherington III y K. Yamazaki-Ransom

SECTARISMO. *Véase* **CRÍTICAS CIENTÍFICO-SOCIALES.**
SECTAS JUDÍAS. *Véase* **ESENIOS; FARISEOS.**
SEMITISMOS. *Véase* **IDIOMAS DE JESÚS.**

SERMÓN DEL MONTE, SERMÓN DE LA LLANURA

«Sermón del Monte» es el nombre que se le ha dado tradicionalmente a la recopilación de la enseñanza de Jesús en Mateo 5:3–7:27, que es el discurso didáctico más largo del NT (cf. otras cuatro colecciones de este estilo se encuentran en Mateo: Mt 10:1–42; 13:1–53; 18:1–35; 24:1–25:46). El nombre tiene su origen en un comentario, *De sermone Domini in monte* (*Sobre el sermón del Señor en el monte*), que escribió Agustín de Hipona a finales del siglo IV A.D. A una versión similar pero mucho más breve que se encuentra en Lucas 6:20–49 se la denomina «Sermón de la Llanura».

Este Sermón, del que podría decirse que es el texto más citado del NT, ha dado lugar a diversas interpretaciones en todos los sentidos. La mayoría de estas discusiones han girado en torno a cuestiones relacionadas con la naturaleza literaria y teológica del Sermón, como por ejemplo si se dirige solamente a los discípulos de Jesús o a un grupo más amplio, si tiene que ver con la ley o la ética, si el tema principal es la promesa de gracia o una severa advertencia sobre el juicio inminente, si presenta unos mandamientos ideales o realizables, si su estilo y tono reflejan un contexto cultural griego o judío, y muchas más. Las cuestiones históricas también han atraído su cuota de atención por parte de los especialistas. ¿Cuáles son los contextos histórico y cultural de la composición del Sermón? ¿Cuál es la relación histórica entre el Sermón del Monte y el Sermón de la Llanura, y qué implica eso para las cuestiones relacionadas con su fuente e historia de la tradición? ¿Proviene el Sermón originalmente del Jesús histórico?

1. El Sermón del Monte (Mt 5:3–7:27)
2. El Sermón de la Llanura (Lc 6:20–49)
3. Historicidad del sermón

1. El Sermón del Monte (Mt 5:3–7:27).

1.1. Contexto sociohistórico. El consenso académico general es que Mateo se escribió en una ciudad de Israel en los años 80–90 A. D. Esto sugiere tres aspectos importantes del contexto sociohistórico de Mateo el evangelista y de su audiencia principal. Primero, el peso del poder

político, económico y cultural del Imperio romano era un hecho de la vida para la gente que vivía bajo la ocupación romana, y la comunidad mateana no era una excepción (véase ROMA). La presencia de los oficiales y soldados imperiales, edificios imperiales, templos de *dioses y diosas, estatuas de emperadores, monedas con imágenes y palabras (e.g., *Judea capta*, «Judea capturada») que alababan el poder imperial, todo lo que la gente se encontraba en su vida diaria, publicitaba la ideología imperial: Roma era el benefactor y salvador del pueblo ocupado; estos pueblos inferiores iban a convertirse en civilizados como consecuencia de su ocupación (Carter 2001). Segundo, después de que los soldados romanos destruyeran *Jerusalén y su *templo, los *sacerdotes y los *saduceos perdieron su liderazgo, y los grupos de *fariseos se convirtieron en los líderes dominantes de Israel. Al propio tiempo, varios otros grupos judíos, incluyendo la comunidad mateana, competían por reivindicarse como el verdadero Israel leal a Dios durante el proceso de reformulación de la identidad judía (Overman; Saldarini; Talbert). La separación de caminos entre el cristianismo y el *judaísmo todavía no se había producido; la comunidad de Mateo, como parte del judaísmo formativo, chocaba con otros judíos (especialmente con los fariseos), que no creían que Jesús fuera el Mesías. Tercero, en un ambiente urbano expuesto a varias etnias, religiones y culturas, la comunidad mateana, al ir formulando su identidad como el verdadero *Israel, tenía que ser sensible en su relación con la gente no judía.

1.2. Contexto literario: marco y estructura. El Evangelio de Mateo comienza presentando la identidad mesiánica de Jesús como el verdadero Israel («hijo de Abraham» [Mt 1:1]), el nuevo *Moisés que salvará a su pueblo («Jesús» [Mt 1:21]), el verdadero rey de los judíos («hijo de David» [Mt 1:1], en contra del rey Herodes [Mt 2:1–22], que recibió el título de «rey de los judíos» del emperador romano), y la personificación de la presencia de Dios («Emanuel» [Mt 1:23]) (véase ENCARNACIÓN). Tras pasar por dos ritos de paso que revelaban su verdadera relación paternofilial con Dios —el *bautismo por *Juan el Bautista (Mt 3:13–17) y la tentación por el diablo (Mt 4:1–11)— Jesús está preparado para comenzar su ministerio. Antes del Sermón del Monte (de aquí en adelante SM) hay un breve resumen de la actividad de Jesús, enseñando la buena nueva del *reino de Dios, reclutando *discípulos y *sanando a muchos enfermos (Mt 4:17–25). Después del sermón en sí

Mateo informa sobre varias de las sanidades de Jesús (Mt 8–9).

1.2.1. Marco. Antes de presentar el SM, el evangelista proporciona un breve comentario sobre a quiénes habló Jesús y dónde lo hizo (Mt 4:25–5:2a). Tras decir que grandes multitudes (véase GENTE, MULTITUD) seguían a Jesús de todas las partes de Palestina (Mt 4:25), el evangelista describe el marco con tres oraciones paralelas. Están conectadas con «y» (*kai*), y cada oración incluye un participio pasado (aoristo) y un verbo en pasado (aorist), insinuando el orden de seis movimientos: Jesús vio a la multitud, subió al *monte (Mt 5:1a); se sentó, sus discípulos se le acercaron (Mt 5:1b); abrió su boca, «les» enseñó (Mt 5:2a). En esta descripción aparentemente bien organizada el lector se encuentra con el problema de la ambigüedad de la palabra «les» en Mateo 5:2a. ¿A quién se refiere «les»? ¿Se refiere a los discípulos, la multitud, o ambos? La última respuesta parece ser la más plausible. Primero, en cuanto a la reacción de la audiencia al final del SM, Mateo dice que las multitudes reconocieron la extraordinaria autoridad de Jesús y estaban asombrados por su enseñanza (Mt 7:28–29). Segundo, en la siguiente frase Mateo asegura que las multitudes siguieron a Jesús cuando bajó del monte (Mt 8:1). Dado que «seguir» es un elemento fundamental para referirse al discipulado en este Evangelio (e.g., Mt 4:18–22), bien podría decirse que las multitudes, de las que se dice repetidamente que estaban siguiendo a Jesús, eran discípulos potenciales. El «les» se refiere tanto a los discípulos como a las multitudes, que son discípulos potenciales (Talbert, 13).

En el Evangelio de Mateo «monte» es un motivo importante (véase Mt 17:1; 28:6). Es en un monte que Jesús revela su identidad en la *transfiguración (Mt 17:1), y que el Jesús resucitado comisiona a sus once discípulos para que hagan discípulos a todo el mundo (Mt 28:16). En el AT Moisés recibe la Torá (las enseñanzas de la voluntad de Dios) para Israel en el monte Horeb (Ex 19–24). En el Evangelio de Mateo Jesús, el nuevo Moisés, enseña el verdadero significado de la Torá para los discípulos potenciales y presentes en un monte.

1.2.2. Estructura. Existen varias propuestas académicas sobre la estructura del SM. A menudo la propuesta se hace basándose en modos literarios populares de la literatura judía y helenística como el quiasmo (Luz; Patte), las tríadas u otros patrones numéricos (Allison 1999; Stassen 2003; Betz), la educación griega (Betz) y demás. Pese a la

diversidad de opiniones, los expertos generalmente coinciden en que el SM consta de tres partes: introducción (Mt 5:3–16), cuerpo (Mt 5:17–7:12) y conclusión (Mt 7:13–27).

1.3. Análisis e interpretación.

1.3.1. Introducción (Mt 5:3–16). Como resumen poético del SM, la introducción expone sus temas principales: (1) las buenas nuevas del reino de Dios para los marginados, que sufren por la ausencia de la justicia; (2) la expectativa de que estos marginados deben buscar la justicia como modelos a seguir para los miembros que convienen al reino de Dios. La introducción contiene dos unidades. La primera unidad consiste en nueve bienaventuranzas, aunque H. Betz, autor de un comentario clásico sobre el SM, cuenta diez, siendo el único que ve dos bienaventuranzas en la novena. La segunda unidad consiste en dos exhortaciones metafóricas.

1.3.1.1. Bienaventuranzas. La palabra «bienaventuranza» («beatitud») proviene de la traducción de la Vulgata Latina del griego *makarios*, y por lo tanto a una bienaventuranza se le denomina también «macarismo». Su forma plural, las «Bienaventuranzas», se ha convertido en el nombre habitual para Mateo 5:3–12 y su paralelo en Lucas 6:20–23. Un macarismo es un pronunciamiento declarativo y congratulatorio sobre la acción benéfica de Dios hacia una persona. Cada una de las nueve bienaventuranzas es una declaración de la promesa de Dios a los marginalizados, asegurándoles que el reino de Dios les pertenece (véase Allison 1999, 30).

Algunos eruditos creen ver una tríada (3 x 3) en las nueve bienaventuranzas (e.g., Allison 1999), pero el consenso general es que las primeras ocho bienaventuranzas se dividen claramente en dos series de cuatro (Mt 5:3–6; 7–10), y que la novena (Mt 5:11–12) es una bisagra literaria que conecta las bienaventuranzas con la metáfora que sigue. Hay varios rasgos literarios que apoyan la idea de dos series de cuatro bienaventuranzas. Primero, las primeras ocho bienaventuranzas se refieren a los destinatarios en tercera persona del plural (Mt 5:3–10), mientras que la novena bienaventuranza se refiere a ellos en segunda persona del plural (Mt 5:11–12). Segundo, la primera (Mt 5:3) y la octava (Mt 5:10) bienaventuranzas finalizan con idéntica frase «porque de ellos es el reino de los cielos», enmarcando las primeras ocho bienaventuranzas. Tercero, cada serie de cuatro bienaventuranzas tiene

exactamente treinta y seis palabras en griego. Cuatro, cada palabra que se refiere a los destinatarios en la primera serie comienza con la letra griega *pi*. Cinco, cada serie parece contar con un tema coherente. Por ejemplo, algunos autores opinan que las primeras cuatro tratan sobre la relación vertical de los discípulos, y las otras cuatro con la relación horizontal (e.g., Talbert). Otros consideran que las primeras cuatro se ocupan de los marginados, que están aguardando pasivamente, en condiciones difíciles, la llegada del reino de Dios, mientras que el otro grupo de cuatro tiene que ver con aquellos que trabajan activamente para la llegada del reino de Dios (e.g., Estrada, 188; Powell).

Es importante resaltar que las dos frases «reino de los cielos» y «justicia» se usan dos veces en las bienaventuranzas. Obviamente son conceptos clave no solo en las bienaventuranzas sino también en el SM en su conjunto. La ubicación de los términos en las bienaventuranzas sobresale. «Reino de los cielos» aparece al principio y al final de las primeras ocho bienaventuranzas (Mt 5:3, 10). «Justicia» aparece al final de cada una de las dos series de cuatro bienaventuranzas (Mt 5:6, 10). Además, la frecuente aparición de los dos términos señala su importante papel en el SM. El término «reino de los cielos» y sus expresiones equivalentes, como «reino de Dios» y «tu reino [en alusión a Dios]», aparecen ocho veces (Mt 5:3, 10, 19 [2x], 20; 6:10, 33; 7:31); el término «justicia» aparece en cinco ocasiones (Mt 5:6, 10, 20; 6:1, 33).

1.3.1.2. Reino de los cielos. «Reino de los cielos» es el término favorito de Mateo para referirse al reino de Dios. ¿Qué es el «reino de Dios» o «reino de los cielos» en Mateo? Está claro que se contrapone a los reinos humanos, en los que la audiencia del SM, y también la audiencia de Mateo, experimenta diariamente la injusticia sistémica del mundo imperial romano. Los romanos reclamaban soberanía sobre la tierra, personas y recursos del mundo que ocupaban. Las clases dirigentes de la tierra ocupada, como los funcionarios enviados, los reyes clientes y las élites locales, enredadas en el sistema patrono-cliente, apoyaban la ideología imperial. Privada de los recursos adecuados, de la tierra y de la dignidad bajo el Imperio romano, la gente común sufría material, física y espiritualmente. Mateo señala la injusticia imperial a lo largo de su Evangelio, generalmente de manera implícita, pero también en algunas declaraciones explícitas. *Herodes, el rey cliente de Roma en Judea, masacra a todos los bebés varones en Belén en un intento por matar al

niño Jesús (Mt 2:1–18), el rey de los judíos rival enviado por Dios (Mt 2:2). Su hijo Arquelao, que heredó el gobierno de Judea, también es una amenaza para Jesús e Israel (Mt 2:21–23). Antipas el tetrarca, otro hijo de Herodes, mata a Juan el Bautista (Mt 14:1–12).

En cambio, el reino de Dios es un mundo totalmente nuevo y cualitativamente distinto de «todos los reinos del mundo», que están en manos del diablo (Mt 4:9). El reino de Dios es una inversión de los reinos de la tierra (Mt 17:25), cuyos grandes reyes son tiranos (Mt 20:25), porque Dios el «gran rey» (Mt 5:35) es el Dios de *amor y *misericordia. Las deudas son perdonadas (Mt 18:21–35), y todos los marginalizados son invitados a disfrutar de la vida abundante (Mt 22:1–14). Los agentes imperiales proclaman el control opresivo de Roma como las buenas nuevas de la *Pax Romana*, pero el agente de Dios, Jesús, proclama el reino de Dios como las buenas nuevas de *salvación de la opresión imperial y también la personifica en su ministerio (véase EVANGELIO: BUENAS NUEVAS).

1.3.1.3. Justicia. El Evangelio de Mateo usa el término «justicia» (*dikaiosynē*) siete veces (Mt 3:15; 5:6, 10, 20; 6:1, 33; 21:32), ninguna de las cuales cuenta con paralelos en otros Evangelios. ¿Qué quiere decir Mateo con «justicia»? En el AT y la literatura judía temprana, cuando se utilizan para describir el carácter y la conducta humanos, «justicia» y sus palabras afines se refiere a la respuesta ética de una persona a Dios que se expresa obedeciendo y haciendo la voluntad justa de Dios. Mateo usa estas palabras en el mismo sentido (véase Luz, 237–38; Davies y Allison, 452–53; Betz, 190). Un poco antes en el Evangelio, cuando Juan el Bautista duda sobre si bautizar a Jesús, creyéndose indigno, Jesús le convence diciendo que haciéndolo es la manera de cumplir toda justicia (Mt 3:11). Estando entre las palabras de las primeras frases que Jesús pronuncia en el Evangelio de Mateo, «justicia» revela el rasgo más característico de quién es Jesús: Jesús, el Mesías, es el *Hijo de Dios que humildemente obedece la voluntad de Dios. Para Mateo, la obediencia humilde a la voluntad de Dios no solo es el núcleo esencial de la cristología, sino también del discipulado. Por lo tanto, en el SM Jesús resalta la importancia de la justicia, de hacer plenamente la voluntad de Dios (Mt 5:20; 5:48), para aquellos que anhelan el reino de Dios (véase Davies y Allison, 499, Betz, 130; Powell).

Cada uno de los destinatarios de las primeras cuatro

bienaventuranzas se refiere a los marginalizados: «los pobres en espíritu», «los que lloran», «los mansos», «los que tienen hambre y sed de justicia». En la Biblia «los pobres» denota una categoría que va más allá de los económicamente empobrecidos. Se refiere a los que están económica, social o políticamente marginados, para los que Dios es el único que puede ayudar (véase RICOS Y POBRES). Entonces, ¿qué quiere decir Mateo al añadir «en espíritu» a «los pobres» (Mt 5:3)? La misma expresión, «los pobres en espíritu» se encuentra en un documento de Qumrán donde se contrasta con un «corazón endurecido» (1QM XIV, 7). Suponiendo que Mateo debe de estar usando la frase exactamente en el mismo sentido que 1QM XIV, 7, algunos autores sugieren que «los pobres en espíritu» de Mateo 5:3 no se refiere a «los económicamente marginados» sino más bien a «los humildes de corazón» (Talbert, 51; Luz, 233–34; cf. Davies y Allison, 443–44). Sin embargo, esta interpretación no resulta convincente. Incluso aunque la frase «los pobres en espíritu» tenga una connotación de humildad, esto no excluye necesariamente el valor semántico fundamental sobre la condición oprimida y marginal que tiene el término «los pobres». Tal como dice Betz: «La descripción de Matt 5:3a como “espiritualización” y como una suavización del radicalismo original de Jesús (…) resulta engañosa» (Betz, 115). Así pues, los pobres en espíritu son las personas cuyos espíritus o corazones están destrozados porque sufren una marginación injusta. A juzgar por el contexto sociohistórico y literario de Mateo, no es difícil identificar quiénes son los pobres en espíritu. Son las mujeres y los hombres que acuden a Jesús de todas partes para ser sanados por él y para seguirle (Mt 4:18–22). Sufren todo tipo de enfermedad porque «llevan en sus propios cuerpos los efectos perniciosos del sistema imperial», especialmente la privación de la dignidad humana y de recursos materiales y espirituales bajo el peso del gobierno imperial, y porque «no hay esperanza de que se produzca un cambio» (Carter 2000, 132). Por tanto, los pobres en espíritu lamentan el sistema social que va en contra de la voluntad de Dios (Mt 5:4). Son mansos porque no tienen a nadie en el mundo en quien apoyarse salvo Dios (Mt 5:5). Tienen hambre y sed de justicia porque su vida diaria está llena de injusticia (Mt 5:6) (véase Betz, 129). Es a estas personas marginadas, dice Jesús, a quienes pertenece el reino de Dios (Mt 5:3), y en este reino su estatus humilde será invertido. Ya no tienen necesidad de llorar porque Dios los

consuela. Ya no están privados de recursos porque Dios provee para ellos (cf. Sal 37:11 [en heb. los «mansos» [*ʿănāwîm*] son los pobres]). Ya no tienen necesidad de tener hambre y sed por el sistema que funciona de acuerdo con la voluntad justa de Dios porque la vida en el reino de Dios está llena de justicia.

En la segunda serie de cuatro bienaventuranzas el foco pasa de la condición humana que se invertirá en el reino de Dios a la acción humana que manifiesta la vida del reino de Dios. Las tres acciones que se mencionan en primer lugar —mostrar misericordia, mantener la integridad y ser pacificadores (Mt 5:7, 8, 9)— forman parte de la «justicia», esto es, de obedecer la voluntad justa de Dios. Puesto que todas estas acciones de justicia contrastan con la ideología del sistema imperial y los reinos humanos, conllevan persecución (Mt 5:10). Como en la primera serie de bienaventuranzas, a los que están haciendo la voluntad justa de Dios se les promete la recompensa escatológica divina.

La segunda serie de bienaventuranzas revela intensamente la conexión entre cristología y discipulado (*pace* Betz). Un ejemplo evidente es el tema de la misericordia, que Mateo resalta a lo largo de su Evangelio. En contraste con aquellos que explotan a las personas mediante el poder político o socioeconómico (los funcionarios romanos y las élites locales) o los que los oprimen con el poder sociorreligioso (los fariseos y escribas), el Jesús mateano sana compasivamente a las personas dañadas por el poder inmisericorde. La gente le pide misericordia a Jesús (Mt 9:27; 15:22; 17:15; 20:30–31), y él se la muestra. Jesús cita lo que Dios dice en Oseas 6:6, «Misericordia quiero, y no sacrificio», en dos ocasiones para corregir a los despiadados líderes fariseos (Mt 9:13; 12:7; cf. 23:23). Jesús enseña a sus discípulos a practicar la misericordia como Dios la muestra (Mt 18:33). Jesús es perseguido por las élites locales y ejecutado por los funcionarios romanos, pero el Hijo de Dios fue resucitado por la misericordia de Dios y se le dio «toda autoridad en el cielo y en la tierra» (Mt 28:18). Igual que Jesús el Hijo de Dios fue misericordioso, así también todos los discípulos deben ser misericordiosos, y serán llamados «hijos de Dios» (Mt 5:9).

La novena bienaventuranza (Mt 5:11–12), que va dirigida a «vosotros» (segunda persona del plural), funciona como una bisagra en tres sentidos. Primero, comenzando con esta bienaventuranza, Jesús se

dirige a «vosotros» a lo largo del SM, y el poderoso efecto que tiene este tipo de trato más directo sobre su audiencia, así como la audiencia de Mateo, es evidente. Segundo, al repetir el tema de la persecución de la bienaventuranza anterior prepara a la audiencia para comprender el no tan fácil camino del discipulado, que al mismo tiempo resulta inmensamente gratificante y por tanto es algo que hay que celebrar. Tercero, como macarismo y, a la vez, exhortación, prepara el terreno para las siguientes metáforas, que alaban a los discípulos y simultáneamente los exhortan a mantener su integridad.

Las metáforas de la sal y la luz (Mt 5:13–16) expresan el importante papel de los discípulos en el mundo y su responsabilidad. Son indispensables en el mundo, como la sal, que es una necesidad básica para la vida humana (véase Eclo 39:26), y la *luz, que brilla en la oscuridad. Al tener estos papeles tan importantes, necesitan mantener su integridad («no convirtiéndose en sal “necia”» que ha perdido su identidad en Mt 5:13) y deberían ser modelos a seguir para los demás.

Las continuas y enfáticas referencias de Mateo a Dios como «vuestro Padre» (Mt 5:16, 45, 48; 6:1, 4, 6, 8, 9 [«nuestro Padre»], 14, 15, 18, 26, 32; 7:11, 21) en el SM sin duda reflejan el contexto de Mateo. Una cuestión importante para el lector es con qué propósito resalta Mateo a Dios como «vuestro/nuestro» Padre. Habida cuenta de la sistemática conexión que se aprecia en el SM entre la paternidad de Dios y el «cielo» («el Padre celestial» [Mt 5:48; 6:14, 26, 32], «Padre que está en los cielos» [Mt 5:16, 45; 6:1, 9; 7:11, 21]), es perfectamente posible que Mateo contraste al Dios celestial con el emperador terrenal. «Uniendo el poder imperial con el patriarcal, [el título “Padre”] se utilizaba habitualmente en referencia a Júpiter/Zeus (…) y a emperadores como Augusto y Vespasiano. Denotaba origen, parentesco, lealtad y protección» (Carter 2000, 139 [véase también D’Angelo; cf. Sheffield]). En Mateo, pues, el Padre que está en los cielos tiene una connotación política. Frente a la imagen del emperador de un padre opresor y explotador, Mateo dibuja una imagen de Dios como el verdadero padre, que ama y protege a sus hijos con gracia.

1.3.2. Cuerpo (Mt 5:17–7:12). El cuerpo está formado por varias unidades y subunidades, e incluye unas cuantas bisagras literarias temáticamente interrelacionadas: la verdadera justicia (5:20); la verdadera justicia como amor que tiene su origen en Dios (5:48); el

Padrenuestro (6:9–13); y la Regla de Oro (7:12). Algunas bisagras son, como una síntesis sucinta de la unidad anterior, resúmenes a modo de transición (5:20, 48; 7:12), pero el Padrenuestro (6:9–13) adopta un papel especial como el plato fuerte del SM.

1.3.2.1. Mateo 5:17–20. Como introducción al mismo, 5:17–20 presenta los temas principales del cuerpo (5:21–7:12): (1) la enseñanza de Jesús tiene que ver con el cumplimiento de la voluntad de Dios, que está representada en las tradiciones bíblicas judías (Ley [hebreo: Torá] y Profetas); y (2) la verdadera justicia es el modo de entrar en el reino de Dios.

1.3.2.2. Mateo 5:21–48. Tradicionalmente se ha denominado a esta sección las «antítesis». Este título resulta apropiado porque refleja la problemática interpretación de que Jesús rechaza la ley judía que cita del AT y ofrece una nueva ley para los cristianos. Esta es una interpretación incorrecta y poco ética. En primer lugar, no todas las citas de Jesús son del AT. La cita sobre el divorcio, «Cualquiera que repudie a su mujer, dele carta de divorcio» (Mt 5:31), no es lo que dice exactamente Deuteronomio 24:1–4. El texto de Deuteronomio versa sobre la prohibición de casarse de nuevo con la anterior esposa, y al describir el contexto el texto menciona el certificado, pero no como algo que a uno se le exija hacer. Además, la cita sobre el mandamiento de odiar al enemigo (Mt 5:43) no se encuentra en ningún lugar del AT. Así pues, esas citas parecen reflejar algunas tradiciones orales populares del siglo I A. D. en la sociedad judía de Palestina. En segundo lugar, esta interpretación asume la completa separación entre judaísmo y cristianismo en la época de la composición de Mateo. Sin embargo, tal como indican cada vez más los actuales estudios académicos, la separación de caminos no se había producido, y la comunidad mateana formaba parte del judaísmo formativo (véase el apartado 1.1). Tercero, la interpretación entraña un supersesionismo que ha instigado injustamente el antijudaísmo. Puesto que afirma haber venido para cumplir la Torá (Mt 5:17), Jesús no rechaza la Torá judía. Antes bien, Jesús enseña, mediante seis ejemplos o casos prácticos de interpretaciones populares de la justicia, la vida de verdadera justicia (Mt 5:20, 48) que «los hijos de Dios» (Mt 5:9, 45; cf. Mt 7:11) deben perseguir.

Aunque algunos eruditos consideran esta sección como polémica o

material de debate (e.g., Betz, 173–97), esta sección muestra a la multitud y a los discípulos una enseñanza bien diseñada y basada en la experiencia de la relación que uno debe tener con otras personas. G. Stassen ofrece un lenguaje muy útil al describir el patrón sistemático de enseñanza que Jesús emplea en los seis casos prácticos. Jesús comienza con una interpretación popular o convencional de la justicia, que la multitud y los discípulos ven, practican o esperan en su vida diaria. A continuación, ofrece un «diagnóstico del círculo vicioso» en el que incurre la justicia convencional. Por último, explica un tipo distinto de justicia como «iniciativa transformadora», que detiene el círculo vicioso y lleva a una vida consecuente con el reino de Dios (Stassen 2006).

La ira (Mt 5:21–26), la lujuria del hombre o el abandono de la esposa porque se ve a las mujeres como objetos sexuales u objetos prescindibles (Mt 5:27–32), la deshonestidad (Mt 5:33–37), la venganza «entre personas de poder y estatus desiguales» (Mt 5:38–42) (véase Reid, 244), la discriminación contra los extraños —esto es, aquellos que no son parientes o amigos, o que son deudores (Mt 5:43–48) (véase Betz, 591–92)— incurren en un círculo vicioso que conduce a un mundo violento, basado en el odio y, en última instancia, al infierno (cf. *4 Esd* 7:36; *2 Bar.* 59:10; 83:13) antes que al reino de Dios en el juicio final (Mt 5:22, 29–30). En cambio, la reconciliación, el respeto a la dignidad de todas las personas, la integridad, el perdón y el amor hacia los extraños y deudores pondrá fin al círculo vicioso de la vida diaria y transformará el mundo en un lugar de amor y perdón. Es a través de estas acciones que los hijos de Dios (Mt 5:45) serán recompensados (Mt 5:46). Jesús garantiza que la verdadera justicia es posible porque procede de Dios (Mt 5:45–48; cf. Dt 30:11–19).

1.3.2.3. Mateo 6:1–18. Al final de la sección precedente Jesús menciona una recompensa por la justicia en relación con los demás (Mt 5:46). En esta sección Jesús enseña sobre la justicia personal en relación con Dios y la recompensa de Dios, «vuestro Padre» (Mt 6:1, 4, 6 [2x], 8, 15, 18 [2x]). El argumento es que solo la justicia genuina, no la justicia hipócrita, será recompensada por «vuestro Padre» en los cielos.

La enseñanza incluye tres ejemplos de «justicia» practicante (*dikaiosynē*, traducido como «piedad» en algunas Biblias) en la relación de una persona con Dios: la limosna (Mt 6:2–4), la oración (Mt 6:5–8 [además del Padrenuestro en Mt 6:9–13]) y el *ayuno (Mt 6:16–18). De

un modo parecido a los seis ejemplos de la relación con otra persona en la sección anterior (Mt 5:21–48), la enseñanza utiliza un patrón pedagógico regular. Comienza con una crítica de los hipócritas que deliberadamente llaman la atención pública cuando dan limosnas, oran y ayunan. Luego Jesús determina que ya han recibido su «recompensa» (gr. *misthos* [Mt 6:1, 2, 5, 16]), la del reconocimiento público, dando a entender que no recibirán ninguna recompensa de Dios. Seguidamente Jesús exhorta a su audiencia a dar limosna, orar y ayunar en privado, sin ningún tipo de ostentación pública. Jesús concluye con una promesa: «y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará [*apodidōmi*] en público» (Mt 6:4, 6, 18; cf. Mt 5:26, 33; 12:36; 16:27; 18:25, 26, 28, 29, 30, 34; 20:8; 21:41; 22:21; 27:58).

Cuando Jesús utiliza el término *«hipócritas» (Mt 6:2, 5, 16) en esta sección, ¿se está refiriendo a un grupo concreto? Tanto el contexto literario como el histórico bien podrían indicar que está hablando de los fariseos. Históricamente, la comunidad mateana experimentaba conflictos con un grupo de fariseos, que habían ganado poder tras la destrucción del templo. Más adelante, el Evangelio de Mateo incluye una colección de duras palabras de Jesús contra los fariseos y escribas en las que los critica por ser hipócritas (Mt 23:13, 15, 23, 25, 27, 29) que enseñan acerca de la voluntad de Dios (i.e., justicia) pero no la practican (Mt 23:3). Jesús también llama «hipócritas» a los fariseos en otros lugares (Mt 15:7; 22:18). También es reseñable que la plantear el tema central de la justicia en la introducción al cuerpo del SM, Jesús destaque que la «justicia» de los fariseos y escribas no es adecuada para el reino de Dios (Mt 5:20).

La subsección sobre oración (Mt 6:5–15) en este pasaje es única porque incluye material adicional (Mt 6:7–15): el Padrenuestro (Mt 6:9–13) y una enseñanza sobre el *perdón (Mt 6:14–15). Por un lado, el material adicional comparte el mismo formato con los tres ejemplos de la limosna, la oración y el ayuno, pasando de una crítica de la oración ineficaz (Mt 6:7–8) a una explicación de cuál es la oración deseable (Mt 6:9–13), y finalmente a la promesa de una recompensa de Dios (Mt 6:14–15). Por otro lado, existen múltiples diferencias entre el material adicional y el ejemplo precedente sobre la oración. En Mateo 6:5–6 se establece un contraste entre dos tipos opuestos de oración entre el grupo fariseo y la comunidad de Jesús, por tanto dentro del pueblo judío, pero

en el Padrenuestro el contraste es entre personas no judías («gentiles» [Mt 6:7]) y la comunidad de Jesús como personas judías. En el primero, lo que está mal en la oración inadecuada no es el contenido de la misma, sino el deseo de recibir la atención del público. En el último es el contenido y las suposiciones teológicas: el uso de demasiadas palabras, como si se pudiera manipular a Dios para que escuchara. Jesús dice que puesto que «vuestro» Padre, el Dios de Israel, ya sabe lo que las personas necesitan incluso antes de pedirlo, no necesitan ni siquiera mencionarlo (cf. Is 65:24).

El Padrenuestro consta de dos partes. La primera parte incluye tres peticiones relacionadas con Dios («tú»), y la segunda parte tres peticiones relacionadas con la comunidad que está pidiendo («nosotros»). El principal debate en la historia de la interpretación ha sido si la oración es escatológica o no, y los recientes estudios académicos se han inclinado por la interpretación escatológica. Sin embargo, es importante reconocer que en el NT el reino escatológico de Dios contiene tanto aspectos presentes como futuros, y en el Padrenuestro se pide tanto por el presente reino de Dios, que ya ha irrumpido, como por su culminación en el futuro (Betz, 377–82; Davies y Allison, 590–614; cf. Luz, 373–85).

En los reinos humanos de la comunidad suplicante las personas no reconocen la santidad del nombre de Dios; antes bien, adoran los nombres de aquellos que gobiernan sobre ellos, como emperadores, reyes y Mamón. El reino humano del Imperio romano no obedece la voluntad de Dios de amor, misericordia y justicia. En vez de eso, explota al pueblo de Dios, lo oprime y provoca que acumule deudas. Con esta oración tan característica y completamente judía, muy parecida a otras oraciones judías (e.g., Kadish, Dieciocho Bendiciones), el pueblo de Dios como comunidad («nosotros») invoca a Dios para que traiga el reino, donde el sagrado nombre de Dios el Gran Rey es honrado, donde las personas obedecen plenamente la voluntad justa de Dios y donde están libres de hambre y deudas y son rescatadas de todo mal (véase Carter 2000, 162–68). Mientras anhela la llegada de este mundo nuevo y eterno, el pueblo de Dios solicita ayuda para no sucumbir a la tentación diaria, así como a la tribulación de los últimos tiempos, y para ser considerado adecuado para entrar en el reino en el juicio final.

1.3.2.4. Mateo 6:19–7:12. Si bien los eruditos suelen coincidir en la

división de las distintas unidades de esta sección, no hay consenso acerca de la relación estructural entre las unidades. Las propuestas enormemente diversas van desde la sugerencia de que existen ocho unidades separadas sin ninguna estructura cohesionada (e.g., Betz, 423) a la propuesta de una estructura perfectamente organizada (e.g., Allison 1999; Talbert). Una alternativa consiste en ver que cada unidad está conectada en líneas generales con las otras como una explicación de la vida que debe practicar el pueblo de Dios que ora el Padrenuestro. Según esta interpretación los *«gentiles» (*ethnikoi* [Mt 5:47; 6:7] y *ethnē* [Mt 6:32], que significa «naciones» o «pueblos») se puede tomar como una referencia no a todos los pueblos que no son judíos, sino a aquellos que promueven y están comprometidos con la ideología imperial en vez de con «el reino de Dios y la voluntad justa de Dios» (Mt 6:33).

Mateo 6:19–34 se centra en la importancia del compromiso genuino con la voluntad justa de Dios, y no con «Mamón» (RV60: «las riquezas» [Mt 6:24]), una personificación de la codicia incontrolable por la riqueza y el materialismo. Los gentiles, al servir a Mamón, están controlados por el discurso de los reinos humanos y la ideología imperial. Están continuamente ansiando competir entre sí por más tesoros, más comida, más bebida y mejores ropas, y cada día se «preocupan por el día de mañana». Los hijos de Dios no deben adoptar este estilo de vida. No necesitan estar ansiosos y preocuparse por nada, porque su buen Padre que está en los cielos siempre sabe qué necesitan y lo provee (Mt 6:25–34). Al contrario, deberían esforzarse primeramente por el reino de Dios y la voluntad justa de Dios (Mt 6:33–34), orando por el reino de Dios y viviendo una vida en consonancia con el reino de Dios, tal como Jesús ha enseñado (véase Davies y Allison, 661; Betz, 483). Jesús enseña que aquella persona cuyo corazón se vuelve hacia Mamón en vez de hacia Dios tendrá una vida llena de oscuridad (Mt 6:22–23) y de incesante ansiedad (Mt 6:25–26), y cualquier riqueza que esa persona acumule es propensa a perderse (Mt 6:19–21). Un corazón codicioso no puede servir a Dios; solamente puede servir a Mamón. Un corazón justo solamente puede servir a Dios.

En Mateo 7:1–5 leemos que el privilegio de ser hijos del Padre celestial no significa que puedan jugar a ser Dios. Dios es el que juzga, y al final de los tiempos Jesús juzgará a todos y separará a los «justos», aquellos que son dignos del reino escatológico y de la vida eterna, de los

que han sido designados dignos del castigo eterno (véase Mt 25:31–46). La comunidad de discípulos está entre aquellos que serán juzgados, y no entre los que pueden juzgar a otros. En lugar de juzgar, uno puede ayudar a otro a corregir una falta, pero solo tras haber examinado primero sus propias faltas y haberlas quitado.

En Mateo 7:6, después de mandar que no juzguemos, ¿dice Jesús que uno debería juzgar a aquellos a los que se califica de «perros» y «cerdos» y negarles lo que es sagrado (Mt 7:1–5)? Muchos comentaristas dicen que debido a la falta de contexto el versículo resulta imposible de interpretar (Luz, 418–19; Betz, 454). Otros lo interpretan de diversas maneras, por ejemplo como una prohibición de ir en misión o enseñar a los extraños (Davies y Allison, 676) o como un consejo para no corregir a los que rechazan la corrección amable (Carter 2000, 182).

Dado que estaba muy extendido el uso de los términos «perros» y «cerdos» para expresar hostilidad y desprecio hacia los enemigos o extraños (Lv 11:7; Prov 11:22; Mt 15:26), y que «perlas» se refiere al reino en Mateo 13:45–46, podría interpretarse que las perlas son el pueblo de Dios, los miembros del reino de Dios, mientras que los perros y los cerdos son los «gentiles» que apoyan la ideología imperial. Según esta interpretación, la metáfora de Mateo 7:6 podría ser una exhortación a no creerse la ideología imperial y a aquellos que están comprometidos con ella, porque no aportarán paz y prosperidad; antes al contrario, traerán daño y destrucción. Dicho de otro modo, «7:6 tiene que ver exactamente con una tentación, (…) la tentación de depositar nuestra confianza y lealtad en las promesas de progreso y seguridad ofrecidas por las estructuras de poder y valores del Imperio romano» (Stassen 2003, 302).

Mateo 7:7–11 nos garantiza que con oración continua y confianza en Dios, el buen Padre, la comunidad de los discípulos será capaz de practicar una vida acorde con el reino de Dios (Betz, 501–2; Luz, 424; Carter 2000, 183).

El «así que» en Mateo 7:12 significa que la Regla de Oro, con su inclusión de «la ley y los profetas» (Mt 5:17; 7:12), concluye el material que comenzó en Mateo 5:17. Jesús identifica la Regla de Oro como la Torá y los profetas, es decir, la voluntad de Dios (cf. Mt 7:21–23; 22:40). J. Wattles hace hincapié, y con razón, en que como norma de reciprocidad, la Regla de Oro debe interpretarse en su contexto. Es

importante observar que en Mateo la Regla de Oro está situada justo después del pasaje sobre Dios como Padre amoroso que provee generosamente de cosas buenas cuando los hijos le piden. «La Regla de Oro no presupone como fundamento la venganza divina o humana, sino la iniciativa divina de la generosidad, paciencia y perdón. Los discípulos deben imitar la iniciativa divina con la esperanza de que las personas a las tratan de este modo responderán con la misma moneda» (Betz, 518).

1.3.3. Conclusión (Mt 7:13–27). La conclusión del SM tiene que ver con el juicio escatológico, siendo congruente con los otros cuatro discursos didácticos (Mt 10:37–42; 13:47–50; 18:23–35; 25:31–46). El argumento de la conclusión es que aquellos que persiguen la verdadera justicia de acuerdo con la enseñanza de Jesús serán conducidos a la vida, mientras que los que no lo hacen serán conducidos a la destrucción y la muerte (cf. Lv 26; Dt 11:26; 30:15–20; Jr 21:8). La conclusión comienza con una *parábola general (Mt 7:13–14), pasa a una parábola relacionado con un ejemplo concreto (Mt 7:15–23) y luego regresa a una parábola general (Mt 7:24–27).

1.3.3.1. Parábola de las dos puertas (Mt 7:13–14). La primera parábola, sobre dos puertas, comienza con la suposición de que la vida de verdadera justicia, esto es, la vida de amor al enemigo con la única confianza puesta en Dios, es poco práctica y difícil (la puerta y el camino estrechos), mientras que la vida consistente en acatar los reinos humanos y la ideología imperial es práctica y fácil (la puerta y el camino anchos). Jesús enseña que la comunidad de los discípulos debe escoger la primera porque conduce al reino de Dios, mientras que la última en realidad lleva a la muerte, tanto en el mundo presente como al final de los tiempos.

1.3.3.2. Parábola de los dos árboles (Mt 7:15–23). La segunda parábola, sobre dos árboles, tiene que ver con los falsos profetas que parecen inocentes como ovejas pero en realidad son malos como lobos voraces. Algunos especialistas identifican a los falsos profetas como cristianos «gentiles» de entre la comunidad mateana que confiesan a Jesús como «Señor» (Betz, 546). Otros los identifican como rivales judíos de la comunidad de Mateo, como los escribas y fariseos (Harrington, 111). Considerando que en Mateo se enumera a «profetas» como parte del liderazgo de la comunidad (Mt 5:12; 10:41; 23:34), puede que sea más plausible identificar a los falsos profetas como ciertos discípulos que

participan en la enseñanza, sanidades y otras obras portentosas pero no practican la verdadera justicia tal como Jesús enseñó. Puesto que son «hacedores de maldad [*anomia*]» y no hacen la voluntad de Dios (dar «buenos frutos»), Jesús los juzgará en el juicio final como no pertenecientes al reino de Dios.

1.3.3.3. Parábola de las dos casas (Mt 7:24–27). Como las últimas palabras del SM, la tercera parábola, sobre dos casas, destaca una vez más la importancia de «practicar» la verdadera justicia tal como la enseñó Jesús en lugar de simplemente «oír». Quien hace esto último es como un «necio» que construye una casa sobre cimientos de arena, lo cual es desastroso. Aquellos que realmente hacen lo que oyen quedarán en pie al final de los tiempos, por difíciles que puedan ser los obstáculos que encuentren en su camino. Las últimas líneas exhortan a la audiencia a actuar, no solo a escuchar, y también advierten de los peligros de no actuar.

2. El Sermón de la Llanura (Lc 6:20–49).

El Sermón de la Llanura (de aquí en adelante SLl) de Lucas es mucho más breve que el SM de Mateo (30 versículos frente a 109 versículos), y la mayor parte de los pasajes del SLl tiene paralelos en el SM. El análisis y la interpretación que ofrecemos aquí evitará duplicar lo que se ha presentado ya en el equivalente mateano, salvo cuando sea importante comprender los asuntos o la teología específicos de Lucas.

2.1. Contexto sociohistórico. El Evangelio de Lucas, escrito en torno a los años 80–90 A. D., comparte el contexto histórico con Mateo: el mundo controlado por el mal de la ideología y el poder imperial romanos. Sin embargo, dado que fue escrito fuera de la tierra de Israel, entre los lectores de Lucas había no judíos, así como judíos que estaban mucho más adaptados a un entorno cultural no judío que sus compatriotas en el país natal.

2.2. Contexto literario: marco y estructura. Lucas comienza su Evangelio con las historias del nacimiento de Juan el Bautista, que es un profeta escatológico como *Elías, y Jesús, que es el Mesías (véase CRISTO), Salvador, *Señor (Lc 2:11) e *Hijo de Dios (Lc 1:32). Las historias se enmarcan dentro de un trasfondo notablemente político. Todo sucede en tiempos del rey Herodes (Lc 1:5) y Cirenio, gobernador romano de Siria (Lc 2:2). César Augusto es el emperador romano (Lc 2:1)

a quien el imperio honra como señor, benefactor y salvador del mundo. Desde el momento del nacimiento, Jesús experimenta directamente el poder del Imperio romano, expresado a través del censo, que pretende contabilizar los recursos humanos y económicos. Jesús, sin embargo, está trayendo un mundo nuevo, caracterizado por la inversión del estatus socioeconómico (Lc 1:48, 51–53; 2:7), en el que las personas experimentarán gozo (Lc 1:14, 44, 58), misericordia (Lc 1:25, 50, 54, 78), perdón (Lc 1:77) y paz (Lc 1:79; 2:14). Jesús inicia su ministerio de enseñanza y predicación sobre las buenas nuevas del reino de Dios, llamando discípulos y manifestando la presencia del reino de Dios a través de las sanidades y los exorcismos. En su sermón inaugural en su pueblo de residencia Jesús se proclama a sí mismo como el cumplimiento de la profecía de Isaías del ungido que vendrá a liberar a los oprimidos (Lc 4:16–30; cf. Is 61:1–2; 58:6). Aunque experimenta el rechazo de su ciudad y la oposición de los líderes judíos fariseos, Jesús consigue continuar su ministerio para muchas personas oprimidas, llamando discípulos y nombrando a doce de ellos «apóstoles» (Lc 4:31–6:16).

2.2.1. Marco y destinatarios. En Lucas 6:17 el evangelista describe el marco del SLl como «un lugar llano» (de ahí el nombre convencional para el Sermón lucano) y enumera tres tipos de personas que están allí presentes con Jesús: (1) los doce apóstoles y otros discípulos que bajan del monte con Jesús; (2) una gran multitud de los discípulos de Jesús; (3) una gran multitud de personas de diversas regiones de Palestina (Lc 6:18; 6:27). La frase que introduce el SLl, «Y alzando los ojos hacia sus discípulos, decía:» (Lc 6:20a), no significa que Jesús se dirija únicamente a sus discípulos. La descripción que hace el evangelista de la audiencia al final del SLl, «al pueblo que le oía» (Lc 7:1), recuerda a la descripción de la gran multitud de personas como aquellos que «habían venido para oírle» (Lc 6:17). Todos los que aparecen en Lucas 6:17 deben haber formado parte de la audiencia (véase Green, 262; Carroll, 147–48).

2.2.2. Estructura. Existen muchas propuestas distintas sobre la estructura del SLl, desde una estructura perfectamente ordenada (Topel) a una organización «imprecisa e insegura» (Fitzmyer, 628). No obstante, la mayoría de estudiosos cree ver una triple división formada por una introducción, un cuerpo y una conclusión, si bien existen grandes desacuerdos sobre la demarcación entre el cuerpo y la conclusión, así

como sobre la subdivisión dentro del cuerpo. Una de las estructuras preferidas divide el SLl en introducción (Lc 6:20–26), cuerpo (Lc 6:27–42) y conclusión (Lc 6:43–49). Esto se asemeja a la estructura del SM, y puesto que Lucas dispone el SLl en casi el mismo orden que el SM, parece una solución razonable.

2.3. Análisis e interpretación.

2.3.1. Introducción (Lc 6:20–26). La introducción consta de cuatro bienaventuranzas y cuatro ayes, lo que crea una simetría en la que el contenido de cada bienaventuranza es exactamente la antítesis de cada uno de los ayes. Va dirigida a «vosotros», segunda persona del plural, lo que permite que la audiencia participe efectivamente y se identifique con las bienaventuranzas, lo ayes o ambos. Se puede entender que cada una de las cuatro bienaventuranzas y sus correspondientes ayes tratan sobre un grupo diferente de personas (los pobres frente a los ricos, los hambrientos frente a los saciados, los que lloran frente a los que ríen, los difamados frente a los honrados). Puede que una interpretación más plausible sea considerar a la primera pareja como un resumen global y a los tres siguientes pares como elaboraciones de la misma. El concepto tan amplio del término «los pobres» (*hoy ptōchoi*) en la Biblia nos encamina hacia esta interpretación. Como término de relación, «los pobres», denota en el AT a diversas personas que son marginadas u oprimidas debido a una pobre salud, un estatus bajo o la falta de recursos económicos u otros recursos sociales, y a quienes solamente Dios puede ayudar (e.g., Sal 35:10; 37:14). De acuerdo con las tradiciones veterotestamentarias, Lucas utiliza el término «los pobres» y su contraparte «los ricos» como un término «extenso» (véase Green, 267; cf. Topel, que hace hincapié en el concepto económico). Así pues, el primer par compuesto por una bienaventuranza y un aye es una proclamación general de que el reino de Dios pertenece a los que sufren la marginalización y la opresión, mientras que aquellos que marginan y oprimen a otros no tienen cabida en el reino de Dios. Los restantes pares desarrollan este tema nombrando específicamente a los grupos marginados y sus contrapuntos y prometiendo dar un vuelco a sus estatus terrenales. Aquellos que carecen de recursos básicos para subsistir («los que ahora tenéis hambre» [Lc 6:21a]), que se encuentran en situaciones sumamente angustiosas («los que ahora lloráis» [Lc 6:21b]) y que son difamados porque siguen a Jesús (Lc 6:22) gozarán de

los privilegios que sus contrarios mantienen ahora, y viceversa.

La promesa de Dios de darle la vuelta al estatus en la simetría de las bienaventuranzas y ayes es un poderoso recordatorio para el lector de dos perícopas anteriores: el cántico de María (Lc 1:46–55) y la visita de Jesús a su pueblo de residencia (Lc 4:16–30). La similitud temática entre el cántico de María y la simetría de las bienaventuranzas y ayes es notable. El cántico de *María está lleno de alabanzas a la misericordia y justicia de Dios. Por la misericordia de Dios (Lc 1:50, 54) el humilde se convierte en bienaventurado (Lc 1:48), y los lugares de los orgullosos, los poderosos y los ricos se convierten en los lugares de los humildes y los hambrientos (Lc 1:51–53). Cuando Jesús visita Nazaret, proclama la realidad de su encarnación del texto de Isaías (Is 61:1–2; 58:6), que anuncia las buenas nuevas a «los pobres», es decir, la liberación de aquellos que están económica, física, política, social y religiosamente oprimidos, u oprimidos en cualquier otro sentido (Lc 4:18–21). La respuesta del pueblo a Jesús es de extremo rechazo. Los tres primeros pares de bienaventuranzas y ayes recuerdan muchísimo al texto de Isaías, y el cuarto par evoca la respuesta violenta de la gente de Nazaret a Jesús (Lc 4:28–29). Podría decirse, pues, que como introducción al SLl, las bienaventuranzas y ayes conectan la teología revelada en el cántico de María y la cristología revelada en el acontecimiento de Nazaret con el cuerpo del SLl, que se centra en el discipulado.

2.3.2. Cuerpo (Lc 6:27–42). El cuerpo está compuesto por cuatro secciones (Lc 6:27–31, 32–36, 37–38, 39–42), cada una de las cuales profundiza en el tema central del camino del discipulado: amar a los enemigos. El último par de bienaventuranzas y ayes ya ha insinuado la vida de los discípulos, que va en contra de la norma convencional. El reino de Dios, como ese nuevo mundo que contrasta con el Imperio romano, exige a sus discípulos que practiquen un estilo de vida diferente, imitando a Dios y no adoptando las prácticas e ideologías imperiales.

La primera unidad (Lc 6:27–31) se centra en amar al enemigo. Con «Pero a vosotros los que oís, os digo», Jesús deja claro que ahora está pasando a su enseñanza central, y que necesitan prestar atención. La enseñanza comienza declarando de manera sucinta su «tesis» con unas pocas palabras: «Amad a vuestros enemigos». Jesús continúa con varios ejemplos concretos sobre cómo amar a aquellos que nos hacen mal.

Todos los ejemplos contrastan con los valores o normas sociales del mundo imperial, como el patrocinio, la explotación de los recursos humanos y materiales por aquellos que tienen poder y la acumulación de deudas. Al practicar la nueva norma de amar al enemigo se detendrá el círculo vicioso de la deshumanización del prójimo y la vida será transformada. Jesús resume esta nueva vida con la Regla de Oro (Lc 6:31).

La segunda unidad (Lc 6:32–36) ofrece más ejemplos de la vida de amor al enemigo contrastándola específicamente con el sistema de patrocinio. Si haces favores, regalos o préstamos únicamente a los que te los pueden devolver con una recompensa terrenal, como aquellos que están «alienados de Dios» (*hamartōloi*) (Topel, 164; cf. Green, 273; Fitzmyer, 640), no obtendrás ninguna recompensa (*misthos*) de Dios. Al igual que Dios es «misericordioso» (*oiktirmōn* [cf. Lc 18:13; véase también Ex 34:6; Dt 4:31; Joel 2:13; Jon 4:2]) incluso con los malos, los discípulos deben ser misericordiosos amando, haciendo el bien y prestando a sus enemigos sin esperar nada a cambio.

Las unidades tres y cuatro (Lc 6:37–38, 39–42) continúan la enseñanza sobre el amor al enemigo con más ejemplos concretos tomados de la normal convencional. En una sociedad en la que se acumulan las deudas a causa de la explotación por parte de aquellos que tienen poder y que solamente comparten recursos con un pequeño círculo de parientes y amigos, los deudores son objeto de constante juicio. Son *pecadores porque no pueden devolver sus deudas, y deben suplicar para que les condonen más préstamos. Jesús enseña que en lugar de juzgar a los que no pueden pagar, los acreedores deben perdonar las deudas y dar abundantemente. Por ello serán recompensados adecuadamente. Al mismo tiempo, deben saber que sus faltas son aún mayores que las de aquellos en los que ven faltas.

2.3.3. Conclusión (Lc 6:43–49). El SLl concluye con varias máximas y parábolas para destacar la importancia de importancia de hacer lo que Jesús ha enseñado, al igual que el SM (Lc 6:43–49).

3. Historicidad del sermón.

La mayor parte de los pasajes incluidos en el SLl tienen paralelos en el SM. Las excepciones son Lucas 6:24–26, 34, 35a, 37b-38a, 39–40, 45b. Las dos últimas cuentan con paralelos fuera del SM en Mateo, y Lucas

también incluye varios pasajes paralelos a pasajes del SM fuera del SLl. El consenso entre los estudiosos es que la fuente común del SM y el SLl es Q, mientras que algunos (e.g., Betz) proponen que Mateo y Lucas utilizaron diferentes versiones de Q (QMt y QLc). Sea como fuere, es digno de destacar que los dos sermones por lo general siguen el mismo orden, y ambos comienzan con las bienaventuranzas y finalizan con la parábola de los dos edificadores. Sin embargo, esto no prueba necesariamente que Jesús realmente diera el sermón en ese orden.

En los estudios de los dichos del Jesús histórico, los especialistas por lo general se han centrado en determinar su autenticidad basándose en la probabilidad del enunciado exacto de Jesús. El proceso habitual ha consistido en ir quitando los materiales redaccionales comparando los paralelos y examinando características de la teología y el estilo literario del evangelista. Sin embargo, recientemente varios eruditos (e.g., Allison 2010; Horsley; Le Donne) han comenzado a prestar atención a la importancia de comprender la comunicación oral y la memoria social en el estudio del Jesús histórico. De acuerdo con esta nueva dirección, se puede construir el Jesús histórico estudiando las tradiciones evangélicas como la memoria social de los seguidores de Jesús. En este sentido, el consenso general entre los académicos de que existe una sólida continuidad entre el Sermón y el Jesús histórico es correcto. Como modelo a imitar de la verdadera justicia, el Jesús histórico resistió el poder y la ideología imperiales y dio abundantemente a los marginalizados sin esperar ninguna recompensa terrenal. Cuando fue ejecutado por el poder imperial recibió una recompensa de Dios: estar eternamente presente con aquellos que le siguen. El Sermón sin duda encierra las poderosas memorias que tenía la comunidad de los discípulos de Jesús, un judío devoto que obedeció plenamente la voluntad de Dios y que encarnó plenamente lo que enseñó a sus seguidores.

Véase también BENDICIÓN Y DESGRACIA; ÉTICA DE JESÚS; JUSTICIA, RECTITUD; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; LEY; RICOS Y POBRES.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison Jr.,** *The Sermon of the Mount: Inspiring the Moral Imagination* (CNT; Nueva York: Crossroad, 1999); ídem, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010); **H. D. Betz,** *The Sermon of the Mount: A Commentary on*

the Sermon of the Mount, Including the Sermon of the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49), ed. A. Y. Collins (Herm; Mineápolis: Fortress, 1995); **J. T. Carroll,** *Luke: A Commentary* (NTL; Louisville: Westminster John Knox, 2012); **W. Carter,** *Matthew and the Margins: A Socio-Political and Religious Reading* (Maryknoll, NY: Orbis, 2000) – existe edición castellana: Mateo y los márgenes (Estella: Verbo Divino, 2007); ídem, *Matthew and Empire: Initial Explorations* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2001); **M. R. D'Angelo,** «*Abba* and "Father": Imperial Theology and the Jesus Traditions», *JBL* 111 (1992) 611–30; **W. D. Davies y D. C. Allison,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 1: *Introduction and Commentary on Matthew 1–7* (ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1988); **B. Estrada,** «The Last Beatitude: Joy in Suffering», *Bib* 91 (2010) 187–209; **J. A. Fitzmyer,** *The Gospel According to Luke I-IX* (AB 28; Nueva York: Doubleday, 1981)- existe edición castellana: El Evangelio según Lucas (Madrid: Cristiandad, 1986); **J. B. Green,** *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **D. J. Harrington,** *The Gospel of Matthew* (SP 1; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991); **R. A. Horsley,** *Jesus and the Powers: Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor* (Mineápolis: Fortress, 2011); **A. Le Donne,** *Historical Jesus: What Can We Know and How Can We Know It?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011); **U. Luz,** *Matthew 1–7: A Commentary*, trad. J. E. Crouch, ed. H. Koester (Herm; Mineápolis: Augsburg, 1989) – existe edición castellana: El Evangelio según san Mateo, I (Salamanca: Sígueme, 1996); **J. A. Overman,** *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Mineápolis: Fortress, 1990); **D. Patte,** *The Challenge of Discipleship: A Critical Study of the Sermon of the Mount as Scripture* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999); **M. A. Powell,** «Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom», *CBQ* 58 (1996) 460–79; **B. E. Reid,** «Violent Endings in Matthew's Parables and Christian Nonviolence», *CBQ* 66 (2004) 237–55; **A. J. Saldarini,** *Matthew's Christian-Jewish Community* (CSHJ; Chicago: University of Chicago Press, 1994); **J. Sheffield,** «The Father in el Evangelio de Matthew», en *A Feminist Companion to Matthew*, ed. A. J. Levine and M. Blickenstaff (FCNTECW 1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) 52–69; **G. H. Stassen,** «The Fourteen Triads of the Sermon of the Mount (Matthew 5:21–7:12)», *JBL* 122 (2003) 267–308; ídem, *Living the Sermon of the Mount: A Practical Hope for Grace and*

Deliverance (San Francisco: Jossey-Bass, 2006); **C. H. Talbert,** *Reading the Sermon of the Mount: Character Formation and Decision Making in Matthew 5–7* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006); **L. J. Topel,** *Children of a Compassionate God: A Theological Exegesis of Luke 6:20–49* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001); **J. Wattles,** *The Golden Rule* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

S-A Yang

SETENTA, MISIÓN DE LOS. *Véase* MISIÓN.

SICAR. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

SIERVO DE YAHVÉ

El Siervo de Yahvé o el Siervo Sufriente es una figura tradicionalmente extraída de cuatro pasajes de Isaías que describen la vocación de uno cuya tarea es servir tanto a Israel como a las naciones a través de actos de justicia y sufrimiento ungidos por el Espíritu. En los Evangelios esta figura y estos pasajes están detrás de varios aspectos de la identidad y *misión de Jesús, tal vez sobre todo de su sufrimiento y muerte vicarios.

1. Isaías
2. Judaísmo del Segundo Templo
3. Los Evangelios
4. Conclusión

1. Isaías.

Isaías 40–55 («Segundo Isaías» o «Deutero-Isaías») es el contexto literario de los «Cánticos del Siervo» de Isaías 42:1–4; 49:1–6; 50:4–9; 52:13–53:12, que fueron agrupados como tales por primera vez por B. Duhm en 1892. Duhm argumentó que eran una adición posterior al texto de Isaías y sugirió una interpretación sin hacer referencia al contexto literario. Muchos comentaristas antiguos le han seguido, si bien hay una tendencia cada vez mayor dentro de los estudios sobre Isaías a considerarlos una parte integral del texto general de Isaías y analizarlos dentro del mismo (e.g., Mettinger).

Históricamente, esta figura del siervo ha sido un punto de gran interés para los intérpretes. Algunos han identificado al siervo como Israel o un remanente de Israel, siguiendo las propias pistas del libro, que llama a Israel siervo en varios lugares (e.g., Is 41:8; 44:1, 2, 21 [2x]; 45:4; 48:20). Otros, sin embargo, han apuntan al siervo anónimo de los propios Cánticos del Siervo, así como a su aparente sufrimiento

individualista (e.g., Is 50:4–9), y prefieren a una figura histórica como Ciro o el profeta Isaías.

Aquellos que prefieren una lectura literaria a menudo vinculan al orador anónimo de Isaías 61 con el siervo, sugiriendo que desde una perspectiva literaria y funcional esta figura habla a través de la voz del siervo y asume su papel, especialmente de Isaías 42 y Isaías 49 (e.g., ambos están ungidos por el espíritu de Yahvé, proclaman libertad a los cautivos y consuelan a los débiles). Incluso si se mantienen las distinciones de la crítica histórica tradicional, e Isaías 61 se considera parte del «Tercer Isaías» (o «Trito-Isaías»), se puede argumentar que el plural «siervos» (e.g., Is 65:8) como comunidad se ha arrogado varios rasgos y experiencias (de Is 40–55). Así pues, ya en este período temprano hay un grupo posterior (históricamente) que utiliza la figura del siervo y la pone al servicio de su propia identidad, una realidad importante que debe tomarse en consideración en los estudios del motivo del siervo en el NT.

2. Judaísmo del Segundo Templo.

Muchos comentaristas antiguos han destacado la provisionalidad de nuestra interpretación del motivo del siervo en el judaísmo del Segundo Templo, aunque los resultados a menudo mínimos que proporciona tal provisionalidad no son necesariamente la única conclusión posible. Por ejemplo, probablemente es importante que los autores del Segundo Templo parecieron interpretar Isaías como un todo (i.e., como obra del profeta Isaías, sin las tradicionales distinciones entre «Primer», «Segundo» o «Tercer» Isaías) y escatológicamente. El sentido no fragmentario se puede ver en el «Himno de los Padres» de Ben Sira (Eclo 44:1–51:24), compuesto alrededor del 200 a. C., donde se describe al profeta Isaías como fidedigno. Eclesiástico trata luego de la visión de Isaías de las últimas cosas y de sus palabras de consuelo para los dolientes, aludiendo claramente a Isaías 40–66. El uso escatológico es evidente si nos fijamos en el pesarim de Isaías (4Q161; 4Q162; 4Q163; 4Q164; 4Q165) de Qumrán, donde se relaciona directamente a los pasajes con la existencia de la secta al final de los tiempos (véase MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO).

Así pues, los pasajes del siervo casi con toda seguridad no se veían como un grupo de textos independientes, si bien sigue siendo probable

que los lectores y oyentes de Isaías repararan en las similitudes conceptuales y lingüísticas de lo que los especialistas modernos denominan los «Cánticos del Siervo». De hecho, los textos que hacen uso de Isaías (especialmente en Qumrán) son expertos en la utilización del motivo del siervo extraído de varios pasajes distintos (e.g., Is 42:1–4; 52:13–53:12). Todo esto justifica el enfoque de analizar la función del siervo en los textos del Segundo Templo dentro de la retícula general de (al menos) Isaías 40–66.

La figura del siervo isaiano se utilizaba a menudo durante este período, si bien en ocasiones el siervo se interpretaba individualmente y en otras corporativamente (aunque un individuo seguiría representando al pueblo como colectivo). Esta generalización es válida en todos los casos, incluso para Isaías 53. El viejo adagio de que el judaísmo helenístico interpretó el siervo de Isaías 53 corporativamente (e.g., en la LXX, que aclara que el siervo es Israel, añadiendo «Jacob» e «Israel» en el cántico de Is 42:1 e incluye una nota explicativa sobre la tarea del siervo Israel en Is 49:5), mientras que el judaísmo palestino interpretó la figura individualmente (e.g., el manuscrito del Mar Muerto 11Q13 [la obra de J. Jeremias ha contribuido a esta interpretación]), no parece representar adecuadamente la evidencia. Por ejemplo, al menos algunos de los textos de Qumrán que utilizan material del siervo isaiano lo toman en un sentido corporativo (e.g., 1QS V, 6; VIII, 5–7). En otras palabras, el medio interpretativo de Jesús y los autores del NT les permitió tratar al siervo como un individuo (a menudo representativo) y como una colectividad (como el pueblo fiel o remanente de Dios) y reivindicar el cumplimiento o la encarnación de los textos del siervo de Isaías en sus propias comunidades.

3. Los Evangelios.

Tal vez el estudio más conocido del motivo del siervo en relación con Jesús sea el de M. Hooker. Sin embargo, su interés general no es simplemente el uso neotestamentario del AT sino la expiación, y si la doctrina se originó con Jesús o sus seguidores. Por tanto, la expiación envuelve su estudio, convirtiendo Isaías 53, con su noción del sufrimiento vicario, en un pasaje importante y problemático tanto en Isaías como en el NT.

Aunque Hooker se toma el cuidado de señalar que en Isaías el siervo

es predominantemente la figura colectiva de Israel (Hooker, cap. 2), su mínima investigación de las fuentes del Segundo Templo limita su capacidad para ver la presencia y función del motivo del siervo en textos neotestamentarios (Hooker, cap. 3). No es sorprendente, pues, que sus resultados finales sean negativos: los sinópticos no aportan pruebas concluyentes de que Jesús se viera a sí mismo como el siervo (Hooker, 102), y otros escritos del NT como Hechos y las cartas de Pablo ofrecen «pocas muestras de que la cristología del siervo ocupara algún lugar destacado en el pensamiento cristiano durante el período del Nuevo Testamento» (Hooker, 128).

Se puede criticar a Hooker de estar demasiado preocupada con Isaías 53 y el sufrimiento del siervo, ya que esto limita su capacidad para ver la naturaleza polifacética de la experiencia y tarea del siervo. Además, su insistencia en que para que esté presente una alusión al siervo no puede tenerse en mente ningún otro posible texto del AT (Hooker, 62) puede que estreche innecesariamente los parámetros y sea minimalista, especialmente a la luz de los desarrollos recientes en intertextualidad entre los Testamentos que destacan la naturaleza compleja del uso del AT por parte del Nuevo (que incluye paralelismos conceptuales, además de lingüísticos, la importancia de un caso acumulativo y tomar las citas como indicadores de usos narrativos más grandes o alusivos).

3.1. La tradición sinóptica. Muchos estudiosos han argumentado que en los Evangelios una parte importante de la conciencia mesiánica de Jesús fue su conciencia de estar cumpliendo o personificando la tarea del siervo de Isaías, algo que se puede apreciar sobre todo en su insistencia en que está «escrito» o «es necesario» que el hijo del Hijo del Hombre sufra y muera (y sea resucitado) (Mc 8:31; 9:12, 31; 10:33–34 par). (Para la conexión con «Hijo del Hombre», véase el análisis del dicho del rescate en el apartado 3.2). Expertos como P. Doble han sostenido que los salmos mesiánicos dan prueba «por escrito» de que uno que sirve a *Dios (como siervo) debe sufrir, pero la mayoría de los comentaristas considera que el trasfondo veterotestamentario de la *pasión se encuentra en la figura del siervo isaiano.

3.2. Marcos. En el Evangelio de Marcos el siervo de Isaías probablemente se encuentre detrás de la voz del cielo que se escucha en el *bautismo de Jesús: «Tú eres mi hijo amado, en quien tengo complacencia» (Mc 1:11 [// Mt 3:17; Lc 3:22]). Aquí no se llama a Jesús

«siervo», ni existe un solapamiento verbal exacto entre los dos pasajes, pero aun así hay una probable alusión a uno de los textos del siervo, Isaías 42:1. Los especialistas generalmente coinciden en que aquí la base es el siervo, ya que el siervo es ungido con el Espíritu de Dios en Isaías 42:1 y es escogido o llamado en el contexto literario (e.g., Is 42:6–7).

También en la *transfiguración de Jesús la voz procedente de las nubes le llama «mi Hijo amado» (Mc 9:7 [// Mt 17:5; Lc 9:35; en este último texto Jesús es «escogido» en lugar de «amado»; cf. el siervo como «escogido» en, e.g., Is 49:7]). En la *Última Cena Jesús declara: «Esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos [*pollōn*] es derramada» (Mc 14:24 [// Mt 26:28, que añade «para remisión de los pecados»; cf. Lc 22:20]), recordando el sacrificio del siervo en Isaías 53:12.

Particularmente relevante (y problemático) en Marcos es el famoso «dicho del rescate» (Mc 10:45 [// Mt 20:28]), donde Jesús afirma de sí mismo: «Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos» (cf. esp. Is 53:10, 12). Contextualmente, el dicho del rescate sigue a la tercera *predicción principal de Jesús sobre la pasión (primera, Mc 8:31 [// Mt 16:21; Lc 9:22]; segunda, Mc 9:31 [// Mt 17:22–23; Lc 9:44]; tercera, Mc 10:33–34 [// Mt 20:18–19; Lc 18:31–33]) y a la petición de Santiago y Juan de honor personal; así pues funciona como una descripción de la autocomprensión de Jesús en cuanto a su muerte, así como una crítica del deseo de grandeza de sus discípulos, ya que el liderazgo debe estar orientado al servicio.

Muchos eruditos vinculan el dicho del rescate con el siervo de Isaías 53 debido a su noción de servicio, especialmente la entrega de la vida «por muchos». Sin embargo, otros cuestionan esta conexión (e.g., Hooker) basándose en los mínimos paralelos verbales que existen entre el dicho e Isaías 53 (LXX). Otras dos posibles fuentes para el dicho del rescate son el *Hijo del Hombre de Daniel 7 (porque Jesús se llama a sí mismo «Hijo del Hombre» en el dicho), aunque Daniel no incluye la idea del sufrimiento vicario. No obstante, en el texto del Segundo Templo *1 Enoc* 37–71 el Hijo del Hombre de Daniel 7 es una figura conglomerada, combinada con el siervo de Isaías, lo que sugiere que tal maniobra es posible aquí en el dicho del rescate. El otro trasfondo que se ha sugerido para el dicho del rescate es la tradición del Segundo Templo sobre el mártir, que al menos en alguna ocasión iba unida a la expiación (como

puede verse, e.g., en 4 Mac 6:28–29), si bien el siervo de Isaías puede que sea la base bíblica «original» de semejante martirio expiatorio en este período.

La cuestión de la autenticidad del dicho del rescate es algo sobre lo que también se debate, ya que algunos autores afirman que su origen no está en Jesús sino en la iglesia primitiva. Los argumentos que aquí se presentan incluyen una supuesta ruptura en el paralelo Jesús-discípulos en el contexto (ya que este rescate solamente se aplicaría a su muerte), la novedad de este aspecto de la muerte de Jesús (i.e., el rescate o la expiación no aparecen en otros lugares), y que el paralelo lucano de Marcos 10:42–45 y Mateo 20:25–28 (Lc 22:25–27) no lo incluye. La segunda cuestión es la que se responde más fácilmente, ya que Jesús aparentemente era consciente de una razón bíblica para su inminente muerte violenta (e.g., Mc 8:31; 9:12; Lc 18:31–33; 24:25–27, 46), y él mismo relaciona al menos algunos aspectos de su pasión con el siervo (e.g., Is 53:12 en Lc 22:37), haciendo probable la existencia de otros vínculos.

En cuanto a la primera y tercera objeciones, Lucas parece haber tomado Lucas 22:24–27 de su fuente especial (en lugar de Marcos) y puede estar describiendo un acontecimiento diferente al de los demás autores sinópticos. Además, a la luz del interés de Lucas en establecer un paralelismo entre la misión de los discípulos y la de Jesús (esp. en Hechos), cualquier minimización por su parte de la naturaleza expiatoria de la muerte de Jesús (que, por supuesto, es única y no se aplica a los discípulos) encuentra su justificación.

Por último, las fuentes extrabíblicas muestran que la palabra «rescate» (*lytron*), que en el NT solamente aparece aquí, en el dicho del rescate (cf. *antilytron* en 1 Tim 2:6), parece resaltar el coste de la liberación lograda por Jesús, el Hijo del Hombre y el siervo. Teniendo presente los textos del siervo de Isaías (esp., Is 50; 53), el coste se describe gráficamente en el sentido del severo rechazo, el sufrimiento físico, mental y emocional y la muerte. Además, el siervo en Isaías 53:12 (LXX) lleva los pecados de «muchos» (*pollōn*) en su muerte; Jesús en el dicho del rescate afirma dar su vida como un rescate por «muchos» (*pollōn*).

3.3. Mateo. Uno de los recursos singulares de Mateo es su uso de fórmulas de cita, y en dos de ellas cita los textos del siervo. En Mateo

8:17, después de que Jesús *sanara a «todos los enfermos» y echara fuera *demonios, Mateo escribe que las acciones de Jesús cumplen «lo dicho por el profeta Isaías, cuando dijo: Él mismo tomó nuestras enfermedades, y llevó nuestras dolencias». La referencia es a Isaías 53:4, aunque muchos estudiosos han señalado que el énfasis mateano recae sobre la liberación de Jesús de las dolencias físicas, a diferencia de su sufrimiento y muerte expiatorios.

Mateo 12 ofrece detalles de más curaciones (así como de la actitud no beligerante de Jesús, otro posible vínculo con el siervo), y el evangelista conecta estos hechos con el primer Cántico del Siervo, Isaías 42:1–4 (citado en su totalidad en Mt 12:18–21). Su cita de Isaías en este punto refuerza el probable trasfondo del siervo en las escenas del bautismo y la transfiguración (en Mt 3:17; 17:5) (véase el apartado 3.2), ya que parece utilizar un texto griego en Mateo 12:18 que es un paralelo de parte del vocabulario de las otras escenas o bien adaptar su traducción de Isaías para resaltar los vínculos. Una vez más sale a relucir la preocupación académica por la aparente falta de atención del autor en la naturaleza expiatoria de la obra del siervo, aunque se podría argumentar que la concentración académica moderna en la expiación, sobre todo en lo que tiene que ver con el siervo isaiano, no está justificada a la luz de la naturaleza multifacética de la tarea del siervo en Isaías (que incluye traer justicia, ser una luz para las naciones y soportar el sufrimiento físico).

3.4. Lucas. Se suele reconocer que Lucas también asume el uso del trasfondo del siervo de Isaías en el bautismo y la transfiguración de Jesús (véase el apartado 3.2), y Jesús define su misión en la sinagoga de Nazaret en Lucas 4:18–19 leyendo Isaías 61:1–2 (con Is 58:6). Isaías 61:1–2, aunque no forma parte de los famosos cuatro Cánticos del Siervo de Duhm, literariamente está estrechamente conectado con esos pasajes (véase el apartado 1).

Uno de los últimos capítulos de Lucas incluye otra cita clara, puesto que en Lucas 22:37 Jesús cita de Isaías 53:12 en referencia a sí mismo, afirmando que el destino del siervo de ser «contado con los inicuos» se debe cumplir en él (cf. la cita de Is 53:7–8 en Hch 8:32–33).

Sin embargo, también es cierto que en otros lugares Lucas ha sido acusado por H. Conzelmann y muchos autores después de él de restarle importancia a la noción de expiación o sufrimiento sustitutorio del

motivo del siervo. La supuesta «teología de la gloria» de Lucas (en contraposición a la «teología de la cruz») se argumenta sobre la base de varios pasajes. Por ejemplo, los dos únicos textos en Lucas-Hechos que parecen fundamentar claramente la muerte de Jesús en términos de expiación, Lucas 22:19–20 y Hechos 20:28, son textualmente inciertos. El primer pasaje, Lucas 22:20 (el paralelo de Mc 14:24; Mt 26:28), al parecer también elimina al menos uno de los indicadores léxicos a Isaías 53 (aunque la idea del servicio todavía está presente). Por último, el «dicho del rescate» de Marcos, que muchos consideran que alude a Isaías 53, cuenta con un paralelo en Mateo pero se omite en Lucas. Todo esto lleva a la posible conclusión de que Lucas optó por centrarse en otros aspectos de la tarea del siervo, como su inocencia o exaltación.

Existen muchos otros usos probables del material del siervo isaiano tanto en Lucas como en Hechos (e.g., las referencias a Israel y las naciones en Lc 2:29–32, que recuerdan a Is 42; 49), y esto lleva a una segunda posible explicación del aparentemente mínimo reconocimiento por parte de Lucas de la muerte de Jesús como sustitutiva. Lucas demuestra un claro interés en conectar la misión de los discípulos con Jesús (especialmente en Hechos, pero también en Lucas; cf. esp. los paralelos de Pedro, Esteban y Pablo con Jesús; cf. también la manera en que Pablo y Bernabé citan el texto del siervo de Is 49:6 haciendo referencia a sí mismo en Hch 13:47), y la naturaleza expiatoria de la muerte del siervo es cierta solo en el caso de Jesús, no de sus seguidores.

3.5. Juan. La única cita de los Cánticos del Siervo en el Evangelio de Juan está en Juan 12:38. Tras la predicción de la muerte de Jesús, Juan menciona las múltiples señales realizadas por Jesús y luego resume la respuesta judía hacia su persona reivindicando el cumplimiento de Isaías 53:1: «¿Quién ha creído a nuestro anuncio? ¿y sobre quién se ha manifestado el brazo de Jehová?» Los eruditos han señalado que el pasaje de Isaías, aunque pertenece al famoso Cántico del Siervo de Isaías 53, no se refiere a la obra expiatoria del siervo sino más bien a la incredulidad de los judíos. Una vez más, el interés académico en el aspecto sustitutorio del sufrimiento del siervo puede que esté mal dirigido, ya que la obra del siervo en Isaías es mucho más amplia. Al menos indirectamente, se relaciona a Jesús con el siervo mediante el uso de Isaías 53:1 en este punto.

Entre otros famosos pasajes joánicos que a menudo se vinculan con el

siervo isaiano está aquel en el que Juan el Bautista llama a Jesús el «Cordero de Dios» (Jn 1:29, 36). El trasfondo que se propone es la referencia en Isaías 53:7, donde se emplea la metáfora de un cordero que es llevado al matadero en relación con el siervo. Dado que el cordero pascual no tenía conexión directa con la eliminación del pecado, parece probable que aquí se tenga en mente el sacrificio del siervo isaiano. Por último, el lenguaje de Jesús que será «levantado» (*hypsoō* en diversas formas) en Juan 3:14; 8:28; 12:32 puede que se refiera a la exaltación/levantamiento del siervo (una forma de *hypsoō*) en Isaías 52:13 (LXX).

4. Conclusión.

La figura del siervo en los famosos Cánticos del Siervo de Isaías es importante para comprender la misión y el propósito de Jesús. Sin embargo, queda mucho trabajo por hacer en esta área. Una ola de estudios académicos recientes hace hincapié en el marco narrativo general y en los temas de Isaías (como la restauración del «nuevo éxodo», sobre todo en Is 40–55) y su ubicación en los Evangelios (que destaca, e.g., por el uso de Is 40:3–5 y su vínculo con Juan el Bautista). Resulta significativo que Isaías 40–55 es el contexto literario principal de la obra del siervo, que forma parte integral de la restauración; el hecho de que la misión del siervo se esté encarnando es, en gran medida, el modo en que se produce y encuentra su cumplimiento el nuevo éxodo.

Así pues, si en los Evangelios está presente un paradigma isaiano más general, eso justifica una metodología que afirme la presencia del motivo del siervo incluso en ausencia de citas claras (por importantes que estas puedan ser). En efecto, a diferencia de los parámetros metodológicos más estrechos de tiempos pasados, muchos estudiosos están dando prioridad a la presencia de lazos conceptuales y temáticos, así como a vínculos léxicos con palabras estrechamente relacionadas con el siervo y su actividad en Isaías (e.g., escogido, testigo, entregado). Estas conexiones que se proponen resultan especialmente significativas si aparecen en grupo o en relación próxima con una referencia más explícita o una alusión a un pasaje del siervo. En otras palabras, tal vez sea cierto que para los autores de los Evangelios el motivo del siervo fundamenta la identidad de Jesús de una manera mucho mayor de lo que a menudo se ha reconocido, y que varias doctrinas del NT (como la

salvación) se beneficiarían de un examen más detallado de estas vías de investigación.

Véase también CRISTOLOGÍA; MUERTE DE JESÚS; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; RELATO DE LA PASIÓN; PREDICCIONES DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS; HIJO DEL HOMBRE.

BIBLIOGRAFÍA. **W. H. Bellinger Jr. y W. R. Farmer,** eds., *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998); **J. Blenkinsopp,** *Opening the Sealed Book: Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **D. Bock y M. Glaser**, eds., *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology* (Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, 2012); **H. Conzelmann,** *The Theology of St. Luke*, trad. G. Buswell (Nueva York: Harper & Row, 1960) – existe edición castellana: El centro del tiempo. La teología de Lucas (Madrid: Fax, 1974); **P. Doble,** «Luke 24.26, 44-Songs of God's Servant: David and His Psalms in Luke-Acts», *JSNT* 28 (2006) 267–83; **B. Duhm,** *Das Buch Jesaia* (3ª ed.; HKAT 3/1; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914); **J. B. Green,** *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2/33; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988); **M. D. Hooker,** *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament* (Londres: SPCK, 1959); **B. Janowski y P. Stuhlmacher,** eds., *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, trad. D. P. Bailey (Grand Rapids: Eerdmans, 2004); **T. N. D. Mettinger,** *A Farewell to the Servant Songs: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, trad. F. H. Cryer (ScrMin 3; Lund: Gleerup, 1983); **S. H. T. Page,** «The Suffering Servant Between the Testaments», *NTS* 31 (1985) 481–97; **W. Zimmerli y J. Jeremias,** «παῖς θεοῦ», *TDNT* 5:654–717.

H. Beers

SILOÉ. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

SINAGOGA

Ya en el siglo I A. D. las sinagogas eran instituciones esenciales para las actividades sociales, políticas y religiosas judías, e importantes para la formación de la identidad judía. Las evidencias del siglo I apuntan a la amplia distribución de estas instituciones en el mundo mediterráneo. Los

Evangelios se refieren repetidamente a las sinagogas al narrar la vida de Jesús, lo que indica que el Jesús histórico las utilizó como entornos donde proclamar su mensaje del reino venidero.

1. Sinagogas del siglo I en la tierra de Israel
2. Sinagogas en los Evangelios
3. El Jesús histórico y la sinagoga

1. Sinagogas del siglo I en la tierra de Israel.

1.1. Terminología. En el mundo del siglo I A. D. se utilizaban veinticinco palabras griegas, hebreas y latinas para designar instituciones para las que hoy solamente disponemos de la palabra castellana «sinagoga» (Runesson, Binder y Olsson). Los términos más comunes eran el griego *synagōgē* («asamblea, reunión») y *proseuchē* («sala de oración»), pero *ekklēsia* («asamblea») también se utilizaba en esta época (aunque más tarde se usó exclusivamente para las instituciones cristianas no judías). Estos términos se usaban indistintamente para dos tipos básicos de instituciones: una municipal y pública y otra de asociación voluntaria (Runesson 2001).

1.2. Naturaleza y orígenes. Aunque tanto la institución municipal pública como la sinagoga de asociación existían en la tierra de Israel, solo la primera se originó en ese medio, muy probablemente en las puertas de la ciudad (Binder; Levine) de la Yehud del período persa (Runesson 2001). Existían solamente en aquellos lugares donde los judíos tenían a su cargo la administración municipal (cf. *m. Ned.* 5:5) y estaban abiertas a todos (hombres, mujeres y niños). No está documentada ningún tipo de restricción en cuanto a la participación. Sin embargo, la sinagoga de asociación era una forma judía de asociación voluntaria grecorromana y, por lo tanto, se originó en la Diáspora. La evidencia más temprana de este tipo de institución en la tierra probablemente sea Eclesiástico 51:23 («escuela». Lit. «casa de aprendizaje» [gr. *oikos paideias*; heb. *bêt midraš*]). Estas estaban dirigidas por grupos judíos concretos, como los esenios (Filón, *Prob*. 80–83). Cada una tenía sus propias normas de admisión de miembros, igual que las asociaciones grecorromanas emitían sus propias normas comunitarias y códigos penales.

1.3. Distribución. Las evidencias del siglo I A. D. constatan una amplia distribución de estas instituciones tanto en zonas rurales como

urbanas de *Galilea y Judea, así como en el mundo mediterráneo en general, llegando hasta la orilla septentrional del Mar Negro (véase el mapa en Runesson, Binder y Olsson). Por lo tanto, las sinagogas no eran un fenómeno aislado, sino parte de un patrón más amplio de formas institucionales judías en el mundo antiguo. Lo que convierte en única la situación de Galilea y Judea es la existencia en edificios colindante de las sinagogas públicas (i.e., las asambleas de pueblos y ciudades) y las sinagogas de asociaciones. Las fuentes literarias, junto con las pruebas arqueológicas, muestran que las sinagogas del siglo I A. D. se agrupan en Galilea y la región costera (e.g., Cesarea), por un lado, y Judea (excluyendo Samaria), por el otro. Sabemos de la existencia de sinagogas samaritanas en la Diáspora que datan de fecha tan temprana como principios del siglo III o II a. C. (Runesson, Binder y Olsson, no. 100), pero los restos más antiguos en la tierra datan del siglo IV A. D. (Pummer).

1.4. Actividades. Las actividades de las sinagogas públicas incluían asuntos administrativos locales del pueblo o la ciudad; operaban como tribunales y lugares para el almacenamiento de archivos. Esto tal vez incluía la manumisión de esclavos, aunque las pruebas directas que tenemos del siglo I A. D. solamente son de la Diáspora. La situación es similar en cuanto a la función de la sinagoga como una tesorería (Binder). Entre otras posibles actividades de la sinagoga estaba la enseñanza de los niños (tal como requería la ley judía, según Josefo, *Apion.* 2.204).

Dado que el mundo antiguo no distinguía entre lo secular y lo religioso, las sinagogas públicas también albergaban actividades religiosas, entre las que destacaban especialmente la lectura pública y la enseñanza de la Torá el sábado. Cualquiera podía leer y exponer partes del texto. Esto significaba que los individuos y grupos, como el movimiento de Jesús o los *fariseos, podían usar las reuniones públicas *sabáticas como un foro donde proclamar su visión de cómo debía entenderse y vivirse la tradición judía (Jn 18:20). La existencia de la oración comunitaria pública en tales ocasiones es difícil de probar para este período. Sin embargo, la oración podía formar parte de las liturgias en otros días para las ocasiones especiales, tales como los ayunos públicos (Josefo, *Vit.* 295), y las sinagogas estaban abiertas al público para las oraciones individuales en cualquier momento (Mt 6:5).

Las actividades de las sinagogas de asociaciones de la tierra estaban relacionadas con el propósito y la visión que tenía cada asociación concreta de la forma en que debía vivirse la tradición judía, lo que fortalecía la cohesión del grupo y las formas concretas de la identidad judía. La pertenencia a algunas sinagogas también podía basarse en la identidad social o país de origen (Hch 6:9). Tal como indican la inscripción de Teodoto y las descripciones que hacen Filón y Josefo de los esenios, la lectura, la exposición y la enseñanza de la Torá ocupaban el centro de las actividades en las sinagogas de asociaciones. A menudo eran considerados por sus miembros como lugares sagrados, como en los casos de los sectarios de Qumrán y los esenios (Filón, *Prob*. 81; cf. Josefo, *Bell.* 2.128–132; CD-A XI, 22-XII, 1) (véase Fine). Esta idea de los edificios de la sinagoga como espacio sagrado no se aplicó a las sinagogas públicas de la tierra, pero hay fuentes de la Diáspora de esa época que afirman que las sinagogas eran sagradas. Del mismo modo, existen pruebas de oración comunitaria en algunas sinagogas de asociaciones en la tierra (4Q503), así como en las sinagogas de la Diáspora, pero no para las sinagogas públicas. Otra similitud entre las sinagogas de asociaciones de la tierra y las sinagogas de la Diáspora (y asociaciones grecorromanas más en general) es la práctica de la comida comunitaria, tal como prueban la comunidad de Qumrán, el triclinio encontrado en la sinagoga de Jericó (Runesson, Binder y Olsson, 15), y los terapeutas (Filón, *Contempl.* 64–89). Prácticas similares se llevaban a cabo en las asociaciones del movimiento de Jesús (Hch 2:46; cf. 1 Co 11:17–33).

1.5. Estructuras institucionales. Aunque diferentes, tanto las sinagogas públicas como las sinagogas de asociaciones contaban con estructuras institucionales. Estas últimas seguían el patrón de organización de las asociaciones grecorromanas y tenían normas comunitarias o estatutos (1QS; CD; *Didajé*; cf. Mt 18). Entre los títulos que recibían los líderes de las sinagogas de la tierra (y a menudo de la Diáspora) se encuentran *archisynagōgos* («jefe o principal de la sinagoga» [Mc 5:22]), *archōn* («gobernante» [Mt 9:18; Josefo, *Vit.* 278, 294; *Ant.* 4.214]), *hypēretēs* («ministro» = heb. *ḥazzan* [Lc 4:20]), *grammateus* («escriba» [Mc 1:21–22]), *presbyteros* («anciano» [la inscripción de Teodoto; Lc 7:3–5]) y tal vez *dynatos* (Josefo, *Bell.* 287, 292). Aunque con frecuencia los *sacerdotes eran dirigentes de la sinagoga, *hiereus*

(«sacerdote») era un título hereditario relacionado con el culto del templo y en sí mismo no indicaba una posición determinada en las sinagogas (cf. Filón, *Hypoth*. 7.13) (véase Runesson, Binder y Olsson, 26; Levine). No hay evidencias de fariseos como líderes de sinagogas públicas (Cohen), aunque sí supervisaban sus propias sinagogas de asociaciones (Runesson 2001).

Se debate sobre qué implicaban estos títulos desde el punto de vista de la responsabilidad, pero parece seguro que el *archisynagōgos* y el *archōn* gozaban del estatus más elevado, mientras que el *grammateus* se ocupaba de la enseñanza en las reuniones públicas sabáticas (Mc 1:21–22) y presumiblemente de la enseñanza de los niños en otras ocasiones (cf. Josefo, *Apion.* 2.204). En el siglo I A. D. los *escribas también servían en las sinagogas públicas como burócratas y jueces. Sin embargo, la lectura y la enseñanza en las sinagogas públicas no estaban ligadas exclusivamente a un cargo oficial; cualquier persona que supiera leer podía realizar estas tareas.

1.6. Arquitectura. Aunque había variaciones, las sinagogas del siglo I A. D. tenían ciertas características en común. Generalmente había bancos escalonados a lo largo de tres o cuatro de las paredes, con lo que el espacio vacío de en medio se convertía en el punto focal. Desde ahí se leía la Torá. Mientras que el lector leía de pie, muy probablemente la persona que exponía el texto posteriormente estaba sentada (Lc 4:20; cf. Mt 5:1; Filón, *Prob*. 81–82). Había columnas situadas peculiarmente entre los bancos y el espacio abierto, tapando parcialmente la vista de algunos. Un buen ejemplo de la arquitectura de la sinagoga es la sinagoga de Gamla.

La arquitectura de las sinagogas del siglo I A. D. hacía juego con sus funciones, ya que la atención recaía en los que estaban congregados en lugar de ir más allá de ellos, como en el caso de los templos griegos y romanos con su altar y *cella*, o santuario (para la arquitectura de los templos, véase Spawforth). Las sinagogas se construían para que se produjeran debates, que los sábados se centraban en la interpretación de las Escrituras. Las sinagogas del siglo I A. D. no estaban lujosamente decoradas; los símbolos judíos (sofar, menorá, lulav, etrog y pala del incienso) solamente aparecen en las sinagogas de la antigüedad tardía. Sin embargo, en el centro de la recientemente descubierta sinagoga de Magdala/Migdal, que data de principios del siglo I A. D., se encontró

una «mesa» de piedra lujosamente decorada en la que había una representación de la menorá, aunque esto aún no ha sido analizado.

2. Sinagogas en los Evangelios.

La forma en que interpretamos el papel de las sinagogas en los Evangelios depende de cómo entendamos la naturaleza de las instituciones descritas en los relatos. Terminológicamente hablando, *synagōgē* domina casi en exclusiva los textos (Mateo 9x; Marcos 8x; Lucas 15x; Juan 2x), pero también aparece *ekklēsia* en dos ocasiones (Mt 16:18; 18:17). En cuanto a los cargos, *archisynagōgos* solamente aparece en Marcos (cuatro veces en la misma perícopa) y Lucas (en dos ocasiones); *archōn*, aplicado concretamente a los líderes de la sinagoga, se utiliza en Mateo (dos veces) y Lucas (una vez [pero cf. Lc 12:58; 14:1]). *Hypēretēs* se refiere al ministro de una sinagoga en una única ocasión, en Lucas (Lc 4:20). En los demás Evangelios no hay ningún caso en el que se emplee expresamente este término en conjunción con las sinagogas; sin embargo, Mateo 5:25 describe procedimientos judiciales (que a menudo tenían lugar en la sinagoga) en los que el castigo lo lleva a cabo un *hypēretēs*, que podría hacer referencia al ministro de una sinagoga. El título *grammateus* aparece tanto en el marco de una sinagoga pública como en el de una sinagoga de asociación, con la tarea de enseñar (Mt 13:52; Mc 1:21–22; 12:39). Aunque *presbyteros* se menciona en una ocasión en Lucas 7:3–5 en un marco sinagogal, los demás Evangelios relacionan este título con *Jerusalén y el *templo, no con las sinagogas.

2.1. Mateo. El Evangelio de Mateo es el único que se refiere tanto a sinagogas públicas como sinagogas de asociaciones. Las primeras son mayoría (Mt 4:23; 6:2, 5; 9:35; 10:17; 13:54; 23:6; 23:34); las pruebas de las últimas se limitan a posibles asociaciones de fariseos (*synagōgēn autōn* [«su sinagoga»] en Mt 12:9 [pero cf. Mc 3:1; Lc 6:6]) y la sinagoga de asociación de los propios mateanos (*ekklēsia* [Mt 16:18; 18:17]) (Runesson 2008).

La distribución de las sinagogas de asociaciones queda restringida a Galilea (pero con una perspectiva universal [cf. Mt 28:19–20]), y esta es la región donde se sitúan la mayoría de las sinagogas públicas del relato (Mt 4:23; 9:35). Sin embargo, en contraste con Marcos y Lucas, Mateo solamente menciona una sinagoga pública en una ciudad identificada (Nazaret [Mt 13:54]). La sinagoga galilea (de asociación) en Mateo 12:9

también es específica de un lugar, pero no se menciona el nombre del mismo (los paralelos en Marcos y Lucas indican que, en sus relatos, el acontecimiento se produce en la sinagoga pública de Capernaum). Algunos dichos pronunciados en Jerusalén implican referencias generales a sinagogas de Judea (Mt 23:6, 34), y una de las afirmaciones es universal (Mt 10:17 [pronunciado en Galilea, pero obsérvese el tiempo futuro]). Samaria se evita expresamente (cf. Mt 10:5).

En las referencias de Mateo a las sinagogas se puede apreciar el siguiente patrón. Se evita la identificación de lugares geográficos concretos, salvo por la zona general de Galilea y el caso de la ciudad de origen de Jesús. No se utiliza el término *archisynagōgos* para designar a los líderes. En su lugar se emplea *archōn* (Mt 9:18, 23) pero sin la especificación «de la sinagoga» (*contra* NRSV), dejando así el marco abierto a la interpretación; los paralelos sinópticos sí usan el término *archisynagōgos*, que establece firmemente el marco institucional. Además, mientras en Marcos la gente de Capernaum reacciona negativamente a la enseñanza de los escribas en respuesta directa a la enseñanza (poderosa) de Jesús en aquella sinagoga (Mc 1:22), Mateo da cuenta de la misma respuesta por parte de la multitud en un sermón al aire libre predicado en una colina galilea que no se identifica (Mt 5:1; 7:29). Esta estrategia general de «deslocalización» retórica resulta en un cuadro más general de los encuentros de Jesús en las sinagogas, en contraposición con las preferencias de Marcos, que se decanta por el informe, caso por caso, de los acontecimientos ocurridos en lugares concretos.

Este marco institucional generalizado funciona de diferentes maneras para transmitir mensajes concretos. Hay un movimiento general en la presentación de los eventos que tienen lugar en las sinagogas que va de lo positivo a lo negativo, una vez que Jesús ha dejado Galilea y ha entrado en Jerusalén. Las sinagogas son lugares en los que tienen lugar la enseñanza y las sanidades (no los exorcismos, como en Marcos y Lucas), y el énfasis se pone en la enseñanza (Mt 4:23; 9:35; 13:54–58 [obsérvese cómo la historia de la curación en Mt 12:9–14 se transforma en un discurso sobre la ley judía]). Como puede verse en Mateo 4:23; 9:35, en general la experiencia galilea en las sinagogas públicas es positiva; la ciudad de origen de Jesús (Mt 13:57) y lo que parece que pretende ser una sinagoga de asociación de los fariseos (Mt 12:9–14) son las excepciones. Así pues, las sinagogas galileas funcionan positivamente

como lugares en los que Jesús proclama su mensaje, y los cargos de la sinagoga (escribas) pueden ser persuadidos a seguir y enseñar los caminos del *reino (Mt 8:9; 13:52), aunque también haya resistencia por parte de algunos (Mt 9:3), y muchos escribas estén influenciados por los fariseos (Mt 5:20 [cf. Mc 2:6; Lc 5:30, donde se identifica a algunos escribas como pertenecientes al partido de los fariseos]).

Como lugares públicos, las sinagogas se pueden usar con el propósito de mostrar un comportamiento que no es aprobado por el Jesús mateano. Básicamente, esto tiene que ver con la *«hipocresía» de querer que a uno lo vean haciendo obras piadosas (limosnas [Mt 6:2], oración individual [Mt 6:5]). Tras la llegada de Jesús a Jerusalén esta acusación de hipocresía en las sinagogas se dirige directamente contra los escribas y fariseos (Mt 23:6). Estos dos grupos se presentan ahora como influyentes en las instituciones sinagogales, con poder para juzgar y azotar allí mismo a los seguidores de Jesús (Mt 23:34). En Galilea se profetizó que estos castigos serían infligidos algún día a los judíos mesiánicos de la historia de Mateo; sin embargo, en ese punto sus adversarios se identificaban en términos generales como «los hombres» (*anthrōpoi* [Mt 10:17]), no como escribas o fariseos. Es a estas sinagogas (¿de Judea?), controladas por escribas aliados con los fariseos (cf. Mt 23:2), que el Jesús de Mateo enviará a escribas, sabios y profetas mesiánicos; todos ellos, presumiblemente, procedentes de Galilea, al igual que Jesús. Su misión, como la misión de Jesús, acabará en sufrimiento y muerte (Mt 23:34). Este marco sinagogal tan común entre fariseos, escribas y seguidores de Jesús resalta la profunda participación de Mateo en la sociedad judía de su tiempo. Además, Mateo es el único Evangelio que habla del inicio de una sinagoga judía de asociación independiente para los discípulos de Jesús, un entorno en el que ellos tienen el control y juzgan por sí mismos (la *ekklēsia* [Mt 16:18; 18:15–18]).

2.2. Marcos. En el relato de Marcos, Jesús se preocupa solamente de las sinagogas públicas, y no hay ningún indicio del marco de una sinagoga de asociación donde los seguidores de Jesús determinan sus propias normas. Al contrario que Mateo, Marcos tiene el cuidado de asociar eventos con sinagogas públicas específicas e identificadas (Capernaum [Mc 1:21–29; 3:1; 5:21–43]; Nazaret, «su tierra» [Mc 6:1–2]). Mientras Mateo se refiere dos veces en términos generales a la

proclamación del reino en las sinagogas de Galilea por parte de Jesús, Marcos incluye solo una de estas notas editoriales (Mc 1:39; cf. Mc 1:15). Las sinagogas de Judea no se mencionan explícitamente, pero pueden estar implícitas en las dos declaraciones generales sobre sinagogas que Jesús pronuncia en Jerusalén (Mc 12:39; 13:9). Samaria no se menciona en absoluto en el Evangelio de Marcos. El foco de Marcos se pone en detalles concretos del marco de la sinagoga pública de Galilea, con algunas declaraciones (conflictivas) integradas en un entorno de Judea.

La importancia de las sinagogas para Marcos se aprecia en el hecho de que este Evangelio introduce programáticamente la misión de Jesús, que consiste en la enseñanza y los exorcismos, en una sinagoga (Capernaum [Mc 1:21–28]). Mientras que el Evangelio de Mateo, que no tiene ningún paralelo del incidente en la sinagoga de Capernaum, relaciona a Jesús con las sinagogas a través de dichos generales, Marcos presenta en primer lugar eventos específicos que se producen en sinagogas situadas en lugares concretos (Mc 1:21–28), y luego continúa con una aplicación general de tal entorno a la zona de Galilea. De esta manera, el lector llega a comprender que lo que ocurrió en Capernaum se produjo en toda Galilea (Mc 1:39; obsérvese la repetición de la enseñanza y el exorcismo de la escena de Mc 1:21–28). Las actividades de enseñanza y exorcismos en las sinagogas son las mismos que en Lucas (Lc 4:15, 31–37), pero difieren de la narración de Mateo, que sustituye los exorcismos por *sanidades.

Para Marcos, las referencias a la sinagoga son una manera de presentar a Jesús comprometido en una misión pública, que tiene como objetivo a todo el pueblo judío, un movimiento de masas, en lugar de dirigir la salvación tan solo a un pequeño remanente. Las sinagogas de Marcos sitúan firmemente a Jesús en un marco público galileo. En ese entorno Jesús casi siempre tiene éxito, y se afirma que un líder (*archisynagōgos*) de la sinagoga de Capernaum llamado Jairo reconoció su autoridad y recabó su ayuda (Mc 5:22). Sin embargo, a los escribas locales que se dice que enseñaban en las sinagogas (Mc 1:22) se les representa negativamente, y las excepciones positivas de Mateo (Mt 8:19; 13:52; 23:34) están ausentes. El único escriba que recibe aprobación es uno conectado con la administración del templo en Jerusalén, y no a las sinagogas (Mc 12:28–34). Como se muestra en

Marcos 12:38–39, los escribas, cuando están relacionados con las sinagogas, se presentan como ejemplos de cómo no debe comportarse uno.

Además de los líderes se menciona a dos grupos que no desempeñan un papel formal en las sinagogas y que sin embargo interactúan en esta escena pública: los fariseos y los *herodianos (Mc 3:6). Esta es la única mención de cualquiera de estos dos grupos en relación con las sinagogas, lo que contrasta con el énfasis de Mateo en la presencia de los fariseos en esos lugares. Se afirma que los fariseos y herodianos dejan el marco de la sinagoga con el fin de conspirar contra Jesús, lo que indica un acuerdo político entre ellos. Este tema se retoma más adelante en el entorno del templo con las referencias a los principales sacerdotes y los escribas (no los fariseos) que se pusieron de parte del poder político romano en Jerusalén con la misma finalidad de hacer que Jesús fuera ejecutado (Mc 14:1; 15:1).

La progresión narrativa general en Marcos, como sucede también en Mateo, es negativa. Comienza con una interacción básicamente positiva en la sinagoga de Galilea y terminan en Jerusalén con la advertencia de que los discípulos de Jesús serán golpeados en las sinagogas (Mc 13:9). Tal declaración, en el tiempo futuro, indica la continua participación del movimiento de Jesús en la sociedad pública judía y sus instituciones administrativas, políticas y religiosas.

2.3. Lucas. Al igual que Marcos, Lucas se centra exclusivamente en las sinagogas públicas y hace hincapié en determinados lugares de Galilea (Nazaret [Lc 4:16–30]; Capernaum [Lc 4:31–38; 6:6–11; 7:5; 8:41]; un pueblo galileo sin identificar [Lc 13:10–17]). Estos casos particulares, con un énfasis en Capernaum, ejemplifican la norma general de que Jesús enseñó en sinagogas de Galilea (Lc 4:15). Lucas es el único entre los Evangelios sinópticos que afirma explícitamente que Jesús también enseñó en las sinagogas de Judea, que aquí probablemente se refiere a toda la tierra (Evans), excluyendo Samaria (Lc 4:44). Lucas es el primero de los sinópticos que se refiere positivamente a los *samaritanos (Lc 10:25–37; 17:11–19), aunque señala específicamente que Jesús fue rechazado por ellos y que por tanto continuó con su ministerio fuera de Samaria, a lo largo de su frontera (Lc 9:51–56; 17:11; para el significado de 17:11, véase Fitzmyer). Hay cuatro dichos, además de Lucas 4:44, que se refieren en general a las

sinagogas de la tierra, de los cuales dos se pronuncian en Galilea (Lc 11:43; 12:11) y otros dos en el templo de Jerusalén (Lc 20:46; 21:12).

Lucas combina las estrategias narrativas de Marcos y Mateo con respecto a las sinagogas. Al igual que Mateo (Mt 4:23), Lucas presenta las actividades públicas de Jesús en Galilea con una referencia general en la que dice que Jesús «enseñaba en las sinagogas de ellos, y era glorificado por todos» (Lc 4:15). Luego, como hace también Marcos, pero al contrario que Mateo, continúa inmediatamente ofreciendo un retrato programático detallado de incidentes acaecidos en sinagogas concretas: primero en Nazaret (Lc 4:16–30), luego en Capernaum (Lc 4:31–37). Mientras que Marcos utiliza el marco de una sinagoga para presentar la enseñanza y los exorcismos de Jesús (Mc 1:21–28), Lucas divide estas actividades entre Nazaret y Capernaum, respectivamente, los dos pueblos más íntimamente relacionados con la figura de Jesús. Además, mientras que Mateo reduce las actividades de Jesús en la sinagoga a la enseñanza y las sanidades, Lucas, al igual que Marcos, incluye también los exorcismos. Excepcionalmente, Lucas completa entonces su presentación de la interacción pública de Jesús en las sinagogas señalando que Jesús enseñó también en las sinagogas de Judea (Lc 4:44), lo que le indica al lector que el objetivo de Jesús de dirigirse a toda la nación formaba parte integral de su mensaje sobre el reino venidero desde el principio, antes de viajar a Jerusalén. De este modo, Lucas tiende un puente entre las perspectivas sinóptica y joánica sobre los viajes de Jesús por el país; la primera diciendo que Jesús solamente hizo un viaje a esa zona, y la segunda dando a entender que hizo repetidas visitas a Judea.

En cuanto a la interacción de Jesús con los líderes de la sinagoga, Lucas vuelve a combinar la terminología de Marcos y Mateo, como puede verse en la historia de la curación de la hija de Jairo (Mt 9:18–26; Mc 5:21–43; Lc 8:40–56). Cuando se presenta al líder de la sinagoga se utiliza el término *archōn* («gobernante, principal»), como en Mateo 9:18, pero con la explicación añadida *tēs synagōgēs* («de la sinagoga» [Lc 8:41]), como si Lucas deseara reducir la ambivalencia terminológica de Mateo. Luego, a medida que avanza la historia, Lucas para al único término utilizado por Marcos: *archisynagōgos* («principal de la sinagoga» [Lc 8:49; cf. Mc 5:35]). Lucas utiliza el mismo término, *archisynagōgos*, en su material especial, donde un principal de la sinagoga se queja de

que Jesús esté sanando en sábado (Lc 13:14). Este pasaje presenta una interacción negativa entre el principal de una sinagoga y Jesús, un fenómeno desconocido para Mateo y Marcos, que solamente se hacen eco del feliz desenlace de la curación. Además, Lucas, al igual que Marcos y Mateo, relaciona el oficio del escriba (*grammateus*) con la sinagoga pública, pero a diferencia de ellos, no identifica ni da a entender que tenga un papel en esa institución. Sin embargo, al igual que Marcos, Lucas concibe a los escribas en el contexto de la sinagoga como adversarios de Jesús (Lc 6:6–7; 20:46), y aquí no encontramos el punto de vista positivo de Mateo sobre el oficio de escriba como tal, dentro del cual se pueden encontrar seguidores de Jesús (véase más arriba). Por último, el oficio de «intérprete» (*nomikos*) también se relaciona con el ámbito de la sinagoga (Lc 11:45; cf. Lc 11:43), pero no se dice claramente cuál era el papel que tenía este grupo. Sin embargo, habría que interpretar al *nomikos* como un tipo de escriba (véase el apartado 1).

Entre los grupos judíos presentes en el marco de la sinagoga, Lucas, al igual que Mateo, menciona solamente a los fariseos (no conoce a los herodianos de Marcos), y siempre reaccionan negativamente a Jesús en ese contexto; en otros ámbitos Lucas los puede retratar de manera positiva, incluso intentando salvar la vida de Jesús (por ejemplo, Lc 13:31). Lucas menciona de pasada que los fariseos tienen sus propios líderes, lo que indica su conocimiento de las sinagogas de asociación de los fariseos (Lc 14:1). El término utilizado es *archōn* («gobernante»), una denominación que se utiliza en otros lugares para designar a los dirigentes de las asociaciones (P. Lond. 3.1178.6; LSJ). La asociación de los fariseos también contaba con escribas entre sus miembros (*grammateus* [Lc 5:30; cf. Mc 2:16]; Mt 22:35 dice *nomikos* [NRSV: «abogado»]), igual que Mateo informa de que en el movimiento de Jesús había escribas (Mt 13:52; 23:34). Lucas, sin embargo, no relaciona a los escribas con marcos institucionales dirigidos por los seguidores de Jesús; su relato carece de tales instituciones, al igual que los de Marcos y Juan.

2.4. Juan. Al contrario que los Evangelios sinópticos, que relatan numerosos incidentes que tienen lugar en sinagogas, Juan se refiere explícitamente a las sinagogas solamente en dos ocasiones, y ambos versículos tienen que ver con instituciones públicas. La primera sinagoga que se menciona es identificada por su ubicación galilea (Capernaum [Jn

6:59]); la otra es una referencia general a las sinagogas de la tierra en su conjunto (Jn 18:20) (véase Olsson). Dado que la segunda referencia es una declaración programática afirmando que Jesús siempre enseñó públicamente en las sinagogas, está claro que en opinión de Juan las sinagogas fueron instituciones clave utilizadas por Jesús para difundir su mensaje: fue allí, y en el templo, donde tuvo lugar la interacción de Jesús con la gente en la esfera pública. Se supone que la audiencia entiende que las sinagogas y el templo de Jerusalén son los lugares donde se desarrollaron los acontecimientos en los que participaron personas de importancia en la sociedad pública judía. Aunque Juan, en contra de los Evangelios sinópticos, incluye en su relato descripciones detalladas de interacciones entre Jesús y los samaritanos (Jn 4:1–42; cf. Jn 8:48), nunca menciona explícitamente a las sinagogas samaritanas como lugares en los que se produjera tal contacto.

En lugar de los procedimientos judiciales y sanciones en las sinagogas que se describen en los Evangelios sinópticos (Mt 10:17; Mc 13:9; Lc 12:11), Juan confirma la importancia social de las sinagogas al repetir en tres ocasiones que los seguidores de Jesús podían ser excluidos de estas instituciones (*aposynagōgos* [las primeras tres apariciones de la palabra en la literatura griega]). Tal exclusión era un castigo que temían tanto las «autoridades» (*archōn* [Jn 12:42]) judías como el pueblo (Jn 9:22), y que los discípulos habían sido preparados por Jesús para sufrir (Jn 16:2). Todas las amenazas de exclusión de las sinagogas están conectadas narrativamente con Judea/Jerusalén, lo cual quiere decir que *Ioudaioi* en Juan 9:22 debería traducirse como «judíos (de Judea)».

No está claro, sin embargo, si los pasajes en los que aparece *aposynagōgos* se refieren a sinagogas públicas o sinagogas de asociaciones. La elección en la interpretación de este asunto tiene importantes consecuencias para la manera de entender el retrato que hace Juan de Jesús y del movimiento de Jesús en relación con la sociedad judía. Si la referencia es a sinagogas públicas, esto significaría que los judíos que creían que Jesús era el Mesías habían sido excluidos de la interacción pública en la sociedad judía y privados de la posibilidad de tomar parte en la toma de decisiones, convirtiéndose básicamente en parias en Judea, una situación similar a la pérdida de los derechos ciudadanos. Esta interpretación requeriría de la existencia de un órgano político supralocal que tomara decisiones (¿el principal

sacerdote y los ancianos de Jerusalén?) con influencia general en Judea y posiblemente más allá (Jn 16:2). Tal escenario habría afectado tanto a miembros de la élite (Jn 12:42) como al pueblo (Jn 9:22). Si la referencia es a la sinagoga de una asociación, el efecto social sería mucho menos severo e incluiría tan solo a miembros de asociaciones específicas (¿fariseos? [cf. Jn 12:42]). Esta sanción de la exclusión se conoce por la mayoría de las demás asociaciones voluntarias en el mundo grecorromano, incluidas asociaciones judías como los qumranitas (véase ESENIOS). Una de las posibles consecuencias de esta interpretación es que las asociaciones de fariseos estaban generalizadas e incluían entre sus miembros no solo a algunas de las autoridades de Jerusalén sino también a muchos de los seguidores de Jesús (cf. Hch 15:5; Flp 3:5).

En cuanto a los funcionarios de la sinagoga, Juan no ofrece información. El único término utilizado que tal vez se refiera a los líderes de la sinagoga, *archōn,* solamente se emplea en relación con la administración de Jerusalén (Jn 3:1; 7:26, 48; 12:42). La única referencia que hay en el Evangelio a un escriba (*grammateus*) también aparece en el contexto de Jerusalén y no tiene nada que ver con la administración de la sinagoga; de hecho, la perícopa en la que se encuentra ni siquiera formaba parte originalmente del Evangelio de Juan (Jn 8:3).

Por último, mientras que Marcos y Lucas afirman que Jesús enseñó, sanó personas y echó fuera demonios en las sinagogas, y Mateo dice que Jesús simplemente enseñó y curó, Juan se limita a incluir únicamente la enseñanza. Parece que Juan también está tomando la tendencia retórica de Mateo a generalizar y «deslocalizar» las actividades de Jesús en las sinagogas hasta el extremo a través de su breve comentario en Juan 18:20 y su consiguiente dependencia del conocimiento de la realidad social de la sociedad pública judía por parte de su audiencia.

3. El Jesús histórico y la sinagoga.

Los recientes avances en los estudios sobre la sinagoga y la arqueología nos sitúan en una mejor posición para reconstruir la forma en que Jesús se relacionó con las instituciones y asociaciones públicas judías (Freyne 2006; Dunn; Twelftree). En general, nos encontramos con la convergencia entre la evidencia externa y los Evangelios respecto a las

sinagogas. Aunque algunos han tratado de encontrar anacronismos en las descripciones de la sinagoga que aparecen en los Evangelios basándose en desarrollos conjeturales de la sinagoga inmediatamente después de la caída del templo en el año 70 A. D., esto es insostenible debido a que tales acontecimientos no ocurren hasta siglos más tarde, cuando comienza a surgir el judaísmo rabínico como judaísmo convencional (Runesson 2001). Además, contrariamente a los argumentos de que las descripciones que hacen los evangelistas de las sinagogas estaban influenciadas por su experiencia de las sinagogas de la Diáspora, y por tanto eran inexactas, sus descripciones de los rituales de la sinagoga encajan con los que se habrían celebrado en el país en ese momento. Por ejemplo, Lucas describe a Jesús sentándose para enseñar a la congregación después de leer la Escritura, algo que era costumbre en las sinagogas de Palestina, pero no en la Diáspora, donde la persona que exponía las Escrituras lo hacía de pie (Filón, *De Spec. Leg.* 2.62; Hch 13:15–16). Además, los cuatro Evangelios enfatizan casi exclusivamente la institución de la sinagoga pública, que no existía en la Diáspora.

Teniendo en cuenta la centralidad de las sinagogas públicas en las aldeas y pueblos de Galilea y en otros lugares (Levine), es probable que Jesús asistiera a las reuniones de los sábados desde bien pronto, estudiando la Torá y, posiblemente, aprendiendo a leer (cf. Josefo, *Apion.* 2.204 [*grammata paideuein*, «aprender letras»]) (véase Dunn; Twelftree). Si los relatos de los Evangelios simplemente se añaden unos a otros, se nos dice que Jesús leyó las Escrituras, enseñó y sanó a personas y echó fuera demonios en sinagogas de Galilea. En el caso de Judea, solamente contamos con dos breves comentarios que dicen que Jesús proclamó su mensaje allí (Lc 4:44; Jn 18:20). Todas estas actividades encajan culturalmente en el marco de las sinagogas públicas, donde la gente se reunía los sábados y otros días de la semana (cf. el criterio de la verosimilitud contextual). Juntamente con el templo, Jesús parece haber buscado sinagogas públicas y haberlas utilizado como plataforma para su mensaje y su obra, a menudo resultando en respuestas positivas por parte de las personas allí reunidas. Al mismo tiempo, sin embargo, socavó la estabilidad político-religiosa proporcionada por el liderazgo actual y sus retenedores en la capital, así como en los pueblos y aldeas de Galilea. Sin embargo, algunos de los dirigentes de la sinagoga local en Galilea parecen haberse unido a él (Mc 5:22; cf. Mt 8:19; 13:52), si bien

el número mayor de seguidores lo constituían «las multitudes» (Mt 9:35–36; Mc 1:23, 39; Lc 4:15). El tipo de enseñanza que escogió Jesús, en marcos político-religiosos públicos de la sociedad judía, revela el objetivo de crear un movimiento de masas, con consecuencias tanto políticas como religiosas.

Puesto que Jesús se dirigió a instituciones públicas judías, es probable que sus seguidores también lo hicieran, probablemente sobre todo en Galilea. Aunque Jesús nunca instauró una asociación, es verosímil que sus seguidores las formaran basándose en el modelo de las sinagogas de asociaciones judías ya existente (cf. el grupo de Qumrán [véase Klinghardt]; Hch 6:9). La tradición *oral sobre Jesús probablemente se transmitió y puso por escrito en este marco. Además, es probable que también se crearan normas comunitarias para estas asociaciones (cf. el código penal del grupo de Qumrán [véase Weinfeld 1986]). La evidencia de ello se encuentra en la *Didajé* y en el Evangelio de Mateo (Mt 18). A medida que la fe en Cristo se extendía por la Diáspora, este patrón institucional también habría resultado familiar para los no judíos a la hora de reunirse (véase Harland 2003; cf. las normas comunitarias de las Epístolas Pastorales). La sinagoga pública fue una institución clave para Jesús. En ella fue educado y socializado en la sociedad judía, y también sirvió como plataforma desde la que él y sus seguidores lanzaron una visión escatológica para la transformación radical de esa misma sociedad.

Véase también ANCIANOS; JUDAÍSMO COMÚN; FARISEOS; SÁBADO; ESCRIBAS; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Bernier,** *Aposynagōgos and the Historical Jesus in John: Rethinking the Historicity of the Johannine Expulsion Passages* (Leiden: Brill, 2013); **D. D. Binder,** *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogue in the Second Temple Period* (SBLDS 169; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999); **S. K. Catto,** *Reconstructing the First-Century Synagogue: A Critical Analysis of Current Research* (LNTS 363; Londres: T & T Clark, 2007); **B. Chilton,** *Rabbi Jesus: An Intimate Biography* (Nueva York: Doubleday, 2000); **S. J. D. Cohen,** «Where Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testament, Josephus, and the Early Church Fathers», en *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*, ed. H. C. Kee (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999) 89–105; **J. D. G.**

Dunn, «Did Jesus Attend the Synagogue?» en *Jesus and Archaeology*, ed. J. H. Charlesworth (Grand Rapids: Eerdmans, 2006) 206–22; **C. F. Evans,** *Saint Luke* (TPINTC; Filadelfia: Trinity Press International, 1990); **S. Fine,** *This Holy Place: On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period* (CJA 11; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997); **J. A. Fitzmyer,** *The Gospel According to Luke X-XXIV: Introduction, Translation, and Notes* (AB 28A; Nueva York: Doubleday, 1985) - existe edición castellana: El Evangelio según Lucas (Madrid: Cristiandad, 1986); **S. Freyne,** *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus-Story* (Londres: T & T Clark, 2004); ídem, «Archaeology and the Historical Jesus», en *Jesus and Archaeology*, ed. J. H. Charlesworth (Grand Rapids: Eerdmans, 2006) 64–83; **S. Haber,** *«They Shall Purify Themselves»: Essays on Purity in Early Judaism,* ed. A. Reinhartz (SBLEJL 24; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008); **P. Harland,** *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Mineápolis: Fortress, 2003); **H. C. Kee,** «The Transformation of the Synagogue after 70 C.E.: Its Importance for Early Christianity», *NTS* 36 (1990):1–24; **M. Klinghardt,** «The Manual of Discipline in the Light of Statutes of Hellenistic Associations», en *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects* (Nueva York: Nueva York Academy of Sciences, 1994) 251–67; **L. I. Levine,** *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (2ª ed.; New Haven, CT: Yale University Press, 2005); **B. Olsson,** «"All My Teaching Was Done in Synagogues (…)" (John 18, 20)», en *Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, ed. G. van Belle, J. G. van der Watt y P. Maritz (BETL 184; Lovaina: Leuven University Press, 2005) 203–24; **B. Olsson y M. Zetterholm,** eds., *The Ancient Synagogue: From Its Origins Until 200 C.E.; Papers Presented at an International Conference at Lund University, October 14–17, 2001* (ConBNT 39; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2003); **A. J. Overman,** *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Mineápolis: Fortress, 1990); **R. Pummer,** «Samaritan Synagogues and Jewish Synagogues: Similarities and Differences», en *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction During the Greco-Roman Period*, ed. S. Fine (Nueva York: Routledge, 1999) 105–42; **J. L. Reed,** *Archaeology and the Galilean Jesus:*

A Re-examination of the Evidence (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000); **P. Richardson,** *Building Jewish in the Roman East* (Waco, TX: Baylor University Press, 2004); **A. Runesson,** *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study* (ConBNT 37; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2001); ídem, «Architecture, Conflict, and Identity Formation: Jews and Christians in Capernaum From the 1st to the 6th Century», en *Religion, Ethnicity and Identity in Ancient Galilee: A Region in Transition,* ed. J. Zangenberg, H. W. Attridge y D. Martin (WUNT 210; Tubinga: Mohr Siebeck, 2007) 231–57; ídem, «Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict», *JBL* 127 (2008) 95–132; ídem, «Building Matthean Communities: The Politics of Textualization», en *Mark and Matthew I: Comparative Readings; Understanding the Earliest Gospels in Their First-Century Settings*, ed. E.-M. Becker y A. Runesson (WUNT 271; Tubinga: Mohr Siebeck, 2011) 379–408; **A. Runesson, D. D. Binder y B. Olsson,** *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E.: A Source Book* (AJEC 72; Leiden: E. J. Brill, 2008); **A. J. Saldarini,** «The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict», en *The Galilee in Late Antiquity,* ed. Lee I. Levine (Nueva York: Jewish Theological Seminary of America, 1992) 23–38; ídem, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Grand Rapids: Eerdmans 2001); **T. Spawforth,** *The Complete Greek Temples* (Londres: Thames & Hudson, 2006); **J. F. Strange,** «Archaeology and Ancient Synagogues up to About 200 C.E.», en *The Ancient Synagogue: From Its Origins Until 200 C.E.; Papers Presented at an International Conference at Lund University, October 14–17, 2001* (ConBNT 39; Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 2003) 37–62; **G. Theissen y A. Merz,** *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Mineápolis: Fortress, 1998) - existe edición castellana: El Jesús histórico (Salamanca: Sígueme, 1999); **G. Twelftree,** «Jesus and the Synagogue», en *Handbook for the Study of the Historical Jesus, 4: Individual Studies*, ed. T. Holmén y S. E. Porter (Leiden: E. J. Brill, 2011) 3105–34; **D. Urman y P. V. M. Flesher,** eds. *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (2 vols.; StPB 47; Leiden: E. J. Brill, 1995); **H. van de Sandt y J. Zangenberg,** eds., *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings* (SBLSymS 45; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008); **M. Weinfeld,** *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect: A Comparison with Guilds*

and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period (NTOA 2; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).

A. Runesson

SINÓPTICOS Y JUAN

La relación entre el Evangelio de Juan y los Evangelios sinópticos ha sido tema de discusión desde el siglo II. Durante el curso de la investigación se han considerado tres grandes áreas: (1) las diferencias históricas entre Juan y los sinópticos en sus respectivos relatos del ministerio de Jesús; (2) las divergencias teológicas y literarias sobre la naturaleza y el estilo del ministerio de Jesús; (3) la naturaleza de la relación literaria entre Juan y los sinópticos. Estas cuestiones son importantes, ya que determinan el valor de Juan como una de las fuentes del Jesús histórico, nos permiten ver la textura literaria y teológica de Juan por derecho propio y podemos evaluar la compatibilidad del mensaje de Juan con el mensaje de los sinópticos como testigos del único *evangelio de Jesucristo.

1. Diferencias históricas
2. Diferencias teológicas
3. Relación literaria
4. Puntos en común

1. Diferencias históricas.

Juan presenta varios rasgos que parecen diferir de los relatos de los sinópticos sobre acontecimientos clave en el ministerio de Jesús.

1.1. Comienzo y duración del ministerio de Jesús. Mientras los Evangelios sinópticos presentan el comienzo del ministerio de Jesús como posterior al arresto de *Juan el Bautista y lo sitúan en *Galilea (Mt 4:12; Mc 1:14; Lc 3:20), en el cuarto Evangelio el ministerio de Jesús se solapa durante un tiempo con el de Juan el Bautista, e incluso el círculo de Jesús compite con el de Juan en busca de adeptos, y además comienza en Judea (Jn 1:28–37; 3:23–36; 4:1–2). Tampoco se afirma claramente la duración real del ministerio de Jesús en los Evangelios sinópticos, y es posible encajar la secuencia completa en el período de un año, con una sola visita a *Jerusalén. En cambio, Juan presumiblemente hace referencia a tres pascuas distintas (Jn 2:13; 6:4; 12:1), dando a entender que el ministerio de Jesús podría haber durado tres años.

1.2. Las visitas de Jesús a Jerusalén. Los Evangelios sinópticos cuentan que Jesús ministró en Galilea y Judea y que luego hizo una última y espectacular visita a Jerusalén que culminó con su arresto y ejecución en la ciudad (si bien el Evangelio de Lucas afirma que Jesús fue dedicado en Jerusalén y que visitó la ciudad siendo un niño [Lc 2:22–52]). Por el contrario, en el cuarto Evangelio Jesús pasa la mayor parte de su tiempo en Judea y Jerusalén y pasa relativamente poco tiempo en Galilea (Jn 2:1–11; 4:43–54; 6:1; 7:1–9) y Samaria (Jn 4:1–42). Jesús asiste a varias *fiestas en Jerusalén, incluidas las de Pascua (Jn 2:13; 12–19), Pentecostés (Jn 5), Tabernáculos (Jn 7–8) y Dedicación (Jn 10). El ministerio de Jesús en Jerusalén sirve de ocasión para varias «señales, discursos sobre la naturaleza de su relación con el Padre que definen su papel mesiánico y enseñanza acerca de la importancia de la fe como lo que Dios le pide a su pueblo. Es durante este período en Jerusalén que Juan describe la creciente oposición del liderazgo judío contra Jesús.

1.3. Cronología de los acontecimientos individuales. A veces Juan y los sinópticos presentan un orden distinto de los acontecimientos, sobre todo en relación con la *señal del templo y la *Última Cena (véase CRONOLOGÍA). En los sinópticos, la señal del templo se produce al final del ministerio de Jesús (Mt 21:12–13; Mc 11:15–18; Lc 19:45–46), mientras que en Juan aparece al comienzo de su ministerio (Jn 2:1–12). Orígenes observó la clara discrepancia cronológica y comentó lo siguiente: «No concibo que aquellos que no admiten nada más que la historia en su interpretación puedan mostrar que estas declaraciones discrepantes están en armonía la una con la otra» (*Comm. Jo.* 10.15). La solución de Orígenes consiste en postular que el relato joánico es un mensaje «espiritual» o «simbólico» sobre el modo en que Jesús limpia la iglesia del amor a las posesiones, y que indica que iba a venir un tiempo en que la ley ya no se observaría (*Comm. Jo.* 10.15). Varios autores deducen de esto que Jesús de hecho hizo una demostración en el templo dos veces a lo largo de su carrera profética (e.g., Carson, 177–78; Blomberg, 87–91). Sin embargo, resulta más sencillo pensar que un hecho tan espectacular e incendiario como el episodio del templo tuvo lugar durante la culminación del ministerio de Jesús, y que constituye el acto de provocación que hizo que los dirigentes judíos actuaran contra él. Juan probablemente ha trasladado la historia de la señal del templo a

una fase anterior del ministerio de Jesús con el objeto de destacar a Jesús como aquel que realiza una señal mesiánica que insinúa su resurrección e identificarle como el nuevo templo escatológico. Habida cuenta de que las biografías antiguas podían componerse siguiendo un orden temático más que cronológico, esto no debería extrañar lo más mínimo (véase EVANGELIO: GÉNERO).

Otra diferencia clave es la fecha de la Última Cena. Los sinópticos indican que la comida final que Jesús compartió con sus discípulos fue una cena pascual (Mt 26:17–19; Mc 14:12; Lc 22:15). Sin embargo, el cuarto Evangelio estipula que la comida se celebró la víspera de la Pascua (Jn 13:1; 18:28), y que Jesús murió inmediatamente antes de la Pascua (Jn 19:31). El relato joánico cuenta con el apoyo de una tradición judía, según la cual Jesús fue apedreado y colgado la víspera de Pascua (*b. Sanh.* 43a). Es más, es posible que Jesús celebrara una especie de comida pascual con sus discípulos porque sabía que no viviría lo suficiente como para ver la siguiente. También se ha propuesto que Jesús seguía el calendario esenio (un calendario solar en vez de lunar), lo que significaría que algunos judíos celebraban la Pascua antes que las autoridades judías. La seriedad de este orden fue algo que ya se dejó sentir en la iglesia antigua, cuando los cristianos de Asia en el siglo II, que celebraban la *Pascha*, o pascua cristiana, sincronizaron el recuerdo de la pasión con el Día de Preparación en el calendario judío, según la cronología del Evangelio de Juan (Eusebio, *Hist. eccl.* 5.24.16).

2. Diferencias teológicas.

Juan posee una cualidad teológica y narrativa distintiva que naturalmente hace que contraste con los sinópticos.

2.1. Divinidad inhibida. Los Evangelios sinópticos identifican claramente a Jesús como un agente divino, alguien enviado por Dios, y en algunos momentos las líneas entre el remitente y el enviado se difuminan. Por ejemplo, en el Evangelio de Mateo a Jesús se le llama «Emanuel», que significa «Dios con nosotros» (Mt 1:21), y al final es investido con toda autoridad en el cielo y en la tierra (Mt 28:18), algo que normalmente se afirmaría del *Dios de Israel. No obstante, el cuarto Evangelio es el único lugar en que se identifica a Jesús explícitamente como la *encarnación del Dios de Israel (Jn 1:1, 14; 8:58; 20:28) y él afirma ser igual a Dios (Jn 5:18). En Juan, el personaje de Jesús es más

consciente de su preexistencia y personalidad divina que en los sinópticos (véase CRISTOLOGÍA).

2.2. Vida eterna frente a reino. Las referencias al *reino de Dios o reino de los cielos aparecen por todas partes en los Evangelios sinópticos (e.g., Mc 1:15; Lc 4:43), mientras que las menciones a la «vida eterna» son relativamente poco frecuentes (Mt 19:16 // Mc 10:17 // Lc 18:18 [cf. Lc 10:25]; Mt 19:29 // Mc 10:30 // Lc 18:30; Mt 25:46; véase también Mt 18:8). En cambio, en Juan las referencias a la vida eterna son abundantes, pero las menciones al reino se limitan a unos pocos casos (Jn 3:3, 5; 18:36). En algunas ocasiones los términos «reino» y «vida eterna» se utilizan de una manera más o menos intercambiable tanto en Marcos (Mc 10:15–17) como en Juan (Jn 3:3–5, 15–16). Si bien conceptualmente estos términos se solapan, está claro que Juan decide centrarse en la experiencia personal y auténtica de la salvación.

2.3. Discursos frente a parábolas. Según los sinópticos, un rasgo común del ministerio de Jesús es que enseñó mediante *parábolas (e.g., Mc 4:34). Sin embargo, la palabra «parábola» (*parabolē*) no aparece en el Evangelio de Juan. En algunos lugares del cuarto Evangelio la enseñanza de Jesús es parabólica y figurativa (indicada por el vocablo *paroimia* [Jn 10:6; 16:25, 29]), pero carece de la narrativa escatológica más explícita y de la polémica social de las parábolas de los sinópticos. Por su parte, el Evangelio de Juan contiene varios discursos significativos que esclarecen la relación de Jesús con el Padre y la naturaleza de su misión.

2.4. Razón para oponerse a Jesús. En los Evangelios sinópticos la oposición a Jesús va creciendo gradualmente a lo largo de la narración (e.g., Mc 3:6) y luego alcanza su clímax tras la señal del templo de Jesús (e.g., Mt 26:3–5; Mc 11:18; Lc 19:47). El Evangelio de Juan también contiene un crecimiento progresivo de la oposición a Jesús entre los líderes judíos, pero su determinación de matarlo viene provocada por la resurrección de *Lázaro (Jn 11:47–53).

2.5. Omisiones y material exclusivo de Juan. El Evangelio de Juan posee un contenido, vocabulario, secuencia narrativa, foco geográfico y unos temas principales distintos. Juan no tiene parábolas, exorcismos, publicanos, relato de la tentación, historia de la transfiguración ni institución de la Cena del Señor. El material exclusivo de Juan incluye los *«Yo soy», los diálogos con Nicodemo y la mujer samaritana, las historias de discípulas, relatos de *sanidades como la del paralítico en el

Estanque de Siloé y el ciego de nacimiento, relatos de *milagros como la transformación del agua en vino en Caná y la resurrección de Lázaro, el episodio del lavamiento de los pies, la promesa de la venida del Paráclito y la *oración sacerdotal de Jesús. Aparecen temas distintivos, como verdad, *testimonio, *mundo, *amor, *permanecer, *fe, *luz/tinieblas y la relación Padre-Hijo. Juan prefiere referirse a «señales» (*sēmeia*) antes que a «milagros» (*dynameis*).

Se han hecho varias propuestas sobre porqué el cuarto Evangelio es diferente de los sinópticos: (1) Juan escribe con un propósito básicamente misionero y hace pasar por su Evangelio a toda una serie de personajes y señales prueban que Jesús es el Mesías (véase CRISTO); (2) Juan se basó en tradiciones a las que no tuvieron acceso los autores de los sinópticos o que no iban en consonancia con sus bosquejos; y (3) la manera que tiene Juan de presentar las cosas es más dramática que la de los sinópticos y contiene reflexiones midrásicas sobre las palabras de Jesús (véase Witherington, 36–37).

3. Relación literaria.

La cuestión de la relación literaria entre los Evangelios se ha venido planteando desde la época de los padres de la iglesia. El punto de vista tradicional desde Clemente de Alejandría es que Juan escribió para complementar a los sinópticos. Los eruditos de la escuela crítica, comenzando en el siglo XIX, defendieron que Juan escribió para suplantar a los sinópticos. Sin embargo, este consenso ha cambiado de forma muy espectacular a mediados del siglo XX, debido a dos importantes obras de P. Gardner-Smith y C. H. Dodd, que cambiaron el curso de la opinión de los expertos al sostener que Juan era totalmente independiente de los sinópticos. A pesar de algunas voces disidentes (como por ejemplo C. K. Barrett, que abogó por la dependencia de los sinópticos), la inmensa mayoría de comentaristas siguió las conclusiones de Dodd. Sin embargo, el péndulo está comenzando a oscilar otra vez en la dirección contraria en los estudios académicos recientes, que sostienen una propuesta intermedia en la que Juan es posible que conociera al menos a Marcos y Lucas pero que no los utilizara directamente. Podríamos presentar las opciones del siguiente modo (MacKay, 9–54):

- Juan escribió un Evangelio espiritual para interpretar o armonizar los demás Evangelios (Clemente de Alejandría, Eusebio).

- Juan trató de desplazar a los sinópticos (H. Windisch).
- Juan es básicamente independiente de los sinópticos (C. H. Dodd, P. Gardner-Smith).
- Juan tuvo acceso a un material similar a los sinópticos (R. Bultmann).
- Juan contó con fuentes sinópticas y no sinópticas (F. Neirynck).
- Juan conocía Marcos y tuvo que satisfacer el conocimiento público de Marcos (R. Bauckham).
- Juan reescribió los sinópticos en la línea del midrás o reinterpretación (T. H. Brodie).
- Juan tuvo acceso oral a la tradición sinóptica o sabía de representaciones orales de los sinópticos (I. Mackay).
- Juan desarrolló los planos oral y literario, y hubo cierta influencia mutua entre Juan y los sinópticos en estos planos (U. C. von Wahlde).

El material exclusivo de Juan representa una tradición independiente o bien se trata de su propia esfera creativa de diseño teológico. Sin embargo, existen también varias «conexiones entrecruzadas» entre Juan y los sinópticos que contienen paralelos parciales con sutiles diferencias que se refuerzan y explican mutuamente, aunque sin que ello implique una estricta dependencia literaria (Carson, 51–58). Es este material el que requiere de una explicación (véase tabla 1).

Tabla 1. Ejemplos de paralelos entrecruzados

Contraste entre el bautismo con agua del Bautista y el bautismo del Mesías	Marcos 1:7–8 // Juan 1:33
La unción de Jesús con el Espíritu, tal como testifica Juan el Bautista	Marcos 1:10 // Juan 1:32
Alimentación de los cinco mil	Marcos 6:32–44 // Juan 6:1–15
Jesús camina sobre el agua	Marcos 6:45–52 // Juan 6:16–21
Un profeta sin honra en su propia tierra	Marcos 6:4 // Juan 4:44

También parece haber un grado de conocimientos asumidos entre Juan y los sinópticos (véase tabla 2), lo que indica algún tipo de conocimiento literario de uno o más de los sinópticos por Juan (véase Bauckham).

A la luz de las aparentes tradiciones entrecruzadas y el posible

conocimiento de Juan de la tradición sinóptica, Juan posiblemente había leído Marcos o escuchado alguna representación de Marcos (y quizás también de Lucas). Según esta propuesta, Juan podría depender indirectamente de la tradición sinóptica, pero escribe basándose principalmente en su propia tradición independiente, que en última instancia deriva de un discípulo judío de Jesús. En este caso podría interpretarse que Juan está transponiendo el patrón sinóptico de presentación con el objeto de interpretar, desarrollar y complementar el material sinóptico (Köstenberger, 555–63).

4. Puntos en común.

Pese a todas las diferencias entre Juan y los sinópticos, sean teológicas, narrativas o históricas, también existe una sorprendente congruencia entre ellos. Comparten un género similar; cuentan una historia idéntica sobre un profeta judío enviado por Dios que predica a las multitudes, realiza realiza señales milagrosas, atrae discípulos, se enfrenta a los fariseos, confronta a los dirigentes judíos, es crucificado por los romanos y resucitado por Dios; identifican a Jesús como Mesías, *Hijo de Dios e *Hijo del Hombre. Lo consideran el cumplimiento de las Escrituras de Israel y sin embargo alguien importante para el mundo no judío. Presentan a Jesús como alguien consciente de que Dios es su Padre; y conjuntamente hacen hincapié en la necesidad de la fe en él y del seguimiento a él. En último término Juan está narrando la misma historia básica, pero la sigue a lo largo de una trayectoria teológica distinta en su esfuerzo por demostrar mediante señales y testigos que Jesús es el Mesías de Israel (Jn 20:30–31).

Tabla 2. Ejemplos del posible conocimiento de la tradición sinóptica por parte de Juan (Citas tomadas de la NVI)

Juan 1:32	**Marcos 1:9–10**	
Juan declaró: “Vi al Espíritu descender del cielo como una paloma y permanecer	En esos días llegó Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. En seguida, al subir del agua, Jesús vio que el	En Juan 1:32 hallamos una referencia a la historia bautismal que se narra en Marcos 1:9–10, y sin embargo el relato del bautismo no aparece en el Evangelio de Juan.

sobre él”.	cielo se abría y que el Espíritu bajaba sobre él como una paloma.	
Juan 2:19–21 —Destruyan este templo —respondió Jesús—, y lo levantaré de nuevo en tres días. —Tardaron cuarenta y seis años en construir este templo, ¿y tú vas a levantarlo en tres días? Pero el templo al que se refería era su propio cuerpo.	**Marcos 14:58** —Nosotros le oímos decir: “Destruiré este templo hecho por hombres y en tres días construiré otro, no hecho por hombres.	Durante su juicio, Jesús es acusado de amenazar con destruir el templo y reemplazarlo con otro (Mc 14:58), sin embargo este dicho tan sólo aparece en Juan (Jn 2:19). ¿Ha tomado Juan una falsa acusación y la ha convertido en verdadera, o es que Juan trata de rellenar las lagunas del relato de Marcos?
Juan 3:24 (Esto sucedió antes de que encarcelaran a Juan).	**Marcos 6:17** En efecto, Herodes mismo había mandado que arrestaran a Juan y que lo encadenaran en la cárcel. Herodes se había	El encarcelamiento de Juan el Bautista no se menciona en ningún lugar del Evangelio de Juan, pero aquí se hace referencia a él de pasada. ¿Podemos decir que este comentario entre paréntesis de Juan requiere que supiera acerca del

	casado con Herodías, esposa de Felipe su hermano.	encarcelamiento de Juan por los Sinópticos o se trataba tan sólo de una información bien conocida a la Juan se puede referir como un apunte?
Juan 6:70 —¿No os he escogido yo a vosotros doce? —repuso Jesús —. No obstante, uno de vosotros es un diablo.	**Marcos 3:13–15** Subió Jesús a una montaña y llamó a los que quiso, los cuales se reunieron con él. Designó a doce, a quienes nombró apóstoles,f para que lo acompañaran y para enviarlos a predicar y ejercer autoridad para expulsar demonios.	En el Evangelio de Juan no encontramos ningún paralelo de la vocación y nombramiento de los doce discípulos tal como relata Marcos 3:13–15, pero este llamamiento se da por supuesto en Juan 6:70.

El carácter distintivo de Juan no tiene porqué ser una fuente de vergüenza histórica o teológica; tampoco deberíamos considerar las tensiones entre Juan y los sinópticos como necesariamente problemáticas. Un movimiento interpretativo crucial que deberíamos hacer es permitir que los respectivos caracteres de Juan y los sinópticos estén uno junto a otro. Simplemente deberíamos dejar a Juan ser Juan (véase Dunn). El cuarto Evangelio añade una riqueza y una diversidad al testimonio del Evangelio tetramorfo de Jesucristo que aumenta su atracción e impacto. Tal como observó Clemente de Alejandría, Juan posee una profundidad espiritual única, y como comentó Calvino, Juan nos muestra no solo el cuerpo de Jesús sino también su alma.

Véase también CRÍTICA CANÓNICA; CRISTOLOGÍA; JUAN, EVANGELIO DE; ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; PROBLEMA SINÓPTICO; SEÑAL DEL TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. **C. K. Barrett,** «John and the Synoptic Gospels», *ExpTim* 85 (1974) 228–33; **R. Bauckham,** «John for Readers of Mark», en *The*

Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences, ed. R. Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 147–71; **C. Blomberg,** *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001); **D. A. Carson,** *The Gospel According to John* (PNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991); **C. H. Dodd,** *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963) - existe edición castellana: La tradición histórica en el cuarto evangelio (Madrid: Cristiandad, 1978); **J. D. G. Dunn,** «Let John Be John: A Gospel for Its Time», en *The Gospel and the Gospels*, ed. P. Stuhlmacher (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 293–322; **J. Dvorák,** «The Relationship Between John and the Synoptic Gospels», *JETS* 41 (1998) 201–13; **J. Frey,** «Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition: Zum Problem: Johannes und die Synoptiker», en *Johannesevangelium, Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*, ed. T. Söding (QD 203; Friburgo: Herder, 2003) 60–118; **P. Gardner-Smith,** *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1938); **A. Köstenberger,** *A Theology of John's Gospel and Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2009); **I. D. MacKay,** *John's Relationship with Mark: An Analysis of John 6 in Light of Mark 6–8* (WUNT 2/128; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004); **T. Rasimus,** ed., *The Legacy of John: The Second Century Reception of the Fourth Gospel* (NovTSup 132; Leiden: E. J. Brill, 2009); **D. M. Smith,** *John Among the Gospels: The Relationship in Twentieth-Century Research* (Filadelfia: Fortress, 1992); **B. Witherington III,** *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 1995).

M. F. Bird

SION. *Véase* JERUSALÉN.

SORDERA. *Véase* CEGUERA Y SORDERA.

SUEÑOS Y VISIONES

Los sueños y las visiones aparecen de manera destacada en algunos textos neotestamentarios, especialmente en los relatos de la infancia de Mateo y Lucas (*véase* Nacimiento de Jesús). En muchos casos, se describe a *Dios o algún otro agente divino (e. g., un *ángel) como la fuente de estos sueños y visiones, relacionando así tales experiencias con la idea de revelación. Para comprender mejor estos pasajes bíblicos y sus implicaciones teológicas resulta útil considerar la cuestión del trasfondo

histórico, cultural y literario por lo que hace a la interpretación de los sueños y las visiones en la antigüedad.

1. Terminología y distinciones
2. Identificación de escenas de sueños y visiones
3. Actitudes hacia los sueños y visiones en la antigüedad
4. Sueños y visiones en los Evangelios

1. Terminología y distinciones.

Aunque en el uso habitual del castellano se distingue entre «sueños» y «visiones» (i. e., como algo que ocurre mientras se duerme y cuando se está despierto, respectivamente), las nociones antiguas de estos fenómenos eran mucho más flexibles. J. S. Hanson observa que se utilizaban una docena de términos griegos distintos para describir los sueños y las visiones (*apokalypsis*, *enypnion*, *epiphaneia*, *onar*, *oneiros*, *optasia*, *horama*, *horasis*, *opsis*, *phantasia*, *phantasma*, *phasma*) y hace notar que los autores antiguos frecuentemente empleaban el mismo término para describir tanto los sueños como las visiones, sucedieran estos durante el sueño o estando despierto (Hanson, 1407–8). Esta observación tiene validez también en el caso del NT (e. g., Lucas usa el vocablo *horama* para describir el momento en que Cornelio vio un «ángel de Dios» a media tarde [Hch 10:3] y para describir a «un varón macedonio» que se le apareció a Pablo en sueños en Troas [Hch 16:9]). Puesto que los textos antiguos a menudo no establecen una distinción entre «sueño» y «visión», hay una serie de expertos que prefiere utilizar expresiones combinadas como «sueño-visión» o «sueño/visión». También es importante destacar que la terminología relacionada con las «visiones» se usaba habitualmente en tiempos antiguos para describir experiencias en las que aparentemente no existía un elemento «visual». Entre los ejemplos neotestamentarios de encuentros en forma de sueño/visión auditivos encontramos Hechos 9:10; 18:9, donde el Señor «habla» a Ananías y Pablo «en una visión» (*horama*), aunque ninguno de los dos textos sugiere que la experiencia tuviera nada de visual. (Véase también el análisis de las escenas del *bautismo y la *transfiguración en los Evangelios sinópticos en el apartado 4).

2. Identificación de escenas de sueños y visiones.

Identificar escenas de sueños/visiones en la literatura antigua es algo complicado. Algunos especialistas, especialmente aquellos que siguen

estrictamente los postulados de la *crítica de las formas, exigen la presencia de terminología relacionada con sueños/visiones en el texto (tal como se ha dicho antes). Otros adoptan una perspectiva más general y contextual e incluyen escenas que describen un encuentro en forma de sueño/visión incluso aunque el autor no emplee la terminología propia de los sueños/visiones para hacerlo. El apoyo para este punto de vista contextual se encuentra dentro de los contornos de los relatos evangélicos. El encuentro de Zacarías con Gabriel (Lc 1:11–20) y la proclamación de la *resurrección a las mujeres junto a la tumba vacía (Lc 24:4–7), por ejemplo, no incluyen ningún tipo de terminología propia de los sueños/visiones. No obstante, estas escenas se describen explícitamente como sueños/visiones más adelante en la historia (véase el uso de *optasia* en Lc 1:22; 24:23). De manera similar, la escena de la transfiguración se describe con términos propios de sueños/visiones en Mateo (*horama* [Mt 17:9]), mientras que esas referencias explícitas están ausentes en Marcos y Lucas. Por estos motivos, los pasajes en los que se narran encuentros con seres del otro mundo, tales como apariciones angélicas o una voz procedente del cielo, se incluyen como sueños/visiones en el presente estudio.

3. Actitudes hacia los sueños y visiones en la antigüedad.

Las referencias a sueños/visiones en la antigüedad son notables y variadas. Mucha gente creía que los sueños/visiones traían mensajes del otro mundo (véase Brelich; P. C. Miller). En consecuencia, nos encontramos con muchas pruebas antiguas de intérpretes profesionales de sueños, incubación de sueños (buscar recibir un sueño/visión durmiendo en el santuario o lugar sagrado de una determinada divinidad) y la inclusión de los sueños entre una amplísima gama de prácticas adivinatorias. Estas referencias han llevado a ciertos comentaristas a enfatizar que existía una creencia casi universal en el poder revelador de los sueños/visiones en tiempos antiguos. Sin embargo, la existencia de evidencias en el sentido contrario debe llevarnos a ser cautos. Un análisis cuidadoso revela que muchas personas en la antigüedad se mostraban escépticas en cuanto a la supuesta naturaleza revelatoria de los sueños y las visiones. En textos científicos y filosóficos algunos autores antiguos tratan los sueños como meros fenómenos psicobiológicos (e. g., Aristóteles, *Sobre los sueños* y *Sobre la*

adivinación en sueños; Cicerón, *Sobre la adivinación*). El texto literario clásico que ilustra la creencia en que algunos sueños revelan de forma fiable el futuro mientras que otros resultan engañosos se encuentra en Homero (*Od.* 19.560–569). Algunos textos veterotestamentarios sostienen el poder revelador de los sueños y las visiones (e. g., Gn 40:5–8; Nm 12:6; 1 Re 3:5–15; Job 33:14–18; Joel 2:28), pero otros parecen descartar tal idea (e. g., Dt 13:15; Ecl 5:3, 7; Jr 23:25–32; Zac 10:2). El hecho de que los especialistas hayan sacado conclusiones tan contradictorias entre sí acerca de hasta qué punto los sueños/visiones eran considerados como revelación es indicativo de la diversidad que encontramos en las evidencias procedentes de la antigüedad (compárese, e. g., las valoraciones positivas de J. S. Hanson y D. S. Dodson con la evaluación negativa de W. V. Harris). Aunque es importante ser consciente de las actitudes opuestas que se daban en tiempos antiguos sobre los sueños/visiones —de hecho, estas actitudes opuestas pueden esclarecer escenas de sueños/visiones en otros textos del NT— es igualmente importante observar que los Evangelios presentan sueños/visiones de una manera positiva, generalmente como una comunicación procedente de una fuente divina.

4. Sueños y visiones en los Evangelios.

Encontramos sueños/visiones a lo largo de los relatos de la infancia de Mateo (Mt 1:20–21; 2:12–13, 19–20, 22) y Lucas (Lc 1:11–20, 26–38; 2:8–15), y también se producen esporádicamente en el resto de estos Evangelios (Mt 3:16–17; 17:1–9; 27:19; 28:2–7; Lc 3:21–22; 9:28–36; 10:17–20; 22:41–44; 24:4–7). Incluso definiéndolos de una forma amplia, los sueños/visiones ocurren con mucha menor frecuencia en los Evangelios de Marcos (Mc 1:9–11; 9:2–9) y Juan (Jn 12:27–32; 20:11–13). Algunos biblistas también incluirían las apariciones pospascuales de Jesús entre los sueños/visiones de los Evangelios (Mt 28:9–10, 16–20; Lc 24:15–31, 36–51; Jn 20:14–17, 19–23, 26–29; 21:4–22).

Los críticos de las formas han hecho hincapié en que los informes antiguos sobre sueños/visiones dan muestras de una llamativa consistencia en cuanto a su forma durante el transcurso de varios siglos. Esto no debe llevarnos a ignorar, sin embargo, los matices funcionales singulares que muestran los sueños/visiones en textos individuales. Los sueños/visiones del relato de la infancia de Mateo sirven mayormente

para advertir a José y a los magos de los peligros que acechan. Esta función de advertencia también se aplica al peculiar sueño que tiene la esposa de Pilato (Mt 27:19). Los sueños/visiones en el relato de la infancia de Lucas, por su parte, tienen una función más de proclamación, anunciando las buenas nuevas a Zacarías, María y los pastores. Desde una perspectiva más amplia, sin embargo, podemos notar que los sueños/visiones en ambos relatos de la infancia vinculan a Jesús con Dios incluso antes de su nacimiento. De igual manera, las versiones sinópticas del bautismo y la transfiguración incluyen una voz celestial que identifica a Jesús como el Hijo de Dios. En la transfiguración esta conexión entre Jesús y Dios se destaca todavía más gracias al mandato celestial que reciben los discípulos de «oír» a Jesús: un mandamiento especialmente importante, ya que en esos Evangelios la transfiguración tiene lugar entre la primera y la segunda de las predicciones de Jesús sobre la pasión. También sirven a modo de proclamación los anuncios angélicos de la resurrección, ofreciendo consuelo y dirección a los seguidores de Jesús tras la pasión.

En los Evangelios, los sueños/visiones habitualmente suponen una irrupción de lo divino en la experiencia humana y ofrecen algún tipo de revelación al receptor o receptores de los mismos. Presentan unas imágenes vívidas que describen a Dios actuando en las escenas de la historia humana y evocan un sentido amplio de que Dios actúa tras el escenario de la historia de la humanidad. Así pues, la forma en la que los autores de los Evangelios utilizan los sueños/visiones nos ayuda a comprender las perspectiva teológica del autor. En un sentido muy importante también nos ayudan a entender el punto de vista de los autores sobre las experiencias humanas de lo divino. Los personajes de las historias evangélicas responden a sus encuentros visionarios de modos diversos. Su respuesta es, en ocasiones, casi una obediencia mecánica (e. g., Mt 2:14–15; Lc 2:15). Otras veces, sin embargo, responden con confusión (e. g., Mc 9:6) o incluso incredulidad (e. g., Lc 1:18). Ocasionalmente, estos personajes de los Evangelios tratan incluso de interpretar sus encuentros visionarios (e. g., el *Magnificat* de María [Lc 1:46–55] y el *Benedictus* de Zacarías [Lc 1:67–79]). Todas estas reacciones son importantes, ya que iluminan los intentos del pueblo de Dios por comprender la acción de Dios en medio suyo.

Véase también ÁNGELES; NACIMIENTO DE JESÚS; RESURRECCIÓN;

TRANSFIGURACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **A. Brelich,** «The Place of Dreams in the Religious World Concept of the Greeks», en *The Dream and Human Societies*, ed. G. E. Von Grunebaum y R. Caillois (Berkeley: University of California Press, 1966) 293–301; **D. S. Dodson,** *Reading Dreams: An Audience-Critical Approach to the Dreams in the Gospel of Matthew* (LNTS 397; Londres: T & T Clark International, 2009); **F. Flannery-Dailey,** *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras* (JSJSup 90; Leiden: E. J. Brill, 2004); **R. K. Gnuse,** *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus: A Traditio-Historical Analysis* (AGJU 36; Leiden: E. J. Brill, 1996); **J. S. Hanson,** «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW* II.23.2 (1980) 1395–1427; **W. V. Harris,** *Dreams and Experience in Classical Antiquity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009); **J.-M. Husser,** *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World*, trad. J. M. Munro (BibSem 63; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); **J. B. F. Miller,** *Convinced That God Had Called Us: Dreams, Visions, and the Perception of God's Will in Luke-Acts* (BIS 85; Leiden: E. J. Brill, 2007); **P. C. Miller,** *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994); **A. L. Oppenheim,** *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of an Assyrian Dream-Book* (TAPS 46/3; Filadelfia: American Philosophical Society, 1956) 186–217.

J. B. F. Miller

T

TALMUD. *Véase* TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS.

TARGUMIM

El término arameo «targum» significa «traducción» (Esd 4:7), pero las antiguas traducciones arameas de la Biblia Hebrea a las que se refiere el uso rabínico no son traducciones en el sentido ordinario de la palabra. Los targumim presentan una combinación única de traducción y comentario y proporcionan importantes conocimientos sobre la historia temprana de la interpretación bíblica. Este artículo presenta brevemente los targumim y luego aborda su relación con Jesús y los Evangelios.

1. Panorámica de los targumim 2. Literatura de los targumim 3. Relación de los targumim con Jesús y los Evangelios

1. Panorámica de los targumim.

La literatura rabínica encuentra la justificación bíblica para el Targum en Nehemías 8:8: «Y leían en el libro de la ley de Dios claramente, y ponían el sentido, de modo que entendiesen la lectura» (véase *y. Meg.* 74d; *b. Meg.* 3a). Pero este texto solamente menciona la explicación oral del texto bíblico. No habla de traducción o comentario escrito en lengua aramea. Las copias más antiguas de targumim que se han preservado son las traducciones arameas fragmentarias de Levítico y Job de los *manuscritos del Mar Muerto (véase *b. Šabb.* 115a). Estos targumim tienen un origen precristiano y emplean un método de traducción no muy expansivo. El *Génesis Apócrifo* es otro texto antiguo de los MMM. No es un targum per se, pero sí una versión reescrita del Génesis en lengua aramea.

Los dos grupos principales de targumim son los de las tradiciones palestinas y babilónica. La tradición palestina tiene como máximos exponentes a los siguientes targumim del Pentateuco: *Targum Neofiti,* un manuscrito del siglo XVI A. D.; *Targum Pseudo-Jonatán,* una mezcla de tradiciones que alcanzó su forma final en torno al siglo VII A. D.; el *Targum Fragmentario,* una selección de material targúmico; y los fragmentos de la Geniza de El Cairo, de época medieval.

El *Targum de Onqelos* (Pentateuco) y *Targum Jonatán* (Profetas) son los targumim rabínicos oficiales de la tradición babilónica (b. *Qidd.* 49a; *y. Meg.* 71c; *b. Meg.* 3a). *Targum Onqelos* es menos expansivo que los

targumim de la tradición palestina. Una comparación con fuentes antiguas indica que los targumim palestinos y babilónico que se han conservado contienen elementos tempranos y tardíos desde el período precristiano hasta la Edad Media. Este rasgo exige que los orígenes de los pasajes individuales deban datarse caso por caso.

Los targumim de los Escritos también incluyen materiales tempranos y tardíos. Se componen de tres grupos. Los targumim de Salmos y Job comparten la tendencia a combinar diferentes traducciones del mismo texto (e.g., Sal 110). Proverbios y, en menor medida, Crónicas, tienen conexiones con la Peshitta siríaca (un dialecto arameo). Los targumim de los Megillot se encuentran entre los más recientes y expansivos de todos os targumim. No existen targumim de Daniel o Esdras-Nehemías, libros en los que hallamos amplias porciones escritas en arameo.

La comunidad samaritana también produjo un targum durante los primeros siglos A. D. para ajustarse a su versión del Pentateuco, pero el número total de manuscritos de este targum que han sobrevivido es de tan solo ocho, el más antiguo de los cuales data del siglo XII A. D. El Targum samaritano es menos expansivo que los targumim judíos, especialmente los de la tradición palestina. La Peshitta siríaca del Pentateuco es una traducción judía o cristiana judía relativamente antigua (ca. siglo I a. C. o A. D.) del texto hebreo. Emplea métodos de exégesis similares a los de los targumim.

2. Literatura de los targumim.

El idioma de los targumim más antiguos, con variaciones en el dialecto, es el arameo medio, una etapa de la lengua no demasiado alejada del arameo oficial de la Biblia (Esd 4:8–6:18; 7:12–26; Jr 10:11; Dn 2:4b-7:28). Los targumim escritos a menudo presuponen un conocimiento del texto hebreo, lo que revela el hecho de que el uso del arameo no tenía como fin la mera traducción a la lengua vernácula del pueblo. El papel del arameo consistía en distinguir el comentario del targum de modo que se evitara cualquier confusión con el texto bíblico. El protocolo rabínico para las sinagogas requiere de un targum oral, no escrito, realizado por un traductor independiente tras la lectura del texto hebreo para así distinguir entra las Escrituras y su traducción o explicación (m. *Meg.* 4:4; *b. Meg.* 21b; 32a; *b. Soṭah* 39b; *b. Yoma* 69b; *Pesiq. Rab.* 5; *Tanḥ.* Gn 18:17; cf. Lc 4:16–30; Hch 13:13–52). Todo traducción implica una

interpretación, pero el elemento interpretativo de los targumim es mucho más destacado. Un targum frecuentemente va siguiendo el texto hebreo, dando la impresión de tratarse de una traducción, hasta que se hace necesario ofrecer una exposición del texto en forma de ampliación o paráfrasis. Este tipo de comentario evidentemente es diferente de otras formas tales como el *Pesher de Habacuc* de los MMM o los midrasim rabínicos. El targum se presenta a modo de Biblia, y sin embargo no debe tener una vida propia aparte del original hebreo u ocupar su lugar (véase *b. Ber.* 8a).

Dentro de los targumim hay tres tipos básicos de comentarios: (1) la traducción/interpretación del texto bíblico; (2) adiciones a la traducción del texto bíblico; (3) paráfrasis en las que no se distingue la traducción del texto bíblico. Un comentario del primer tipo aparece en el *Targum Onqelos* sobre Génesis 3:8: «Y oyeron el sonido de la palabra del Señor Dios que andaba por el jardín al descansar del día. Y Adán y su mujer se escondieron del Señor Dios tras los árboles del jardín». Esta traducción no entraña adiciones o paráfrasis sustanciales, pero sí incluye un circunloquio que sustituye al nombre divino («palabra del Señor Dios»), una interpretación de la frase «al fresco del día» («al descansar del día»), y la traducción de «el hombre» como «Adán».

Un comentario del segundo tipo lo encontramos en el Targum de Eclesiastés 1:2, que habla de un momento en el que Salomón previó por obra del Espíritu Santo la inminente división del reino entre Roboam y Jeroboam, la destrucción de *Jerusalén y el *templo y el *exilio del pueblo. Solo entonces introduce el Targum el famoso lema Qohelet, añadiendo el comentario de Salomón de que esta obra y la obra de su padre David habían quedado reducidas a nada. Este tipo de comentario no es infrecuente. Sin embargo, el comentario del tercer tipo es relativamente escaso.

El texto hebreo de Génesis 49:2 consta del discurso de Jacob en el que reúne a sus hijos para que le escuchen, pero no es posible recuperar esta información del *Targum Neofiti.* El Targum narra la reunión de los hijos y luego incluye un discurso de Jacob en el que expresa su preocupación por que uno de sus hijos pueda convertirse en un idólatra como Ismael o Esaú. Posteriormente los hijos tranquilizan a Jacob recitando la Shemá (Dt 6:4; véase *Gen. Rab.* 98:3).

Cualquiera que lea los targumim observa muy rápidamente es

esfuerzo por reverenciar a Dios. Los targumim tratan de evitar expresiones en los que Dios actúa como un humano o posee forma humana. Estos esfuerzos se aprecian claramente en el Targum de Isaías 6:1, donde especifica que Isaías solamente vio la gloria del Señor reposando sobre su trono, manteniéndose alejado de la posible impresión derivada del texto hebreo de que Isaías en realidad había visto al propio Señor sentado sobre su trono. El Targum tampoco menciona la túnica real del Señor y prefiere hablar en su lugar del esplendor de su gloria.

También es evidente que los targumim comparte el interés de otras fuentes exegéticas de la antigüedad por demostrar la relevancia teológica del texto bíblico en relación con asuntos legales, cuestiones morales y profecía. Así, emplean el lenguaje contemporáneo con el objeto de presentar personajes bíblicos ejemplares dentro del marco de la piedad basada en la Torá (Tg. *Sal.-J.* Gn 24:62; 37:2; *Tg. Neof.* Gn 25:27; *Gen. Rab.* 63:10; cf. Gn 26:5; 2 Cr 6:16). También denotan su interés escatológico en el destino de los justos y los malvados, los días del Mesías y el mundo venidero (e.g., *Tg. Neof.* Nm 11:26 añade profecías de Eldad y Medad y toma prestado de Ez 38:16; 39:9–10 [cf. *Targum Pseudo-Jonatán; b. Sanh.* 17a]).

3. Relación de los targumim con Jesús y los Evangelios.

El lugar principal de los targumim en los estudios sobre Jesús y los Evangelios no es la reconstrucción del *idioma original de Jesús: una empresa que sigue siendo bastante dudosa, dados los problemas de datación, las variaciones dialectales y la distancia entre las formas literaria y hablado del idioma. La tarea más constructiva es el análisis de los vínculos verbales y la convergencia exegética entre los textos de los Evangelios y los de los targumim. Puesto que cualquier versión posterior de los targumim no habría dependido de los Evangelios, los pasajes targúmicos con una relación singular con los Evangelios probablemente son anteriores a ellos (o contemporáneos), sea en su forma oral o escrita.

La cita del Salmo 118:25–26 con referencia a la *entrada triunfal de Jesús es un ejemplo de posible dependencia de la tradición targúmica (Mt 21:9; Mc 11:9–10; Lc 19:38; Jn 12:13). El targum del Salmo 118:22–29 sitúa su traducción en el contexto de la unción de David (1 Sm 16:1–13) y atribuye el contenido del salmo a varios hablantes de esa escena (cf. Sal 118:2–4): los hijos de Isaí, los edificadores, Isaías y su esposa,

David, las tribus de la casa de Judá y Samuel. Mateo y Marcos incluyen adiciones a sus citas del Salmo 118:25–26 que menciona a David: «¡Hosanna al hijo de David!» y «¡Bendito el reino venidero de nuestro padre David!». Mateo y Juan combinan sus citas del Salmo 118 con Zacarías 9:9, que habla del rey davídico ideal (Mt 21:5; Jn 12:15).

Mediante un ingenioso juego de palabras, el Targum interpreta la «piedra» del Salmo 118:22 como el «hijo» que fue abandonado. Por tanto merece la pena fijarse en que la cita de este versículo en los Evangelios sirve como conclusión de la parábola de la viña y los labradores malvados, donde los labradores matan al hijo (Mt 21:37–39, 42; Mc 12:6–8, 10–11; Lc 20:13–15, 17). La ambigua declaración atribuida a David en el Targum del Salmo 118:26b también es significativa: «Ellos os bendecirán desde el santuario del Señor». ¿A quiénes se refieren los pronombres «ellos» y «vosotros» (os) si, según el Targum, David es el único que está entrando? Parece que David se une a la celebración por la entrada de otro, pero ¿por qué el plural «vosotros» (os)? El contexto del Targum podría sugerir que «vosotros» hace referencia a los constructores que hablan en el Salmo 118:26a o al pueblo en general, pero esto no tiene mucho sentido, habida cuenta que estos son los candidatos para el antecedente de «ellos» (contra aquellos que de repente creen ver aquí la voz de los sacerdotes). Otra posibilidad es que la *mêm* de la segunda persona del pronombre masculino plural en el texto hebreo («os bendecimos (*a vosotros*)») sea un caso de ditografía (la siguiente palabra comienza con el prefijo *mêm*). Su omisión nos dejaría con la segunda persona del pronombre masculino singular. Si esto fuera así, entonces el Targum simplemente estaría siguiendo el texto fuente, pero su significado es el mismo que el original: «tú» se refiere al que viene en nombre del Señor, quizás el hijo de David según Mateo 21:9 (véase *Tg. Sal.-J.* Ex 12:42).

El pasaje programático de Lucas 4:16–30 es otro caso de posible influencia de la tradición targúmica, especialmente a la vista del contexto. Jesús entra en la sinagoga de Nazaret y se levanta para leer una porción del texto de Isaías 61:1–2. Después de leer se sienta y le dice a la gente: «Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros» (Lc 4:21). Esto provoca una conmoción inicial, pero la escena se torna violenta cuando el propio Jesús se identifica como un profeta como *Elías o Eliseo que no es bien recibido en Israel pero sí es recibido por

los *gentiles (Lc 4:24–30). El Targum comienza Isaías 61 como sigue: «El profeta dice: “El Espíritu de la profecía de delante de la presencia del Señor Dios está sobre mí”». Por lo tanto, la designación que hace Jesús de sí mismo como profeta hace explícito lo que Lucas 4:21 tan solo insinúa (i.e., Jesús es el cumplimiento de la Escritura). Esto explicaría el paso del asombro de Lucas 4:22 a la furia de Lucas 4:28. Lucas desarrolla entonces este tema del papel de Jesús como *profeta a lo largo del libro (Lc 6:22–23; 7:16; 10:13–16; 11:47–51; 13:33; 24:19).

El trasfondo del prólogo de Juan (Jn 1:1–18) sigue siendo objeto de considerable debate, incluido el asunto de si la «palabra» targúmica (véase Gn 3:8 más arriba) tiene o no algo que ver con la «Palabra» de Juan (*véase* Señor). Pero el lenguaje de los cinco primeros versículos tiene innegables conexiones con los versículos iniciales del Génesis, en particular el primer versículo del *Targum Neofiti:* «En el principio, con la sabiduría, el Hijo del Señor finalizó el cielo y la tierra». Muchos especialistas han rechazado esta lectura y seguido una propuesta de A. Díez Macho: «En el principio, con la sabiduría, [la palabra] del Señor creó y finalizó el cielo y la tierra».

Díez Macho observó que se había eliminado la conjunción *wāw* delante de la palabra «finalizó», lo que obligaría a «el Hijo» a ser el verbo «creó» (las mismas consonantes). Díez Macho consideró que el borrado de la *wāw* había sido un intento posterior por introducir la teología cristiana (Díez Macho descubrió que el *Targum Neofiti* incorrectamente catalogado en la Biblioteca Vaticana). Pero esta clase de alteraciones cristianas no es característica del manuscrito en ningún otro lugar. Teniendo en cuenta el pequeño espacio que ocupa en el manuscrito la *wāw* eliminada, se ha propuesto que la *wāw* se introdujo de forma secundaria y que posteriormente se borró para restaurar la lectura original. El texto tal como puede leerse en la actualidad es parecido a Proverbios 8:22–31; 30:4; Juan 1:3 (cf. Jr 10:12; Col 1:9–20).

Juan presenta otro ejemplo en su cita de Zacarías 12:10: «Mirarán al que traspasaron» (Jn 19:37 [cf. Ap 1:7]). Junto al cambio de pronombre, que pasa de «mí» a «él», este texto es destacable porque contempla una figura mesiánica sufriente en el pasaje de Zacarías. El *Targum Jonatán* no interpreta Zacarías 12 mesiánicamente (véase *Tg. Jon.* Zac 3:8; 4:7; 6:12; 10:4), pero la siguiente lectura al margen del Targum en el Codex Reuchlinianus (1105 A. D.) pertenece a un Targum de los Profetas

palestinos que ya no tenemos: «Y yo dejaré caer reposo sobre la casa de David y el Espíritu de profecía y la verdadera oración sobre los habitantes de Jerusalén. Después, el Mesías hijo de Efraín, saldrá a luchar contra Gog, y Gog lo matará ante la puerta de Jerusalén. Y me mirarán y se preguntarán porqué las naciones traspasaron al Mesías hijo de Efraín, y lamentarán por mí». Resulta difícil datar con seguridad esta interpretación de Zacarías 12:10 y la teoría de los dos Mesías (de Efraín/José y David; véase *Tg. Sal.-J.* Ex 40:9–11; *Tg. Cant* 4:5; *b. Sukkah* 52a; *b. Sanh.* 98a; cf. *b. Pesaḥ.* 118a; *4 Esd* 7:28–29), pero existía una teoría diferente sobre dos Mesías (Aarón e Israel) entre la comunidad de Qumrán (4QDa 10 I, 12; 1QS IX, 11; 1Q28a II, 11–22; cf. Zac 6:13; Sal 110).

Estos ejemplos ilustran el rico legado exegético compartido por los targumim y los Evangelios. Evidentemente, las dos fuentes divergen en muchos aspectos, pero esto hace que los puntos de contacto entre ambas resulten todavía más llamativos. Los targumim son, pues, factores a tener en cuenta no solo en la crítica textual de la Biblia Hebrea, sino también en la comprensión de la interpretación antiguo judía y cristiana de la Biblia Hebrea, por no mencionar la interpretación y el pensamiento judío más allá del siglo I A. D.

Véase también MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL; TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS.

BIBLIOGRAFÍA. **D. R. G. Beattie y M. J. McNamara,** eds., *The Aramaic Bible: Targums in Their Historical Context* (JSOTSup 166; Sheffield: JSOT Press, 1994); **B. D. Chilton,** *Targumic Approaches to the Gospels: Essays in the Mutual Definition of Judaism and Christianity* (Lanham, MD: University Press of America, 1986); **E. G. Clarke,** ed., *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance* (Hoboken, NJ: Ktav, 1984); **A. Díez Macho,** ed., *Neophyti 1: Targum Palestino MS. de la Biblioteca Vaticana* (6 vols.; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968–1979); **C. A. Evans,** «The Aramaic Psalter and the New Testament: Praising the Lord in History and Prophecy», en *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New,* ed. C. A. Evans (Peabody, MA: Hendrickson, 2004) 44–91; **Paul V. M. Flesher y Bruce Chilton,** *The Targums: A Critical Introduction* (Leiden: Brill, 2011); **S. A. Kaufman,** «The Dating of Targumic Literature», *JSJ* 5 (1974) 49–62; **R.**

Le Déaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum),* trad. S. Miletic (SubBi 5; Roma: Biblical Institute Press, 1982); **S. H. Levey,** *The Messiah: An Aramaic Interpretation; The Messianic Exegesis of the Targum* (HUCM 2; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1974); **E. Lévine,** «The Biography of the Aramaic Bible», *ZAW* 94 (1982) 353–79; **M. J. McNamara,** *Targum and Testament Revisited: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible,* 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); **M. B. Shepherd,** «Targums, the New Testament, and Biblical Theology of the Messiah», *JETS* 51 (2008) 45–58; **A. Sperber,** *The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts* (5 vols.; Leiden: E. J. Brill, 1959–1968); **M. G. Steinhauser,** «The Targums and the New Testament», *TJT* 2 (1986) 262–78.

M. B. Shepherd

TEMPLO

Muchos coinciden en que pese a toda su diversidad, el *judaísmo estaba unificado gracias a tres componentes básicos: la Escritura, el *sábado y el templo. El templo en la Palestina del siglo I A. D. era fundamental para la vida y práctica judías; no solo era el centro de las prácticas religiosas israelitas, sino también de las estructuras sociales y los conflictos políticos del entorno en el que Jesús vivió, ministró y murió. Era el marco de la controversia y la lucha política, tanto entre los propios judíos como con respecto a los gobernantes romanos. Por último, el templo es el marco en el que tienen lugar algunas escenas importantes en la vida de Jesús y es el tema de algunos controvertidos debates en los Evangelios. Antes de analizar su lugar en los propios Evangelios, merece la pena estudiar su historia y función, además de cómo era concebido por los judíos contemporáneos de Jesús.

1. Antecedentes del templo
2. Perspectivas sobre el templo en el judaísmo del siglo I A.D.
3. El templo en los Evangelios
4. El templo en la investigación contemporánea sobre el Jesús histórico

1. Antecedentes del templo.

1.1. El templo de Salomón. Desde el relato del éxodo hasta la monarquía, los israelitas adoraron en el tabernáculo hasta que el rey David buscó construir lo que se consideraba como una morada más adecuada para el Dios de Israel (2 Sm 7:2). Dios le anunció a David (a

través de Natán el profeta) que sería el hijo de David, Salomón, quien iba a construir el templo (2 Sm 7:13; 1 Cr 22:10; cf. 1 Re 5:5). El edificio fue construido sobre el Monte Moria (2 Cr 3:1) o Monte Sion, identificado específicamente como el lugar donde cierto Arauna (Ornán) tenía su era (1 Cr 21:22–23). Salomón solicitó la participación de Hiram, rey de Tiro, quien le ayudó aportando artesanos experimentados.

La estructura era mayormente de piedra (¿caliza?). El interior estaba forrado de cedro recubierto de oro, grabado con querubines, palmeras y flores (1 Re 6:15–29). Se dividía en dos secciones principales, el lugar santo (*hêkal*) y el «lugar santísimo» (*dĕbîr*) (1 Re 6:16–18). El edificio, de 60 codos de longitud, 20 de ancho y 30 de alto (1 Re 6:2; cf. 1 Re 6:20), era largo y estrecho, y miraba al este. El lugar santo medía 40 por 20 codos, y el lugar santísimo tenía 20 codos de largo, y otros tantos de ancho y de alto. Dentro del pórtico había dos columnas de bronce, llamadas «Jaquín» y «Boaz», que se describen con cierto detalle (1 Re 7:15–22; 2 Cr 3:15–17; 4:11–13; cf. Jr 52:20–23) pero cuya función sigue sin estar clara. Dentro del lugar santísimo se encontraba el Arca de la Alianza, con sus dos querubines de colocados sobre su tapa, con las alas extendidas de modo que alcanzaran las paredes de la estancia (1 Re 6:23–28; 2 Cr 3:10–13). Dentro del lugar santo había más mobiliario, incluido el altar del incienso, construido de cedro y recubierto de oro (1 Re 6:20–22; 7:48; 2 Cr 4:19). También había diez candelabros (1 Re 7:49; 2 Cr 4:7) y una mesa para el pan de la presencia (1 Re 7:48; cf. 2 Cr 4:8), todo ello de oro. Había otros patios donde se encontraban un altar para los holocaustos (1 Re 7:40, 45; 2 Cr 4:1, 11, 16), una pila de bronce (1 Re 7:23–26; 2 Cr 4:2–5, 10) y otros muebles de uso cúltico.

Una vez finalizada la estructura, el arca de la alianza fue traída y depositada en el lugar santísimo (1 Re 8:1–21; 2 Cr 5; 6:1–11). El templo fue dedicado por Salomón (1 Re 8:22–61; 2 Cr 6:12–42), y la gloria del Señor habitó en él (1 Re 8:10–11; 2 Cr 5:13–14). El declive religioso se inició en vida de Salomón (1 Re 11:1–8) y continuó posteriormente. Finalmente, Nabucodonosor de Babilonia saqueó el templo y el palacio (cf. 2 Cr 36:7) y llevó al rey y a una parte significativa de la población al cautiverio (2 Re 24:1–17). La ruina se completó después de dieciocho meses de sitio, en 586 a. C. (2 Re 25:1), con la destrucción de Jerusalén y su templo, quedando tan solo unos pocos atrás (2 Re 25:11–12).

1.2. El templo de Zorobabel. Poniendo fin a esta cautividad, Ciro, rey

de Persia, permitió que los judíos regresaran a Jerusalén y reconstruyeran su templo (2 Cr 36:23; Esd 1:1–4). El retorno comenzó en 538 a. C., y el templo resultante fue similar al de Salomón, aunque aparentemente carecía de los adornos de este (Esd 3:12–13; Hag 2:3). El templo era conocido como el de Zorobabel, gobernador durante este período. Él restauró los utensilios sagrados y proveyó para seguir construyendo (Esd 1:6–11; 6:3–8:36). A pesar de sus continuos esfuerzos (Esd 3:7–13), el proyecto de construcción encontró oposición y se suspendió hasta 520 a. C. (Esd 4). A instancias de la exhortación de los profetas Hageo y Zacarías, se reanudó la construcción y finalizó la obra con una celebración en 516 a. C. (Esd 5–6). Como había ocurrido con el templo anterior, el recinto del templo también se dividió en un lugar santo y un lugar santísimo, aunque este último no albergó el arca (m. *Yoma* 5:2), y el contenido de ambas estancias era más modesto que el de su predecesor (cf. 1 Mac 1:21–22). La historia posterior del templo se encuentra en 1 Macabeos y Josefo, aunque los detalles son escasos.

1.3. El templo de Herodes. Las fuentes para el templo herodiano discrepan de alguna manera entre sí. Probablemente la Misná *Middot* presenta una idealización más que una reconstrucción histórica, mientras que encontramos información adicional en las obras de Josefo *Guerra de los judíos* y *Antigüedades de los judíos*, si bien son incoherentes (*Ant.* 15.380–402; *Bell.* 5.184–227; véase también *Arist.* 83–90). Sin embargo, todavía podemos conocer cosas importantes acerca del templo. Herodes comenzó su obra en el templo en 20–19 a. C. (cf. Josefo, *Ant.* 15.380–87; *Bell.* 1.401–2). Para calmar cualquier temor acerca de sus intenciones, reunió materiales para el nuevo templo antes de desmantelar el antiguo. Formó a mil *sacerdotes en la labor especializada que se requería para el santuario (en total se utilizaron diez mil artesanos especializados). El templo en sí (*naos*) se terminó en unos dieciocho meses, aunque hicieron falta ocho años para los atrios y un tiempo considerablemente mayor para todo el complejo (Jn 2:20 registra cuarenta y seis años). No se completó hasta el año 64 A. D. Su mármol blanco y revestimiento de oro evocaban a una montaña cubierta de nieve (Josefo, *Bell.* 5.222–27).

La estructura herodiana era casi el doble que el templo de Salomón (Josefo, *Bell.* 1.401–2), aunque las fuentes difieren en las medidas exactas, al menos en cuanto al atrio de los gentiles (cf. *m. Mid.* 2:1; Josefo, *Ant.* 15.391–403). Se trataba de una estructura irregular, más

ancha por el norte que por el sur, rodeada por un muro de piedra con varias puertas (Josefo, *Ant.* 15.410–20; cf. *m. Mid.* 1:3), un pórtico en el lado oriental (Jn 10:23; Hch 3:11) y espacios abiertos donde se realizaban algunas actividades comerciales (Mt 21:12 par.; Jn 2:14–16). Aquí es donde Jesús ministró a los ciegos y a los cojos (Mt 21:14) y donde volcó las mesas de los cambistas (Mt 21:12 par.). El aumento del tamaño requirió de una amplia reconfiguración topográfica, que incluyó el relleno de valles al oeste y al norte, y parte del Valle de Cedrón al sur. El análisis de arqueólogos modernos sugiere que el muro de contención del Monte del Templo medía 485 metros (oeste) por 315 metros (norte), por 468 metros (este) por 278 metros (sur).

El «santuario» (Josefo, *Bell.* 5.190–200) contenía el atrio de las mujeres, el atrio de Israel y el atrio de los sacerdotes, además del templo en sí (Josefo, *Ant.* 15.410–20). Al atrio de las mujeres podían acceder mujeres judías (y hombres), pero no gentiles. Medía unos 135 codos cuadrados (m. *Mid.* 2:5). También había allí receptáculos para las ofrendas (cf. Mc 12:41; Lc 21:1; Jn 8:20). Es aquí donde el lector de la Escritura se encuentra con Ana (Lc 2:36–37) y con la viuda que ofreció sus blancas (Lucas 21:1–4). Este atrio daba paso a los atrios interiores: el atrio de Israel y el de los sacerdotes (cf. *m. Mid.* 2:5). Toda esta parte de la estructura medía unos 187 codos de largo (de este a oeste) por 135 codos de ancho (m. *Mid.* 2:6; 5:1), partida por la mitad (cf. Josefo, *Ant.* 13.372–76).

Dentro del atrio de los sacerdotes se alzaban el altar de los holocaustos y otros elementos cúlticos (cf. Josefo, *Bell.* 5.222–27). El templo en sí estaba construido sobre bloques de mármol blanco, decorado con oro, y medía 100 codos de alto y 60 de ancho (aunque cf. Josefo, *Ant.* 15.391–402). El interior del templo estaba dividido entre el lugar santo (*hêkal*) y el lugar santísimo (*dĕbîr*). Las dimensiones del lugar santo, como ocurría en el templo de Salomón, eran de 40 codos de largo por 20 codos de ancho y 60 de alto (*Bell.* 5.215–21; aunque cf. *m. Mid.* 4:6, que dice 40 codos). Entre las dos cámaras colgaba un velo (o dos velos [m. *Mid.* 4:7]). Según Josefo, el velo simbolizaba «una panorámica de los cielos, excluyendo los signos del zodíaco» (*Bell.* 5.214). El lugar santísimo estaba vacío (cf. *m. Yoma* 5:2), y el lugar santo esta ricamente decorado (Josefo, *Ant.* 15.391–402; *Bell.* 5.212–14). Según Josefo, el exterior del templo estaba adornado con tanto oro que cuando el sol

brillaba sobre él, prácticamente cegaba a quienes lo miraban. Otras fuentes coinciden: «Nadie ha visto un edificio auténticamente bello a menos que haya contemplado el Templo» (b. *Sukkah* 51b). En efecto, la estructura era alabada por Josefo como un edificio con una «magnificencia nunca superada» (*Bell.* 1.401), al parecer comparable con el de Salomón (*Bell.* 5.137, 185), al que trataba de superar, al menos en coste (cf. Josefo, *Ant.* 15.385–87, 396).

2. Perspectivas sobre el templo en el judaísmo del siglo I A.D.

La visión de Daniel (Dn 7–12) prevé una renovación del templo como parte del triunfo escatológico de Dios (Dn 12:11–12). De manera parecida, otros profetas bíblicos esperan el establecimiento de un enorme templo escatológico (cf. Ez 40–47), pese a los recelos sobre prácticas cúlticas de la época (Ez 8–10). Un día Dios iba a restaurar la fortuna de Jerusalén (Zac 1:16–17; cf. Is 2:1–4). Su ubicación, Sion, era la montaña de Dios (cf. Sal 68:16; Is 40:9). Esta tensión entra la insatisfacción y la corrupción, por un lado, y la esperanza de restauración y promesa por el otro, continúa en el período del Second Temple period. La destrucción del templo fue predicha antes de la época de Jesús (cf. *TestLev* 10:3; 14:1–15:3; 16:1–5; *TestJud* 23:1–5), probablemente como reacción al sacerdocio asmoneo del siglo II a. C. (aunque interpolaciones cristianas en los *Testamentos de los doce patriarcas* hacen que tales observaciones resulten poco convincentes; cf. *Liv. Pro.* 12:11). Incluso Josefo predijo su final (*Bell.* 3.400–402; cf. Tácito, *Hist.* 1.10; 5.13).

Las tradiciones apocalípticas del Segundo Templo, seguramente inspirándose en la visión de Ezequiel de un nuevo templo, también anhelaban la llegada de un futuro santuario (cf. *1 En.* 90:28–29). Inicialmente, la mayoría sostenía que la estructura de Zorobabel palidecía en comparación con el templo de Salomón (cf. Hag 2:9; Zac 14:8–11; *1 En.* 90:29) e incluso se la consideraba ritualmente impura (1 *En.* 89:72–74; cf. *TestLev* 15:1; *TestMo.* 5:3–4). Una porción anterior de *1 Enoc* (el llamado Apocalipsis de las Semanas [1 *En.* 91; 93], que data de ca. 200 a. C.) afirma que desde el *exilio todo Israel era apóstata, al parecer debido a su incapacidad para participar adecuadamente en la adoración cúltica (1 *En.* 93:9). Otros consideraban que cualquier estructura humana era inferior a la que Dios le había mostrado a Moisés

en el Sinaí (Ex 25:8) y por tanto esperaban el establecimiento del santuario celestial en la tierra (cf. *2 Bar.* 4:5; *TestLev* 5:1; 18:6; *Jub.* 1:16, 27–28; 25:21; 49:18). Poco después de la destrucción del templo herodiano en el 70 A. D., *2 Baruc* anticipa la venida de un santuario celestial (2 *Bar.* 32:2) que «será renovado en gloria y perfeccionado para siempre» (2 *Bar.* 32:4; cf. *2 Bar.* 32:5; 68:5). Se dice que algunos de los elementos cúlticos fueron quitados antes de su destrucción (2 *Bar.* 6:7) a la espera de su restauración en una estructura cúltica escatológica (2 *Bar.* 6:8; cf. *2 Bar.* 10:19; 80:2; 2 Mac 2:5). Asimismo, incluso los más ardientes críticos del culto herodiano esperaban una renovación de la casa del Señor (*TestLev* 17:10).

Los miembros de la secta de Qumrán parecen haberse separado del templo de Jerusalén, pero se discute si lo rechazaron por completo o en su lugar esperaban una restauración de sus prácticas conservadores de pureza ritual (*véase* manuscritos del mar Muerto). Naturalmente, los documentos de Qumrán están repletos de condenas de las prácticas cúlticas que se llevaban a cabo en Jerusalén, con frecuentes referencias al sumo sacerdote como el «sacerdote impío» (1QpHab I, 13; VIII, 8–9; IX, 9; XI, 4–5) que había profanado el santuario de Dios (1QpHab XII, 8–9), robado a los pobres (1QpHab VIII, 12; IX, 5; X, 1; XII, 10) y acumulado riqueza personal (cf. 1QpHab XII, 9; 4Q169 I, 11). Basándose en la visión de Ezequiel 40–48, el documento de Qumrán *Nueva Jerusalén* (5Q15) ofrece un recorrido angélico por la ciudad celestial y su templo escatológico que proporciona una descripción y algunas variaciones de lo que describe Ezequiel. El *Rollo del Templo* (11Q19) se presenta como una revelación a Moisés como la que recibió para fabricar el tabernáculo. El texto describe con bastantes detalles, de manera similar a los textos sobre el tabernáculo en Éxodo, los requisitos para sus dimensiones y fabricación. Otros textos de Qumrán hablan del templo en diversos contextos, bien como la «casa del Señor» o la «casa de Dios» (4Q522 9 II, 5; 11Q19 XXIX, 3; XXX, 4; cf. 11Q19 III, 4) o, más habitualmente, el «santuario» (*miqdāš*). Frecuentemente este tipo de lenguaje concibe un santuario celestial (4Q201 1 IV, 7) donde un sacerdocio angélico ofrece los sacrificios sabáticos (*Cánticos del Sacrificio Sabático* [4Q400–407]). Sin embargo, se dan por supuesto la centralidad de la adoración en Sion (cf. 11Q5 XXII, 1–15) y su santuario (11Q5 XXIV, 4). El templo fue adoptando un simbolismo cosmológico, en el que

sus prácticas terrenales se pensaba que reflejaban las de su equivalente celestial. En ese sentido, a veces se consideraba a los sacerdotes como seres angélicos (cf. Mal 2:7; Ecl 5:6; *Jub.* 31:14; Filón, *Spec.* 1.114–16; 4Q511 35; 4Q286 2, 2).

Algunos documentos (CD-A I, 3) hablan de la ira de Dios hacia el templo donde se llevan a cabo servicios inapropiados (CD-A IV, 1, 18–19; 4Q394 8 III, 5; 4Q396 I, 1; II, 1, 6, 8, 10; cf. CD-A III, 18–19), se cambian las órdenes del culto (CD III, 6; 1Q22 I, 8–10; 4Q390 1) y se realizan matrimonios prohibidos (CD-A V, 6; cf. *Jub.* 30.15–17), lo que provoca su contaminación y hace que el culto no sea efectivo (CD-A VI, 12–13; cf. CD-A VI, 16; CD-B XX, 23; 4Q390 2, I; *1 En.* 89:73). Para compensar, parece que la *yaḥad* (comunidad) consideraba sus prácticas como un sustituto necesario, suficiente y temporal de las prácticas cúlticas del templo de Jerusalén (1QS IV; V, 6; VIII, 11; cf. 4Q258 1 I, 4; 4Q258; 2 II, 6–7; 1Q34 + 1Q34bis 3 II, 1–8; 4Q511 35, 3). De manera parecida, Josefo dice: «Dios mismo… dio la espalda a nuestra ciudad… porque consideró que el templo ya no era una morada pura para él» (*Ant.* 20.166 [cf. Josefo, *Bell.* 5.19]).

3. El templo en los Evangelios.

3.1. El templo en Mateo. El templo aparece por primera vez en el Evangelio de Mateo en el relato de la *tentación (Mt 4:1–11), donde el diablo coloca a Jesús «en el pináculo del templo» (Mt 4:5). A veces, Mateo describe el culto del templo de un modo que parece dar por supuesta la participación en el mismo (Mt 5:23–24; 8:4). Sin embargo incluso la adoración cúltica se pone en perspectiva en lugares como Mateo 9:13, donde el Jesús mateano declara que desea «misericordia, no sacrificio» (también Mt 12:7; cf. Os 6:6). La expresión es un modismo hebraico que significa que Dios desea misericordia más que sacrificio, e indica una prioridad sobre el templo y su culto. Esto se parece a la afirmación de Jesús de que «uno mayor que el templo está aquí» (Mt 12:6; cf. Mt 12:41–42).

La entrada de Jesús en Jerusalén (Mt 21:1–11) y su purificación del templo (*véase* Señal del templo) son interpretadas por muchos como una demostración del fin de la necesidad del sistema de sacrificios del templo. Jesús reemplaza ahora al templo, y él se convierte en el lugar donde se experimentan la presencia y la expiación de Dios. Otros

reconocen que la insistencia de Jesús en el templo como casa de oración, acompañada de sus acciones, espera que conserve algo de su legítima función, que se estaba viendo frustrada por la corrupción y la explotación que tenían lugar dentro de su recinto. Según este punto de vista, Jesús, como rey mesiánico, viene al templo para purificarlo de aquellas prácticas que no eran sino una burla de su propósito divino original.

Inmediatamente después de entrar en Jerusalén (Mt 21:12–13), Jesús acuda al templo (Mt 21:12) y sana a los «ciegos y cojos» (Mt 21:14), pese a que tienen expresamente prohibida su entrada en la casa del Señor (2 Sm 5:8; cf. Lv 21:17–19; 1QSa II, 5–22; CD-A XV, 15–17). Tal vez se pretende que el lector recuerde aquellas palabras en las que Jesús se arroga una superioridad sobre el templo, pero parece más probable que Jesús en realidad esté ratificando la ley al eliminar la cualidad que les impedía entrar en el templo en primer lugar: *sana su discapacidad de modo que puedan entrar (cf. Mt 8:4). Más adelante, también en los atrios del templo, surgen preguntas acerca de la autoridad de Jesús (Mt 21:23; cf. Mt 21:33–46; 22:1–14).

El templo es un elemento destacado en la sección de los «siete ayes» que es peculiar de Mateo (Mt 23). Allí Jesús reprende a los «guías ciegos» por pensar que jurar por el templo no significa nada pero jurar por el oro del templo es vinculante (Mt 23:16). Jesús insiste en que jurar por el templo (y su oro) es lo mismo que jurar por aquel que mora en él (Mt 23:21–22). Mateo parece dar por supuesto que Dios todavía está presente dentro del templo (Mt 23:21). En el mismo capítulo Mateo registra el curioso asesinato de Zacarías, hijo de Berequías, entre el templo y el altar (Mt 23:35; cf. 2 Cr 24:20–22), donde la cuestión controvertida que plantea Jesús, al puro estilo profético (Jr 7:11), es el uso inapropiado del templo (Mt 21:13; cf. Is 56:7). En el mismo capítulo el Jesús mateano declara: «He aquí vuestra casa os es dejada desierta» (Mt 23:38). Tradicionalmente los especialistas han considerado esto como una referencia al abandono de Dios de su propio templo, que recuerda al abandono divino del primer templo justo antes de su destrucción (Ez 8:6, 12; 9:3, 9; 11:23; cf. Josefo, *Bell.* 5.412–13; 6.295–300; Tácito, *Hist.* 5.13; *2 Bar.* 4:12, 8:2; 64:6–7), cuando la Shekiná abandonó el templo (cf. 1 Re 9:6–9; Is 64:10–11). (La destrucción del templo fue considerada como algo posterior a la partida de Dios, hechos

ambos que se produjeron inexorablemente como resultado de los pecados del pueblo de Dios). Aparentemente esto se parece al uso que hace Mateo de la «desolación» (cf. *TestLev* 15:1), subrayado tal vez por la partida de la presencia de Jesús (Mt 18:20; cf. *m. 'Abot* 3:2) del templo y, a modo profético, saliendo hacia el Monte de los Olivos (Mt 24:1–2; cf. Zac 14:4). Posteriormente los discípulos de Jesús se maravillan de la estructura, y sin embargo Jesús predice enfáticamente que «no quedará aquí piedra sobre piedra, que no sea derribada» (Mt 24:2), probablemente una característica del juicio divino (Mt 23:39 [citando el Sal 118:26]; 24:3–25:46; cf. Zac 14:4).

Entre las señales del fin de los tiempos (Mt 24) está «la abominación desoladora en el lugar santo» (Mt 24:15). La cita está tomada de Daniel (Dn 9:27; 11:31; 12:11), y con ella parece que Mateo identifica la profanación del templo con el juicio de Dios sobre el rebelde Israel. Más adelante, Jesús es acusado falsamente de haber dicho que destruiría el templo (Mt 26:59–61). Mateo parece querer poner el acento en la capacidad de Jesús, al tiempo que identifica el templo como perteneciente a Dios (cf. Mt 26:61). Por último, en la cruz uno de los que pasaban por allí se refiere a las falsas acusaciones contra Jesús relativas al templo mofándose de él (Mt 27:40). Mayormente el templo se considera una institución legítima establecida por las Escrituras hebreas; sin embargo, la corrupción de los sacerdotes y otras personas (Mt 21:13; 23:35), así como el rechazo a Jesús (Mt 21:42–43; cf. 22:5–7), acarrean una destrucción divinamente ordenada.

3.2. El templo en Marcos. Lo que se dice en el Evangelio de Marcos sobre el templo, aunque relativamente conciso, no deja de tener su importancia. Al principio aparecen algunas referencias al templo y a su culto (Mc 1:40–45; cf. Mc 5:43; 7:36), pero el templo se vuelve más relevante en Marcos 11–15. La visión que tiene Marcos del templo parece ser básicamente negativa. Con ocasión de su entrada en Jerusalén, Jesús entra en el templo, tan solo para abandonarlo otra vez (Mc 11:11). Antes de su regreso al día siguiente, simbólicamente maldice una higuera por no llevar fruto (Mc 11:12–14), a menudo interpretado como un símbolo de la esterilidad del culto del templo que se lleva a cabo bajo un sacerdocio corrupto. A su regreso al templo (Mc 11:15), Jesús echa a los que vendan y compran, vuelca las mesas de los cambistas y no permite que nadie lleve nada al atravesar el templo (Mc

11:16). Marcos dice que Jesús estaba «enseñando» (Mc 11:17) sobre que la «casa» sería llamada una «casa de oración para todas las naciones», y que ellos habían convertido en una «cueva de ladrones». Aquí el lenguaje de Jesús hace referencia a la profecía de condena de Jeremías (Jr 7) en la que el profeta anuncia la ruina del templo salomónico. En respuesta, los principales sacerdotes y los escribas buscan algún modo de matar a Jesús (Mc 11:18), pero él y sus discípulos abandonan la ciudad por esa noche (Mc 11:19). A la mañana siguiente (Mc 11:20–21) la higuera se ha secado «desde las raíces», y su maldición es tomada principalmente como una señal proléptica que prefigura la destrucción del culto del templo (Telford), simbolizando la esterilidad del templo, que se enfrenta a un destino similar. Está listo para el juicio escatológico.

Más adelante, dentro de la misma perícopa, Jesús y sus discípulos vienen a Jerusalén, donde Jesús está andando por el temple (Mc 11:27). Allí se enfrenta a los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos, que cuestionan su autoridad para hacer «estas cosas» (Mc 11:28), presumiblemente en referencia a haber volcado las mesas, cuando no también a su enseñanza. Aunque Jesús rehusa responder (Mc 11:33), parece permanecer en el templo cuando habla mediante parábolas (Mc 12). Comienza con la parábola de la viña (Mc 12:1–11), que va dirigida contra los líderes judíos (Mc 12:12), los cuales, por temor a la multitud, lo dejan solo y envían a algunos fariseos y herodianos «para que le sorprendiesen en alguna palabra» (Mc 12:13 [de modo parecido, Mc 12:14–34]). Más tarde, el Jesús marcano debate sobre la identidad davídica del Mesías (Mc 12:35–37) dentro del recinto, lo que podría dar a entender que su identidad está ligada en cierto sentido con el templo (*véase* Hijo de David).

Marcos 13 es un texto complicado sobre el que existe cierto debate. Comienza con Jesús abandonando el templo y la expresión de admiración de sus discípulos por él (Mc 13:1). Inmediatamente Jesús predice su destrucción: «No quedará piedra sobre piedra, que no sea derribada» (Mc 13:2); y proféticamente abandona el templo en dirección al Monte de los Olivos (Mc 13:3), donde trata sobre la señal de que todas estas cosas se cumplirán (Mc 13:4–31). Jesús vuelve a advertir sobre señales engañosas (falsas) (Mc 13:5–13) pero apunta a una señal aparentemente más segura que tiene que ver con «la abominación desoladora de que habló el profeta Daniel, puesta donde no debe estar»

(Mc 13:14 [cf. Dn 9:27; 11:30]) y da instrucciones sobre su huída. Una vez más es probable que aquí se tenga presente el *juicio escatológico del templo (*véase* Apocalipticismo y enseñanza apocalíptica).

Más adelante llevan a Jesús al patio del sumo sacerdote (Mc 14:53), donde se hacen acusaciones contra él para condenarlo a la muerte (Mc 14:55–56). Algunos testimonios expresamente falsos (Mc 14:57) aseguran haberlo oído decir: «Yo derribaré este templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro hecho sin mano» (Mc 14:58). El sumo sacerdote relaciona tales cuestiones con la identidad mesiánica de Jesús (Mc 14:60–61). Sin duda que las declaraciones sobre la destrucción del templo y la condición de Jesús como mesías (Mc 14:57–62) tienen relación, e incluso se malinterpretan en la cruz (Mc 15:29–32) donde los que pasan por allí se burlan de él debido al ya citado falso testimonio (Mc 15:29–30). Algunos expertos ven la presentación que hace Marcos del mesianismo de Jesús como una en la que el final de actual templo prevé el establecimiento de uno nuevo, la *iglesia. Algunos autores han sostenido que el tema del templo es un medio de restauración, donde se presenta a Jesús como un nuevo templo escatológico.

3.3. El templo en Lucas. El interés de Lucas por el templo se encuentra en sus versículos iniciales. Al relatar la historia de Zacarías, la narración habla de su servicio como sacerdote delante de Dios para servir en el santuario (Lc 1:8–10). El *ángel del Señor se le aparece allí y anuncia la venida de *Juan el Bautista (Lc 1:12–18). Cuando Zacarías duda de ello, se queda mudo (Lc 1:19–20) por algún tiempo. La gente se preocupa por su retraso en salir del santuario y pronto se da cuenta de que allí ha tenido una visión (Lc 1:21–22). Más tarde Juan es circuncidado (Lc 1:59), presumiblemente en el templo. Del mismo modo, cuando Jesús nace, sus padres lo traen a Jerusalén «para presentarle al Señor» (Lc 2:22) y ofrecer los sacrificios exigidos por la ley (Lc 2:24, 27). Allí, en el templo, se encuentran con Simeón, que había sido guiado por el Espíritu hasta el templo (Lc 2:27) y tomando al niño en sus brazos alaba a Dios (Lc 2:28–32) por haber traído al niño, «Luz para revelación a los gentiles, y gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2:32). Asimismo, la anciana profetisa Ana, que «no se apartaba del templo, sirviendo de noche y de día con ayunos y oraciones» (Lc 2:37), alaba a Dios y habla de Jesús «a todos los que esperaban la redención en Jerusalén» (Lc 2:38). Jesús y su familia abandonan Jerusalén, pero regresan cada año para la

Pascua (Lc 2:41). Allí, a la edad de doce años, encontramos a Jesús en el templo, «sentado en medio de los doctores de la ley, oyéndoles y preguntándoles» (Lc 2:46). Cuando le preguntan al respecto, Jesús les dice a sus padres: «¿No sabíais que en los negocios de mi Padre me es necesario estar?» (Lc 2:49).

Más adelante, hallamos el templo en la tercera de las tentaciones lucanas (Lc 4:1–12). Aquí el diablo lleva a Jesús a Jerusalén y lo coloca sobre el pináculo del templo, implorándole que se arroje al vacío (Lc 4:9). Cuando Jesús rehúsa hacerlo, el diablo lo abandona (Lc 4:12–13). Después, Jesús sana a un leproso (Lc 5:12–15) y le ordena mostrarse «al sacerdote, y ofrece por tu purificación, según mandó Moisés, para testimonio a ellos» (Lc 5:14). Lucas también hace una referencia algo críptica a la sangre de Zacarías, «que murió entre el altar y el templo (santuario)» (Lc 11:51), asimismo sin dar ninguna explicación adicional. Anticipando su muerte en Jerusalén (Lc 13:33–35), Jesús anuncia al pueblo de la ciudad que su «casa» les es dejada, pero el lenguaje de su desolación que se encuentra en los otros sinópticos parece silenciado (Lc 13:35). De manera similar, Jesús entra en el templo (Lc 19:45) y echa fuera a los vendedores. Cita, como en los demás sinópticos, el texto que dice que la casa de oración es una casa de *oración (Lc 19:46), y el narrador menciona que Jesús enseñaba cada día en el templo (Lc 19:47). Uno de esos incidentes se describe en Lucas 20, donde Jesús está enseñando a la gente en el templo y contándole las buenas nuevas (Lc 20:1). En esa ocasión sus oponentes cuestionan la autoridad de Jesús. Quizás no sea casual que, de todos los lugares, las preguntas relacionadas con la autoridad se planteen aquí, insinuando la autoridad divina de Jesús (Lc 20:3–8). Asimismo es en el templo donde se le pregunta a Jesús sobre el pago de impuestos a César (Lc 20:21–26) y sobre la resurrección (Lc 20:27–38). Su respuesta suscita interrogantes acerca de su identidad, nuevamente dentro del templo como hijo mesiánico de David (Lc 20:41).

En Lucas 21 Jesús todavía está en el templo, donde observa cómo una viuda pobre deja dos «blancas» en la ofrenda (Lc 21:1–4). Mientras algunos hablaban sobre su belleza, Jesús anuncia que «días vendrán en que no quedará piedra sobre piedra, que no sea destruida» (Lc 21:6). Esta observación general va seguida posteriormente por anuncios más concretos sobre ejércitos rodeando Jerusalén (Lc 21:20) y otras

calamidades escatológicas cuando «Jerusalén sea hollada por los gentiles» (Lc 21:24). La presencia de Jesús en el templo no era un incidente aislado, según el relato de Lucas. El evangelista recoge que «enseñaba [Jesús] de día en el templo» (Lc 21:37 [cf. Lc 22:53]), y sin embargo pasaba la noche en el Monte de los Olivos, para regresar a la mañana siguiente y enseñar (Lc 21:38). Al final del Evangelio de Lucas, tras la *muerte, *resurrección y *ascensión de Jesús, sus seguidores «estaban siempre en el templo, alabando y bendiciendo a Dios» (Lc 24:53).

Así pues, el retrato que hace Lucas del templo es positivo en su mayor parte. Para Lucas, junto con Hechos, el templo es un lugar (legítimo) de adoración, servicio y sacrificio a Dios. Es un lugar en el que se reciben revelaciones divinas (Lc 1:18–23), y es identificado por Jesús como su casa (Lc 2:49; cf. Is 56:7). Jerusalén y su templo son el lugar de la presencia de Dios. No obstante, algunos eruditos interpretan que como símbolo de la elección judía, se trata de un obstáculo. Lucas tiene interés en el evangelio para todos los pueblos: judío, samaritano, *gentil. Por lo tanto se convierte, en Lucas, en un lugar de partida para las misiones a todas las naciones en vez de en un lugar de reunión para todos los pueblos.

3.4. El templo en Juan. Los especialistas a menudo han sugerido que en el Evangelio de Juan Jesús no solo revela la presencia divina sino que también sustituye al templo como lugar de esa presencia. Gran parte de la centralidad del templo se limita a Juan 1–12 (el prólogo y el denominado Libro de las Señales), donde es el marco de la interacción de Jesús con los judíos. Se debate si el Jesús joánico reemplaza y perfecciona el templo de Jerusalén y su actividad cúltica o si el templo sigue siendo la manifestación continua de la presencia divina.

Desde el principio del cuarto Evangelio los lectores reconocen a Jesús habitando entre el pueblo (Jn 1:14) de un modo que recuerda a los viajes de Dios con su pueblo en el tabernáculo de las Escrituras hebreas (Ex 26–27; 1 Re 6:13). La purificación del templo por parte de Jesús se produce mucho más pronto en el relato de Juan (Jn 2:14–22) que en sus homólogos sinópticos, tal vez prefigurando la destrucción del templo. En este caso, la preocupación de Jesús es la restauración de la adoración pura (cf. Zac 14:21; Mal 3:1, 3). Sorprendentemente, mientras Jesús echa a los que han convertido la casa de Dios en un «mercado» (Jn 2:16), los

discípulos se acuerdan del Salmo 69:9: «El celo de tu casa me consume» (Jn 2:17). Cuando un dirigente de los judíos le pide una señal que justifique sus acciones (Jn 2:18), Jesús responde: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré» (Jn 2:19). Cuando sus oponentes le rebaten (Jn 2:20), el narrador revela que estaba hablando del «templo de su cuerpo» (Jn 2:21). Jesús habla de un «templo» que será destruido y levantado dentro del propio templo. Además, es significativo que este acontecimiento tenga lugar durante la Pascua (Jn 2:13, 23) y sea relatado algún tiempo después de la destrucción del templo de Jerusalén. La suma de todos estos factores parece indicar que Jesús suplanta al templo de Jerusalén como centro del culto para el pueblo de Dios.

La siguiente referencia al templo la encontramos en la conversación de Jesús con la mujer samaritana (Jn 4:19–24). Aquí la mujer reconoce a Jesús como *profeta e indica su reconocimiento de que, como tal, vería a Jerusalén como el lugar indicado donde celebrar el culto (Jn 4:19–20). Sorprendentemente, Jesús anuncia que «la hora viene» cuando «ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre» (Jn 4:21). En efecto, la hora viene, y ya ha llegado, «cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4:23). Más tarde, hablando con sus discípulos, Jesús declara que él mismo es «la verdad» (Jn 14:6) y la culminación de la revelación del Padre (Jn 14:9–11). Nuevamente Juan establece una conexión de forma sutil, pero sus lectores difícilmente la habrían pasado por alto, especialmente a través de las lentes de la perspectiva histórica en relación con la destrucción de Jerusalén en 70 A. D.

Posteriormente, Jesús regresa a Jerusalén y a su templo con motivo de las festividades judías de los Tabernáculos (Jn 7:1–8:59) y la Dedicación (Jn 10:22–39) (*véase* Fiestas). La primera de ellas recuerda cómo Moisés sacó agua de la roca en el desierto (Ex 17:1–7; Nm 20:8–13), lo que en sí mismo anticipa el flujo de agua «de debajo del umbral de la casa [el templo]» (Ez 47:1; cf. Ez 47:2–12; Zac 14:8). En el último día de esa fiesta Jesús alza la voz y dice: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba» (Jn 7:37–38). Juan añade que esto fue en reconocimiento de la Escritura: «El que cree en mí, como dice la Escritura, de su interior correrán ríos de agua viva'» (citando Is 58:11). Parece que mientras en la tradición profética el agua fluye del templo, en Juan fluye de Jesús, que es el cumplimiento de todo lo que anticipaba la fiesta de los

Tabernáculos. Más tarde, en la fiesta de la Dedicación (Jn 10:22–39), Jesús se encuentra otra vez en el templo, donde se le pregunta por su identidad como el Cristo (Jn 10:24). Jesús afirma esa declaración y se identifica a sí mismo con Dios (Jn 10:30, 33). El hecho de que la pregunta sobre su identidad se produzca en este lugar podría dar a entender una conexión más con su identidad como el nuevo centro de adoración.

La centralidad del templo para la identidad nacional judía puede verse en Juan 11:48–52, donde los sumos sacerdotes y los fariseos expresan su preocupación sobre la respuesta que los romanos puedan dar a la fe en Jesús. En concreto, temen que los romanos «vendrán y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación» (Jn 11:48), tras lo que el sumo sacerdote Caifás «profetizó que Jesús había de morir por la nación» (Jn 11:51). Sin embargo, aunque Jesús efectivamente muere, resucitará de nuevo, mientras que el templo, que se suponía iba a salvarse con su muerte, es destruido. Carecemos de más referencias explícitas al templo. No obstante, a partir de las sugerencias que Juan ha hecho hasta este momento de la sustitución del templo por Jesús, es posible que las afirmaciones en las que Jesús habla de que a través de él se puede acceder al Padre (Jn 14:6–11; 16:16–27) sugieran que aunque el lenguaje del «templo» ha desaparecido, la función de Jesús como templo permanece. [D. M. Gurtner]

4. El templo en la investigación contemporánea sobre el Jesús histórico.

No cabe ningún tipo de duda de que el templo ocupa un papel central en el argumento y la teología de cada uno de los cuatro Evangelios. Ahora bien, aun admitiendo esto, ello no quiere decir que el interés que comparten los evangelistas en el culto del templo también ocupara el centro del programa del Jesús histórico. Después de todo, los evangelistas tenían sus propios intereses, y es posible que el énfasis cúltico en cada Evangelio tenga más que ver con los intereses pospascuales que con cualquier realidad histórica en el marco del Jesús histórico. Si bien gran parte de los estudios académicos del siglo XX sostendrían que el interés de Jesús en el culto del templo era más bien pequeño, en el mejor de los casos, todo esto comenzó a cambiar cuando, en una oleada de investigaciones conocidas generalmente como la

Tercera Búsqueda, los especialistas empezaron a prestar mucha más atención a la condición de Jesús como judío y, con ella, al templo. Si tomamos los datos disponibles al pie de la letra, la relación de Jesús con el templo fue de una mutua oposición. Pero ¿cuál fue la naturaleza de este conflicto? Los expertos en el Jesús histórico han respondido a esta pregunta de diversas maneras.

Uno de los primeros participantes en los debates más recientes es B. Meyer. En su obra *The Aims of Jesús* [Los objetivos de Jesús] (1979) Meyer sostiene que Jesús era una autoproclamada figura mesiánica que pretendía inaugurar el reino de Dios mediante su enseñanza y sus actos simbólicos. El objetivo de su ministerio era la restauración de Israel, y un gesto importante encaminado a lograr esa meta era la señal del templo (Mc 11:15–17). Jesús era plenamente consciente de las explosivas consecuencias de esta parábola actuada, y a través de ella anunció tanto la necesidad de una reforma como la inminencia del *éscaton* (Meyer, 170). Al mismo tiempo, los dichos relativos a la intención de Jesús de reconstruir el templo, que son históricamente seguros, sellan su autoconciencia mesiánica (Meyer, 180–81). También habla de la naturaleza totalizadora de la agenda de Jesús con respecto al templo. Como dice Meyer: «Evocar, siquiera de manera condicional, la destrucción de "este templo" no era solo hablar de piedras y oro o del bienestar general, sino de historia y esperanza, de identidad nacional, de autocomprensión y orgullo» (Meyer, 183). Así pues, según Meyer, el templo se convierte en una especie de complemento de la autocomprensión y plantilla a partir de la cual Jesús concibió el alcance de su propio programa.

M. Borg siguió una ruta bastante distinta cinco años más tarde en su estudio *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus* [Conflicto, santidad y política en las enseñanzas de Jesús] (1984). Borg sostiene que Jesús se opuso al templo no tanto por los códigos de santidad asociados al culto del templo (una postura clásica de anteriores críticos liberales que investigaban sobre el Jesús histórico) cuanto por la exclusividad con la que se solía relacionar tal santidad (Borg, 164). Además de esto, según Borg, en la medida en que el templo también operaba como una especie de catalizador de la resistencia nacional frente a los poderes extranjeros, la crítica de Jesús al templo iba dirigida no ya al culto en sí, sino a la resistencia violenta de la que el culto había llegado a ser un símbolo

(Borg, 195–99).

Publicado alrededor de la misma fecha que el libro de Borg, la obra de E. P. Sanders *Jesus and Judaism* [Jesús y el judaísmo] (1985) muestra semejanzas con el bosquejo de Meyer. Al igual que Meyer, Sanders tiene interés en presentar a Jesús como un profeta que se vio a sí mismo jugando un papel decisivo en la restauración de *Israel (*véase* Exilio y restauración). Dentro de esta restauración el acontecimiento clave es la señal del templo: «El conflicto sobre el templo parece profundamente enraizado en la tradición, y parece indiscutible que existió tal conflicto» (Sanders 1985, 61). Sanders, que rechaza la interpretación que se suele publicitar que la señal del templo de Jesús fue un gesto reformista, mantiene que la señal del templo de volcar las mesas de los cambistas fue puramente una «demostración simbólica» (Sanders 1985, 69), que significaba la inminente destrucción del templo. A su vez, la anticipación por parte de Jesús de la destrucción del templo se debía a la previsión que tenía de la llegada del nuevo orden escatológico, que incluía el largamente esperado templo celestial como elemento central dentro del escenario escatológico. Para Sanders, como para otros muchos estudiosos, la señal del templo fue un catalizador de su muerte. Un enfoque parecido sobre el templo es el que adoptó S. Bryan casi dos décadas después en su obra *Jesús and Israel's Traditions of Judgement and Restoration* [Jesús y las tradiciones de Israel de juicio y restauración] (2002).

En *Jesus and the Victory of God* [Jesús y la victoria de Dios] (1996) N. T. Wright describe a Jesús como un personaje profundamente judío que se apropia de las categorías judías tradicionales y les da una nueva forma, en algunos puntos bastante sustancial, siguiendo su propia visión única de Israel. Esta era una visión que incluía, como en el caso de Juan el Bautista, una sustitución de las estructuras cúlticas existentes (Wright, 160–61). Haciendo gala de una escandalosa incapacidad para vincular el *arrepentimiento con el hecho de acudir al templo, Jesús actúa «como si simplemente pasara por alto todo el sistema del templo» (Wright, 130 [cf. 257]). Si bien Juan y Jesús ocuparon diferentes momentos dentro del curso de los acontecimientos redentores, para ambas figuras, así como para sus observadores contemporáneos, la dispensación del perdón fuera del sistema del templo significaba una reconstitución del culto, que a su vez implicaba el fin del exilio y la venida del mesías (Wright, 128,

335). Por un lado, Wright coincide con el foco escatológico de Sanders y, por el otro, también está de acuerdo con Borg en que Jesús se opone al templo precisamente por ser un símbolo de nacionalismo maligno.

Recientemente, en *Jesus the Temple* [Jesús el templo] (2010), N. Perrin parte de la propuesta general de Wright y analiza las formas en las que el movimiento de Jesús, siguiendo la línea de otros movimientos antitemplo de la época, operaba como un sustituto del templo. Como tal, criticaba el liderazgo del templo del momento y personificaba la irrupción del largamente esperado templo escatológico de Israel a través de la vida y ministerio de Jesús. La autoidentificación del movimiento de Jesús como un movimiento del templo ayuda a explicar los orígenes de la teología del templo, implícita y explícita, que puede apreciarse dentro del corpus del NT y de otros escritos de la iglesia primitiva. La obra de Perrin fue precedida por el estudio en dos volúmenes de C. Fletcher-Louis titulado «Jesus and the High Priestly Mesías» [Jesús y el Mesías sumo sacerdote] (2006; 2007), en el que sostenía que los objetivos de Jesús giraban básicamente en torno al templo y el sacerdocio.

Hay otra serie de expertos (e.g., J. Milgrom, J. Neusner, J. Klawans, B. Chilton) que se han interesado concretamente en los vínculos entre el templo y el programa de pureza de Jesús (*véase* Puro e impuro). De estos, B. Chilton tal vez sea el más prolífico, cuando no el más influyente. En su opinión (Chilton 1992; 1996), la crítica de Jesús era básicamente una crítica de las prácticas de pureza del templo. Esta crítica aparece en forma nada velada en la parábola de los labradores malvados, y finalmente resulta en el intento de Jesús, en la *Última Cena, de establecer una nueva comida sacrificial que en efecto constituiría un nuevo templo para sus seguidores.

Los cambios entre los estudiosos indican que el templo ocupa un papel mucho más destacado en el pensamiento del Jesús histórico del que hasta ahora se había reconocido. Este cambio probablemente sea un reflejo de una lectura más atenta de los Evangelios y de una mayor sensibilidad hacia la multiforme importancia del culto del judaísmo. Si el templo era, desde la época de la primera monarquía, la verdadera espina dorsal de la vida judía, no hay indicios de que tal relevancia menguara en ningún sentido al llegar al siglo I A. D. Antes al contrario, con las expectativas cada vez mayores de que Yahvé finalmente fuera a traer un templo «no hecho con manos humanas», podría decirse que el mundo de

Jesús y de los evangelistas era un mundo en el que el foco de atención sobre el culto se encontraba en su máximo apogeo. [N. Perrin]

Véase también APOCALIPTICISMO Y ENSEÑANZA APOCALÍPTICA; PURO E IMPURO; ESCATOLOGÍA; EXILIO Y RESTAURACIÓN; JERUSALÉN; JUICIO; SACERDOTES Y SACERDOCIO; SINAGOGA; SEÑAL DEL Ttemplo; ENTRADA TRIUNFAL; ADORACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **J. Ådna,** *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (WUNT 2/119; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); **T. D. Alexander y S. Gathercole,** eds., *Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology* (Carlisle: Paternoster, 2004); **R. Bauckham,** «Jesus' Demonstration in the Temple», en *Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity,* ed. B. Lindars (Cambridge: James Clarke, 1988) 72–89; **M. J. Borg,** *Conflict, Holiness, and Politics in the Teachings of Jesus* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1984); **S. M. Bryan,** *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration* (SNTSMS 117; Cambridge: Cambridge University Press, 2002); **T. A. Busink,** *Der Tempel von Jerusalem, von Salamo bis Herodes: Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus* (2 vols.; SFSMD 3; Leiden: E. J. Brill, 1979–1980); **J. B. Chance,** *Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-Acts* (Macon, GA: Mercer University Press, 1988); **B. Chilton,** *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992); ídem, *Pure Kingdom: Jesus' Vision of God* (SHJ; Grand Rapids: Eerdmans, 1996); **M. L. Coloe,** *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001); **B. Ego, A. Lange y P. Pilhofer,** eds., *Gemeinde ohne Tempel: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testment, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118; Tubinga: Mohr Siebeck, 1999); **C. A. Evans,** «Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Related Texts», *JSP* 10 (1992) 89–147; **C. H. T. Fletcher-Louis,** «Jesus and the High Priestly Messiah, Part 1», *JSHJ* 4 (2006) 155–75; ídem, «Jesus and the High Priestly Messiah, Part 2», *JSHJ* 5 (2007) 57–79; J. Klawans, Impurity and Sin in Ancient Judaism (Oxford: Oxford University Press, 2000); **K. Fuglseth,** *Johannine Sectarianism in Perspective: A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in*

the Gospel of John, Philo, and Qumran (NovTSup 119; Leiden: E. J. Brill, 2005); **B. Gärtner,** *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament: A Comparative Study in the Temple Symbolism of Qumran Texts and the New Testament* (SNTSMS 1; Cambridge: University Press, 1965); **L. Gaston,** *No Stone on Another: Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels* (NovTSup 23; Leiden: E. J. Brill, 1970); **T. C. Gray,** *The Temple in the Gospel of Mark: A Study in Its Narrative Role* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008); **J. B. Green,** «The Demise of the Temple as "Culture Center" in Luke-Acts: An Exploration of the Rending of the Temple Veil (Luke 23:44–49)», *RB* 101 (1994) 495–515; **D. M. Gurtner,** «Matthew's Temple and the "Parting of the Ways"», en *Built upon the Rock: Studies in the Gospel of Matthew,* ed. D. M. Gurtner y J. Nolland (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 128–53; **M. Haran,** *Temples and Temple Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Oxford: Clarendon, 1977); **C. T. R. Hayward,** *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook* (Londres: Routledge, 1996); **J. P. Heil,** «The Narrative Strategy and Pragmatics of the Temple Theme in Mark», *CBQ* 59 (1997) 76–100; **D. Juel,** *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark* (SBLDS 31; Missoula, MT: Scholars Press, 1977); **A. R. Kerr,** *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John* (JSNTSup 220; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002); **G. Klinzing,** *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament* (SUNT 7; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971); **L. I. Levine,** «Josephus' Description of the Jerusalem Temple: *War, Antiquities,* and Other Sources», en *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith,* ed. F. Parente y J. Sievers (StPB 41; Leiden: E. J. Brill, 1994) 233–46; **J. Lieu,** «Temple and Synagogue in John», *NTS* 45 (1999) 51–69; **J. Maier,** «The Architectural History of the Temple in Jerusalem in the Light of the Temple Scroll», en *Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll, Manchester, December 1987,* ed. G. Brooke (JSPSup 7; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989) 23–62; **B. F. Meyer,** *The Aims of Jesus* (Londres: SCM, 1979); **J. Milgrom,** *Leviticus* (3 vols; AYB 3, 3A, 3B; New Haven, CT: Yale University Press, 1991–2001); **E. Netzer, con R. Laureys-Chachy,** *The Architecture of Herod, the Great Builder* (TSAJ 117; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006); **J. Neusner,** «The Idea of Purity in Ancient Judaism»,

JAAR 43 (1975) 15–26; **N. Perrin,** *Jesus the Temple* (Londres: SPCK; Grand Rapids: Baker Academic, 2010); **K. Ritmeyer y L. Ritmeyer,** «Reconstructing Herod's Temple Mount in Jerusalem», *BAR* 15 (1989) 23–43; **W. Salier,** «The Temple in the Gospel According to John», en *Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology,* ed. T. D. Alexander y S. Gathercole (Carlisle: Paternoster, 2004) 121–34; **E. P. Sanders,** *Jesus and Judaism* (Filadelfia: Fortress, 1985) - existe edición castellana: Jesús y el judaísmo (Madrid: Trotta, 2004); ídem, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (Londres: SCM, 1992); **N. H. Taylor,** «Luke-Acts and the Temple», en *The Unity of Luke-Acts,* ed. J. Verheyden (BETL 142; Lovaina: Leuven University Press, 1999) 709–21; **W. R. Telford,** *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark's Gospel and Its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition* (JSNTSup 1; Sheffield: JSOT Press, 1980); **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (COQG 2; Mineápolis: Fortress, 1996); **G. A. Yee,** *Jewish Feasts and the Gospel of John* (ZS; Wilmington, DE: Michael Glazier, 1989).

D. M. Gurtner y N. Perrin

TENTACIÓN DE JESÚS

Un tema llamativo de los relatos evangélicos es que Jesús experimenta tentaciones, lo que nos lleva a reconocer el conflicto cósmico que soportó al traer el *reino de Dios para que invadiera al reino de este mundo. La manera en que luchó contra las tentaciones fue singular, como corresponde a su persona y función, pero también se convirtió en un ejemplo para sus seguidores.

1. Terminología y conceptos de la tentación
2. Tentaciones de Jesús
3. Tentación de Jesús en el desierto
4. Los énfasis de los evangelistas
5. Conclusión

1. Terminología y conceptos de la tentación.

Las palabras griega y hebrea que subyacen al concepto de tentación son bastante limitadas, aunque reflejan un amplio abanico de significados. El sustantivo griego *peirasmos* y el verbo *peirazō* se pueden utilizar en el NT tanto en un sentido negativo como positivo. En un sentido negativo los términos se traducen como «tentación» y «tentar» (e.g., Mc 14:38; Lc

4:13; cf. Mt 4:1, 3), indicando un reclamo hostil que pretende llevar a una persona a actuar mal de forma deliberada contra Dios o su prójimo. En un sentido positivo, los términos se traducen como «prueba» (Gal 4:14; cf. Jn 6:6), y se refiere al esfuerzo por probar o aprobar la fidelidad, honradez o carácter de una persona (e.g., Heb 11:17). El objetivo de la prueba positiva consiste, en última instancia, en comprobar e intensificar la fe, el compromiso y la devoción de un creyente en relación con Dios (véase BDAG 646). El adjetivo griego *dokimos* y el verbo *dokimazō* se pueden utilizar de forma intercambiable con *peirasmos* y *peirazō,* pero generalmente denotan un sentido positivo de prueba que arrojará resultados positivos (e.g., Sant 1:12), como el de un creyente que es «aprobado» por Dios (2 Tim 2:15) y el de un creyente transformado que «prueba» cuál es la voluntad de Dios (Rom 12:2; cf. 1 Cor 11:28) (BDAG 255–56).

En la LXX, *peirasmos* se emplea para traducir el sustantivo hebreo equivalente *massâ* (e.g., Ex 17:7; Dt 6:16), y *peirazō* generalmente traduce el verbo *nāsâ* (e.g., Gn 22:1; Ex 16:4). El verbo hebreo *bāḥan* se corresponde con el verbo griego *dokimazō.* Se usa en un sentido secular para indicar la prueba por la que pasa el oro para determinar su pureza (Zac 13:9), lo que lleva al sentido espiritual de probar a las personas para determinar la pureza de su vida, corazón y mente (e.g., Job 7:18; Sal 7:9; 26:2; 139:23) (Seesemann).

En un sentido negativo, estos términos se utilizan de una manera característica para aludir a seres humanos que se proponen poner a prueba a Dios (Dt 6:16). Tal prueba cuestiona los planes o propósitos de Dios (e.g., Sal 78:41 [*nāsâ*] = LXX 77:41 [*peirazō*]) o trata de manipular a Dios (e.g., Sal 95:9 [*bāḥan*] = LXX 94:9 [*dokimazō*]). Se trata de una expresión de incredulidad, duda, desobediencia y rebelión.

En sentido positivo, Dios le dio maná al pueblo de Israel y ellos debían recogerlo cada día, de manera que así los probaba (*nāsâ*) para ver si andarían o no en su ley (Ex 16:4). Dios probó (*nāsâ*) la fidelidad de Abraham al decirle que sacrificara a su hijo Isaac, pero proveyó un carnero cuando Abraham demostró ser obediente (Gn 22:1–14). Aunque estos términos son poco habituales en el libro de Job (e.g., en un sentido neutro: *nāsâ* [Job 4:2]; *peiratērion* [Job 7:1; 10:17, LXX]), está claro que Dios le dio permiso a Satanás para que pusiera a prueba a Job con aflicciones de lo más grave (Job 1:12; 2:6). Tanto Abraham como Job

demuestran su fidelidad a Dios y son recompensados (Gn 22:15–18; Job 42:11–17).

Los escritos judíos posteriores comprendieron la realidad de las tentaciones para cometer el mal y también que las pruebas divinas tenían un propósito pedagógico positivo. La inclinación hacia el mal que reside en los seres humanos los lleva a probar a Dios (*peirazō* [Jdt 8:12]). Sabiduría reconoce que la disciplina del pueblo de Dios los conduce a un bien mayor, ya que Dios los puso a prueba (*peirazō*) y los halló dignos de él (Sab 3:5). Dios prueba a su pueblo para disciplinarlo, amonestarlo y beneficiarlo (Jdt 8:25; cf. Eclo 4:17; 33:1). Ben Sira insiste en la bondad de Dios en medio de la prueba (Eclo 15:11–12; cf. Eclo 15:20). Asimismo, los rabinos entendían que Dios prueba y disciplina a aquellos a quienes ama (b. *Ber.* 5a), pero también reconocían claramente que en los seres humanos existía una inclinación hacia el mal que se manifiesta en la tentación a pecar y cometer iniquidades (b. *Ber.* 60b).

Los autores del NT dejan claro que Dios no tienta a los seres humanos para que hagan el mal (e.g., Sant 1:12–15), sino que se vale de las circunstancias para probar el carácter o la decisión de una persona con el propósito de promover buenos fines (e.g., Heb 11:17). Además, Pablo hace hincapié en que Dios pone a nuestra disposición los recursos necesarios para resistir la tentación (e.g., 1 Cor 10:13) (véase Himes). La conocida petición del Padrenuestro —«No nos metas en tentación [*peirasmos*], mas líbranos del mal [o, “del maligno”]» (Mt 6:13)— indica que los *discípulos debían orar o bien para que Dios evitara que su fe fuera probada (e.g., Ex 16:4; Dt 8:16; 1 Pe 1:7) o para que la prueba no se convirtiera en una ocasión para la tentación (véase Fitzmyer, 271–72).

2. Tentaciones de Jesús.

Según los Evangelios, la vida de Jesús se caracterizó por las continuas tentaciones. En la *Última Cena, Jesús describe todo su ministerio como un compendio de tentaciones en su labor de establecer el reino de Dios que le había sido encomendada por el Padre (Lc 22:28–29).

La fuente manifiesta de las tentaciones de Jesús procedía en gran medida de los líderes religiosos de Israel. Los *fariseos y los *saduceos «probaron» a Jesús pidiéndole que les mostrara una señal del cielo (Mt 16:1; Mc 8:11). Algunos había acusado a Jesús de realizar exorcismos

mediante el poder de Satanás (Mt 9:34; 12:24), de manera que querían que Jesús hiciera alguna manifestación espectacular de poder que demostrara que su poder procedía de Dios y no de Satanás (Mt 12:38–42) (*véase* Demonio, Diablo, Satanás). Si bien la petición parece bastante inocente, el hecho de que probaran a Jesús era considerado por este como una constatación de que los *escribas y los fariseos hablaban en nombre de una generación incrédula que pedía una señal (Mt 12:39–42) (Nolland, 510). El motivo detrás de una prueba puede ser pérfido o inocente, dependiendo de quién ponga a prueba.

Detrás de todas las tentaciones durante el ministerio de Jesús se encuentra Satanás, a quien se considera el iniciador principal, hasta el punto de que se habla de él como «el tentador» (*ho peirazōn* [Mt 4:3]). Su objetivo supremo es Jesús y la misión de Jesús de establecer el reino de Dios y ofrecer salvación a través de la cruz. Ataca a Jesús directamente, como ocurre con las tentaciones en el desierto (*véase* Montaña y desierto), pero también de forma indirecta, incluso valiéndose de los compañeros más cercanos de Jesús. Tras la primera predicción que hace Jesús sobre su muerte, Pedro intenta disuadirlo. Pero Jesús vio a Pedro como una herramienta de la tentación de Satanás al decirle: «¡Apártate de mí, Satanás!» (Mc 8:33). Cuando Jesús predijo que Pedro le negaría, reveló que Satanás era el instigador que había pedido zarandear a Pedro como el trigo (Lc 22:31–32). Jesús llama a Judas Iscariote «el diablo» por entregarle (Jn 6:70–71), ya que Satanás había puesto en su corazón hacerlo (Jn 13:2) y había entrado en él para dirigir la traición (Lc 22:3; Jn 13:27). Cuando Jesús necesitó que su compañeros más cercanos —Pedro, Santiago y Juan— le apoyaran en *Getsemaní, declara que están siendo tentados a sucumbir a su debilidad humana y a no velar con él (Mt 26:41; Mc 14:38; Lc 22:46). En Getsemaní Jesús experimentó la tentación en su propia lucha humana por obedecer la voluntad del Padre de enfrentarse a la *muerte en la crucifixión. Jesús se refiere al «poder de las tinieblas» en su arresto (Lc 22:53), que es su modo de identificar la permanente actividad de Satanás en su traición, arresto y crucifixión (McKinley, 27–31).

3. Tentación de Jesús en el desierto.

Una de las principales tentaciones de la vida terrenal de Jesús se produjo cuando Satanás lo tentó tras su *bautismo en el Río Jordán por *Juan el

Bautista. Marcos informa de manera sucinta (Mc 1:12–13), mientras que Mateo y Lucas relatan una tentación más extensa en la que se produjeron tres confrontaciones: en el desierto, en el *templo y en la montaña (Mt 4:1–11; Lc 4:1–13). Este relato de la tentación no aparece en el Evangelio de Juan.

3.1. Origen del relato de la tentación. El lugar destacado que ocupan las tentaciones de Jesús al inicio de las historias de los sinópticos señala la importancia que tienen en las mismas. Aunque algunos sugieren que las versiones mateana y lucana aparecen tan estilizadas y pulidas que deben haber tenido su origen en la iglesia primitiva (e.g., Taylor), existen otros factores que apuntan a que las tentaciones se produjeron en la vida de Jesús y expresan una experiencia histórica.

En primer lugar, la victoria inicial de Jesús sobre Satanás en estas tentaciones marca el comienzo de la derrota de Satanás. Más adelante Jesús alude al hecho de haber atado a Beelzebú y haber saqueado sus bienes (Mc 3:27) y también habla de ver caer a Satanás del cielo (Lc 10:18). La victoria inicial de Jesús sobre Satanás en las tentaciones del desierto son un origen histórico adecuado para esos dichos posteriores y se habría convertido en una parte significativa de la tradición que se estaba desarrollando en torno al ministerio de Jesús (Davies y Allison, 1:357).

Segundo, la batalla inicial con Satanás en el desierto encaja con la percepción que Jesús tiene de sí mismo. Él entendió que su misión de establecer el reino de Dios y encontrarse con la cruz iba a incluir tentaciones de parte de Satanás que tendrían como propósito disuadirlo (Lc 22:28–30). La narración de las tentaciones del desierto cuadra con esta auto percepción (Wright, 457–59).

En tercer lugar, la tentación en el desierto es una experiencia privada de Jesús. Sin embargo, la lucha de Jesús contra las tentaciones de Satanás al establecer el reino de Dios forma parte de una historia *apocalíptica más general que él habría contado más tarde a sus discípulos a la luz de sus propias pruebas y tentaciones (Mathewson). Los discípulos transmitieron la historia de la tentación de Jesús como algo singular de su papel mesiánico como *Hijo de Dios (cf. Mt 3:17; 4:3, 6; Mc 1:1, 11), pero encontraron ayuda en la historia de Jesús para comprender sus propias tentaciones (véase Heb 2:17–18; 4:15).

El desarrollo de la tradición sobre Jesús al incluir relatos de

tentaciones tan diversos como los que encontramos en Marcos y Mateo // Lucas indica como mínimo que ya existía un núcleo histórico que circulaba dentro de la iglesia y en el que se basaron los evangelistas. Es probable que Marcos se base en una tradición premarcana y que Mateo y Lucas lo hicieran en una tradición independiente, tal vez la llamada fuente *Q. Resulta difícil explicar la forma tan drástica en que Marcos abrevia la fuente de Mateo-Lucas, aparte de que las fuentes marcana y mateano-lucana son bastante diferentes en cuanto a contenido; por ejemplo, Mateo y Lucas no mencionan a los animales, mientras que Marcos no dice nada del ayuno (véase Marcus, 168–71; Davies y Allison, 1:350–51).

Así pues, mientras que los evangelistas ofrecen perspectivas singulares sobre las tentaciones y con ello consiguen alcanzar sus propósitos teológicos y literarios, es probable que el material de sus narraciones se originara en las primeras etapas de la misión del Jesús histórico, cuando dio inicio al reino de Dios y amenazó con derrocar el reino de Satanás.

3.2. Orden de las tentaciones. Mateo y Lucas difieren en el orden de la segunda y tercera tentaciones. La mayoría de expertos concluye que Mateo conserva el orden original con vistas a narrar la secuencia cronológica, mientras que Lucas invierte el orden de la segunda y tercera tentaciones para dejar claro que Jerusalén es el lugar donde se produce la prueba culminante del templo, en línea con el tema del templo de Lucas-Hechos (Taylor). Mateo usa los adverbios correlativos «entonces» (*tote* [Mt 4:5]) para conectar la primera y segunda tentaciones, y «otra vez» (*palin* [Mt 4:8]) para conectar la segunda con la tercera, que emplea en otros lugares para denotar una progresión cronológica (e.g., *tote* [Mt 3:13; 4:1]; *palin* [Mt 22:42–44]). Lucas utiliza conectores sencillos, «y» (*kai* [Lc 4:5], *de* [Lc 4:9]), que no dan a entender una progresión cronológica. A continuación seguimos el orden de Mateo.

3.3. Marco de las tentaciones. Los sinópticos concuerdan en que el lugar de la tentación fue el desierto (*erēmos* [Mt 4:1; Mc 1:12; Lc 4:2]), probablemente en referencia a las tierras altas desérticas de Judea situadas al oeste del Río Jordán y del Mar Muerto. Muy probablemente este es el mismo desierto donde apareció Juan el Bautista (cf. Mc 1:4). Pero a diferencia de Juan, Jesús no comenzará predicando. Ayunará durante cuarenta días y otras tantas noches (Mt 4:2; Lc 4:2). El período

de cuarenta días de privaciones a menudo indicaba la preparación para una participación especialmente importante en las actividades de Dios (e.g., Moisés [Ex 24:18; Dt 9:25], Elías [1 Re 19:8], Ezequiel [Ez 4:6]). Frecuentemente se recurría al ayuno como medio para centrar la atención en la *oración, disciplinándose uno mismo para unir cuerpo y alma en un esfuerzo concertado. Jesús se estaba preparando para su ministerio público.

La tradición de la iglesia primitiva situó el ayuno de cuarenta días de Jesús en la cima de Jebel Quarantal. Mirando en dirección oeste hacia el desierto de Judea desde el Río Jordán, en la zona de Jericó, es una de las montañas más próximas. También se encuentra cerca de Ein Qelt, la fuente de agua dulce que recorre el Wadi Qelt. El ayuno no impedía beber agua. El emperador Justiniano levantó una iglesia en la cima en el siglo VI A. D. para conmemorar la vigilia de Jesús. Es posible que ese sea el lugar, pero no podemos estar seguros de ello.

Para entender las tentaciones de Jesús hay varias cuestiones importantes. La primera es que los cuatro Evangelios hacen hincapié en que el Espíritu vino sobre Jesús en su bautismo, y los sinópticos enfatizan que tras el bautismo el Espíritu condujo a Jesús al desierto para enfrentarse al enemigo. Esto muestra el papel que desempeñará el Espíritu a lo largo del ministerio de Jesús. Segundo, los sinópticos presentan al antagonista de los relatos de la tentación de diferentes maneras: «el tentador» (*ho peirazōn* [Mt 4:3]), «el Satanás» (*ho satan* [Mc 1:13]), «el diablo» (*ho diabolos* [Lc 4:2; Mt 4:2]).

En tercer lugar, los paralelismos entre las tentaciones de Adán y Jesús han sido percibidos por muchos desde la época de los padres de la iglesia (e.g., Teodoro de Mopsuestia, *Fragment 17;* Juan Crisóstomo, *Hom. Matt.* 13.1–4). Lo que Adán, el primer «hijo» de Dios en la creación, no pudo lograr, sí lo cumplió Jesús como el Hijo de Dios encarnado. El primer Adán fracasó en aquellas condiciones idílicas; el postrer Adán tiene éxito en el desierto. La muerte fue el resultado del pecado de Adán, pero el sufrimiento y la tentación de Jesús le permitirán hacer expiación por el pecado de su pueblo y traer vida.

Cuarto, algunos pasajes de los primeros años de vida de Jesús cumplen la historia de *Israel (e.g., Mt 2:15, 17), y su victorioso encuentro en las tentaciones sobrepasa la experiencia de Israel/Moisés en los cuarenta años de travesía por el desierto. Si bien a Israel se le

había dotado del Espíritu (véase Nm 11:17, 25, 29; 24:2), Jesús será completamente obediente a la dirección del Espíritu allí donde la nación no lo fue. Las tentaciones recrean la historia de Israel, pero de un modo victorioso. Ni la nación de Israel ni el líder de la nación, *Moisés, pasaron con éxito las pruebas en el desierto, pero ahora Jesús lo logra allí donde ellos fracasaron.

Quinto, la victoria de Jesús en ese encuentro confirma su identidad y misión como el único Hijo de Dios (cf. Mt 3:17; Lc 3:22) (véase Garlington). Las alusiones a la caída de Adán y los fracasos de Israel en el desierto demandan un nuevo comienzo por parte de Dios, y se recurre a Jesús como único Hijo de Dios para que sea él quien rectifique los fracasos anteriores. Pero es que, además, el Hijo obediente se convierte en el prototipo de la victoria sobre la tentación para todos aquellos que le siguen (cf. Heb 4:14–16). Satanás trata de desbaratar el plan de Dios para la redención de la humanidad descalificando a Jesús como Salvador sin pecado e Hijo obediente, pero no se saldrá con la suya.

3.4. La primera tentación (Mt 4:3-4; Lc 4:34). En la primera tentación observamos un patrón que se repite al menos parcialmente en las tres. La naturaleza de las tentaciones se expresa mediante las primeras palabras del tentador: «Si eres el Hijo de Dios». En la sintaxis griega, esta frase clave, que se repite en la segunda tentación (Mt 4:6; cf. Lc 4:9), es la prótasis de una frase condicional de primera clase que refleja la intención general del tentador de manipular a Jesús: «Si [o, "puesto que"] eres el Hijo de Dios, manda que estas piedras se conviertan en pan». Satanás no duda acerca de la identidad de Jesús como Hijo de Dios, ni intenta que Jesús albergue dudas sobre ella, sino que pretende que Jesús haga un mal uso de sus prerrogativas como Hijo de Dios. Hacer ese milagro entraba dentro de los poderes de Jesús, ya que más adelante multiplicó sobrenaturalmente los panes y los peces para alimentar a cinco mil personas y posteriormente a otras cuatro mil. Pero no era la voluntad del Padre para él que que en ese momento consiguiera algo de comer sobrenaturalmente. Si Jesús hubiera convertido las piedras en pan se habría salido de la voluntad del Padre para la experiencia de la encarnación del Hijo.

Jesús no enfrenta sus poderes como Hijo de Dios con el poder de Satanás. En vez de eso, utiliza la verdad de las Escrituras para que oriente su percepción de la realidad. Al citar un pasaje de Deuteronomio,

tal como hace en las siguientes dos tentaciones, se establece un vínculo entre las tentaciones de Jesús y la experiencia de Israel en el desierto (*véase* Antiguo Testamento en los Evangelios, el). En Deuteronomio 8:2 Moisés le recordó al pueblo de Israel que Dios lo había guiado durante esos cuarenta años por el desierto para humillarlo y probarlo. Una de las pruebas fue el hambre y la provisión milagrosa de Dios mediante el maná. Moisés afirma que el propósito de la prueba era enseñarles «que no solo de pan vivirá el hombre, mas de todo lo que sale de la boca de Jehová vivirá el hombre» (Dt 8:3). Esta es la lección que cita Jesús en su respuesta a la tentación de Satanás (Mt 4:4; Lc 4:4). Jesús no necesita convertir las piedras en pan para confirmar su identidad o para suplir sus necesidades.

3.5. La segunda tentación (Mt 4:57; Lc 4:9–12). Según Mateo, lo siguiente que hace el diablo es llevar a Jesús a Jerusalén, la ciudad santa, y colocarle en el punto más elevado del templo. La identificación del «pináculo» (*to pterygion)* es objeto de debate, pero puede que se refiera a la esquina sudoriental del templo, donde se asoma unos 137 metros sobre el Valle de Cedrón (cf. Josefo, *Ant.* 15:411–413). Satanás se acerca nuevamente a Jesús con las palabras «Si eres el Hijo de Dios», pero en esta ocasión cita el Salmo 91, donde el salmista afirma el cuidado protector de Dios hacia sus fieles en Israel (Sal 91:11–12). El diablo insta a Jesús a arrojarse al vacío desde ese lugar elevado para que Dios envíe ángeles a su rescate (Mt 4:6; Lc 4:10). Jesús tenía la capacidad de hacer lo que el diablo le tienta a hacer. Justo antes de su arresto y crucifixión Jesús afirma que si quisiera hacerlo podría pedirle al Padre que le rescatara enviando más de doce legiones de *ángeles (Mt 26:53).

La cita del diablo es un uso indebido de la Escritura para tratar de manipular a Jesús (Kähler). El contexto veterotestamentario no implica que Dios vaya a cuidar y proteger ante cualquier situación de peligro. Jesús ve lo que se esconde detrás de la manera en que el diablo tergiversa las Escrituras y le responde una vez más citando el libro de Deuteronomio: «Escrito está también: No tentarás al Señor tu Dios» (Mt 4:7; Lc 4:10–11).

Es posible que al llevar a Jesús hasta el templo, el diablo también lo tiente para ver si pone a prueba la voluntad del Padre para su recibimiento mesiánico y consigue ganar adeptos de entre la nación de

Israel a través de una demostración espectacular en el lugar central de la religión de Israel, el templo. Pero Jesús no va a ganar adeptos de este modo. Sus seguidores vendrán como consecuencia de la proclamación del *evangelio del reino de Dios, y él sufrirá las consecuencias que ello pueda comportar.

3.6. La tercera tentación (Mt 4:8-10; Lc 4:58). Seguidamente el diablo toma a Jesús a un monte muy alto y le muestra todos los reinos del mundo y su esplendor (Mt 4:8). Lucas no menciona una montaña, sino tan solo que el diablo «lo llevó» (*anagagōn auton* [Lc 4:5]). Así se podría dar a entender que esta tentación vino a través de algún tipo de visión, ya ningún monte permitiría ver todos los reinos de la esfera terrestre.

El diablo le hizo entonces una oferta: «Todo esto te daré, si postrado me adorares» (Mt 4:9; Lc 4:7). El propósito último de Jesús es reunir a las naciones en el reino de Dios (cf. Mt 25:31–34), pero primero debe ser ejecutado (Mt 16:21–23; cf. Mt 26:39–46). De modo que el diablo ofrece un atajo para evitar el sufrimiento. Pero tomar ese atajo exige una condición muy grande: debe renunciar a la voluntad de su Padre en el cielo y adorar al diablo en la tierra.

La adoración solamente debe ofrecerse a Dios (véase Dt 6:13–14; 10:20), pero Satanás quiere que Jesús valore a la criatura más que al Creador, que valore los reinos del mundo más que el reino de Dios. La invitación de Satanás a Jesús para que le adore es una indicación de su objetivo general, así como la esencia del pecado en sí: Satanás desea suplantar a Dios. Jesús contrarresta la tentación del diablo con una última cita de Deuteronomio: «Al Señor tu Dios adorarás, y a él solo servirás» (Mt 4:10 // Lc 4:8 [cf. Dt 6:13]).

3.7. Resultado de las tentaciones. Mateo afirma que después de las tentaciones el diablo dejó a Jesús (Mt 4:11), pero Lucas indica que Satanás volvería (Lc 4:13) a intentar apartar a Jesús del cumplimiento de su misión mesiánica a lo largo de todo su ministerio. Al rechazar el papel de hacedor de milagros, comandante de ángeles y gobernador de reinos, Jesús demuestra que no ha adoptado muchas de las expectativas mesiánicas que tenía Israel sobre la liberación divina de la opresión económica, espiritual y militar (Wright, 458). Jesús vence allí donde sus precursores Adán e Israel fracasaron, y esto marca el comienzo de su misión mesiánica consistente en traer la *salvación escatológica que

renovará el orden creado caído (McKinley, 22–23).

4. Los énfasis de los evangelistas.

Los sinópticos coinciden en que el lugar en que Jesús fue tentado fue el desierto, en que el Espíritu desempeñó un papel activo en la prueba por la que pasó Jesús y en que la duración de la estancia de Jesús en el desierto fue de cuarenta días. A partir de ahí cada uno tiene un énfasis distinto.

4.1. Mateo. Mateo utiliza un infinitivo de propósito, *peirasthēnai* («para ser tentado» [Mt 4:1]), para indicar por qué el Espíritu llevó a Jesús al desierto: la tentación formaba parte de un plan divino. Mateo es el único que resalta que las tentaciones llegaron después de un ayuno de cuarenta días y cuarenta noches, lo que cuadra con el mismo período de tiempo que pasó Moisés en el Monte Sinaí, sin comer ni beber (Ex 34:28). Esto ha sido interpretado por algunos como una indicación de que Jesús es el nuevo Moisés, pero una perspectiva más general nos permite ver que Jesús actualiza la promesa de redención a la nación de Israel a través de Moisés que se inició con la Pascua y el éxodo (e.g., Mt 2:13, 16–18, 19–21).

La oración condicional «Si eres el Hijo de Dios» (Mt 4:3, 6) hace que el lector se remonte a la voz del cielo durante el bautismo: «Este es mi Hijo amado» (Mt 3:17). El orden de Mateo reproduce las citas de Jesús de Deuteronomio 8:3; 6:16, 13, apuntando a la secuencia de eventos que vivió el pueblo de Israel en el desierto: provisión de maná (Ex 16), tentación en Masah (Ex 17) y adoración del becerro de oro (Ex 32). Mateo contrasta la respuesta obediente de Jesús como Hijo de Dios con la desobediencia de Israel como hijo de Dios (Mt 2:15; cf. Os 11:1–2).

Solo Mateo incorpora un mandato al final de las tentaciones, cuando Jesús declara: «Vete, Satanás!» (Mt 4:10). El que se llamaba «el diablo» (Mt 4:1, 5, 8) recibe ahora el nombre de «Satanás»: el «Adversario». En esta respuesta Jesús ejerce su legítima autoridad sobre Satanás, dando su primera orden (cf. Mt 16:23). Por poderoso que pueda ser Satanás, y por frágil que se encuentre Jesús debido al extenso período ayuno y a la intensidad de las tentaciones, Jesús lo vence con una palabra, y como dice Mateo de forma sencilla: «El diablo entonces le dejó» (Mt 4:11). Este es solo el primero de los muchos ataques de Satanás que Jesús experimentará a lo largo de su ministerio. Pero aquí la victoria de Jesús

establece el precedente de su guerra espiritual y la de todos: resistir el asedio del diablo descansando firmemente en la verdad de Dios hará que Satanás huya (cf. Sant 4:7; 1 Pe 5:8–9).

Mateo, al igual que Marcos, añade un comentario reconfortante: «y he aquí vinieron ángeles y le servían» (Mt 4:11). Los ángeles se ocupaban de las necesidades físicas de Jesús tras el largo período de ayuno, pero más importante todavía, esto prueba la importancia cósmica de la escena. El Hijo ha comenzado la invasión de los dominios de Satanás. Esta ha sido una victoria inicial crucial en la batalla cósmica. El cielo sabe de su importancia y los ángeles sirven al Hijo que promueve el reino (cf. Mt 4:12–17).

4.2. Marcos. El relato de Marcos de la tentación de Jesús en el desierto manifiesta una gran simplicidad gráfica. Con cuatro breves descripciones, cada una de ellas unidas por la sencilla conjunción «y» (*kai*), Marcos resalta la operación del Espíritu, los cuarenta días soportando la hostilidad de Satanás y la presencia de los animales salvajes, y el servicio de los ángeles. No se menciona el ayuno ni se identifica concretamente ninguna tentación.

Si bien Marcos no ofrece detalles de las tentaciones, sí destaca cómo Jesús posteriormente se enfrentó a pruebas o tentaciones de la oposición religiosa en tres puntos críticos de su ministerio (Mc 8:11; 10:2; 12:13). Marcos hace hincapié en que los enemigos de Jesús, como Satanás, son la personificación de la doblez y de la hipocresía en su búsqueda de la manera de negar la misión mesiánica de Jesús (Garrett 1998, 61–62).

Marcos, como hace también Mateo, vincula la historia de la tentación con el bautismo de Jesús, la presentación del Espíritu y la voz procedente del cielo: «Tú eres mi Hijo amado» (Mc 1:1). Marcos tiene una perspectiva singular de la actividad del Espíritu. Mateo y Lucas cuentan que Jesús fue «llevado» (variantes de *agō)* por el Espíritu, mientras que en Marcos el Espíritu «impulsó» o «sacó» (*ekballō*) a Jesús al desierto (Mc 1:12). Marcos enfatiza el poder controlador del Espíritu en el ministerio de Jesús, incluso en sus tentaciones.

Marcos no declara explícitamente el resultado de las tentaciones, sino que en vez de eso afirma que Jesús estaba «con las fieras; y los ángeles le servían» (Mc 1:13). Esta imagen se ha interpretado de maneras bastante diferentes. Algunos entienden la imagen de los animales salvajes simplemente como una descripción de pasada que cuadra con la soledad

de la escena del desierto. Otros defienden que Marcos relaciona a las fieras con las fuerzas demoníacas que son los aliados de Satanás contra Jesús, de forma que el motivo del desierto evoca la imagen de un campo de batalla escatológico donde Jesús gana la victoria inicial y decisiva (Gibson, 64–79). Otros interpretan la escena como si pretendiera evocar impresiones de Adán y el jardín, sea en un sentido idílico (Bauckham) u hostil (Marcus, 167–71), dando a entender la restauración del paraíso caído: el Adán escatológico resistió a Satanás y no se dejó vencer por la tentación como le sucedió al primer Adán (Bauckham). También hay otros comentaristas que subrayan que Marcos pretende evocar la imagen de los cuarenta años de travesía y de pruebas en el desierto de Israel, mostrando que Jesús salió victorioso allí donde Israel sucumbió (Caneday; McKinley [22–23] vincula tanto la imaginería de Adán como la de Israel).

Si bien la imagen de las fieras resulta enigmática, la escena final de los ángeles que sirven a Jesús claramente significa que ha sido vencedor ante las tentaciones de Satanás. Como Hijo de Dios, que es amado y agradable a los ojos del Padre (Mc 1:11), la victoria de Jesús sobre Satanás y su fidelidad al Padre le hacen merecedor de que los ángeles ministradores de Dios le sirvan.

4.3. Lucas. Como Mateo y Marcos, la narración que hace Lucas del ministerio de Juan el Bautista culmina con el bautismo de Jesús, donde el Espíritu desciende sobre Jesús y la voz que viene del cielo lo declara «mi Hijo amado» (Lc 3:21–22). Seguidamente Lucas es el único que inserta la genealogía de Jesús que comienza con Jesús como «hijo, según se creía [*hōs enomizeto]* de José» (Lc 3:23) pero culmina con Jesús como descendiente de Adán, a quien se identifica como «hijo de Dios» (Lc 3:38). La doble declaración del bautismo y la *genealogía de que Jesús es el Hijo de Dios da paso al relato de la tentación, donde Jesús es probado como Hijo de Dios (Lc 4:3, 9). Adán como hijo de Dios e Israel como hijo de Dios (Ex 4:22–23) preparan el terreno para Jesús como Hijo de Dios. Pero allí donde Adán e Israel fueron infieles, Jesús será fiel a la misión del Padre como agente del programa redentor de Dios (Green, 190–93).

Con un énfasis más pronunciado sobre el Espíritu que Mateo o Marcos, Lucas cuenta que al comienzo de la escena de la tentación Jesús estaba «lleno del Espíritu Santo», y que «fue llevado [*ēgeto*, imperfecto

pasivo] por el Espíritu» (Lc 4:1) (*véase* Espíritu Santo). Solamente Lucas comenta que al final de las tentaciones Jesús regresa a Galilea «en el poder del Espíritu» (Lc 4:14). El hecho de que fuera el Espíritu quien llevara a Jesús al desierto demuestra que si bien Satanás pretende que estas pruebas sean tentaciones, Dios las convierte en pruebas que refuerzan a Jesús para su misión mesiánica. La confrontación en el desierto no es solo entre Jesús y el diablo, sino que simultáneamente está teniendo lugar una confrontación entre el Espíritu y el diablo. La batalla de fuerzas cósmicas prepara el camino para el relato lucano sobre las incursiones de Jesús en los dominios de Satanás a través de su misión (Garrett 1989, 37–43).

La narración de Lucas incluye la afirmación del diablo de que le dará a Jesús la *«autoridad» (*exousia*) de los reinos del mundo, que le había sido dada a él, y el diablo se la puede dar a quien él quiera (Lc 4:5–6). En otros pasajes Lucas se refiere a la «autoridad» de los poderes políticos y militares (e.g., Lc 7:8; 12:11; 19:17; 20:20; 23:7), pero su uso más habitual apunta a la autoridad espiritual de la enseñanza de Jesús (e.g., Lc 4:32, 36) y el *perdón de pecados (Lc 5:24), así como a la autoridad que Jesús les dio a los Doce para echar fuera demonios, pisar serpientes y escorpiones y sobre todo el poder del enemigo (Lc 9:1; 10:19). El abanico de poderes del diablo es inmenso, y es cierto que tiene una influencia significativa sobre las personas y los poderes de este mundo (cf. 2 Cor 4:4; Ef 2:1–2; Ap 13:1–2). Pero la influencia de Satanás es limitada. Jesús replica que solo Dios debe ser adorado y servido, dejando ver que solamente Dios tiene toda la autoridad y la *gloria.

Tanto Mateo como Marcos finalizan sus relatos sobre la tentación con una nota de consuelo, con ángeles ministrando a Jesús. Pero Lucas concluye su relato de la tentación con una nota ominosa: cuando el diablo hubo acabado toda tentación, se apartó de él «hasta un tiempo favorable» (*achri kairou)*. Jesús ha salido victorioso de estas tentaciones, pero esto no es el fin de su batalla contra Satanás (cf. Lc 11:18; 13:16).

5. Conclusión.

Las tentaciones de Jesús tienen un aspecto peculiar por cuanto son el intento de Satanás por desviar a Jesús de su singular ministerio mesiánico. Pero las tentaciones de Jesús también tienen cosas en común con la experiencia de los creyentes hoy en día. Jesús tuvo éxito allí

donde Adán e Israel/ Moisés fracasaron. Y el modo en que consiguió salir airoso se convierte en el ejemplo de cómo pueden vencer sus seguidores al enfrentarse a tentaciones semejantes. El ejemplo de Jesús incluye resistir al diablo en el poder del Espíritu a través de la dirección de la palabra de Dios para cumplir la voluntad de Dios.

Véase también DEMONIO, DIABLO, SATANÁS; GETSEMANÍ; MONTAÑA Y DESIERTO; HIJO DE DIOS.

BIBLIOGRAFÍA. **R. J. Bauckham,** «Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13): A Christological Image for an Ecological Age», en *Jesus of Nazareth: Lord and Christ; Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology,* ed. J. B. Green y M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994) 3–21; **A. B. Caneday,** «Mark's Provocative Use of Scripture in Narration: "He Was with the Wild Animals and Angels Ministered to Him,"» *BBR* 9 (1999) 19–36; **W. D. Davies y D. C. Allison Jr.,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (3 vols; ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1988–1997); **J. A. Fitzmyer,** «And Lead Us Not into Temptation», *Bib* 84 (2003) 259–73; **D. B. Garlington,** «Jesus, The Unique Son of God: Tested and Faithful», *BSac* 151 (1994) 284–308; **S. R. Garrett,** *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings* (Mineápolis: Fortress, 1989); ídem, *Temptations of Jesus in Mark's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); **B. Gerhardsson,** *The Testing of God's Son (Matt 4:1–11 & Par.): An Analysis of an Early Christian Midrash* (ConBNT 2; Lund: Gleerup, 1996); **J. B. Gibson,** *The Temptations of Jesus in Early Christianity* (JSNTSup 112; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); **J. B. Green,** *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); **P. A. Himes,** «When a Christian Sins: 1 Corinthians 10:13 and the Power of Contrary Choice in Relation to the Compatibilist-Libertarian Debate», *JETS* 54 (2011) 329–44; **C. Kähler,** «Satanischer Schriftgebrauch: Zur Hermeneutik von Mt 4:1–11/Lc 4:1–13», *TLZ* 119 (1994) 857–68; **G. A. Koch,** «Jesus' Baptism and Temptation Accounts in Mark's Gospel», en *A Multiform Heritage: Studies on Early Judaism and Christianity in Honor of Robert A. Kraft,* ed. B. G. Wright (SPHS 24; Atlanta: Scholars, 1999) 41–48; **J. Marcus,** *Mark 1–8* (AB 27; Nueva York: Doubleday, 2000); **D. Mathewson,** «The Apocalyptic Vision of Jesus According to the Gospel of Matthew: Reading Matthew 3:16–4:11», *TynBul* 62 (2011) 89–108; **J. E. McKinley,** *Tempted for Us: Theological Models and the Practical Relevance*

of Christ's Impeccability and Temptation (PTM; Milton Keynes: Paternoster, 2009); **R. D. Moore,** *Tempted and Tried: Temptation and the Triumph of Christ* (Wheaton, IL: Crossway: 2011); **J. Nolland,** *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 2005); **L. Schiavo,** «The Temptation of Jesus: The Eschatological Battle and the New Ethic of the First Followers of Jesus in Q», *JSNT* 25 (2002) 141–64; **H. Seesemann,** «πεῖρα, κτλ.», *TDNT* 6:23–36; **N. H. Taylor,** «The Temptation of Jesus on the Mountain: A Palestinian Christian Polemic against Agrippa I», *JSNT* 83 (2001) 27–49; **M. J. Wilkins,** *Matthew* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 2004); **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (COQG 2; Mineápolis: Fortress, 1996).

M. J. Wilkins

TEOLOGÍA JOÁNICA. *Véase* JUAN, EVANGELIO DE.

TERCERA BÚSQUEDA. *Véase* BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO.

TESTIGO OCULAR. *Véase* HISTORICISMOS E HISTORIOGRAFÍA; TESTIMONIO.

TESTIMONIO

El testimonio es un importante tema bíblico que tiene que ver con las relaciones de las personas entre sí y con Dios. El concepto está repleto de matices procedentes del tribunal de justicia, y a menudo los autores bíblicos lo utilizan en un sentido legal en relación con la veracidad o falsedad de las palabras de una persona, de los pactos entre dos partes e incluso de Dios mismo. En el AT se emplea la terminología del «testimonio» en relación con el establecimiento de los hechos en un caso jurídico, pero también se extiende a cualquier situación en la vida corriente en la que se requiere confirmar la evidencia. Mediante la utilización de términos como *martys* («testigo» [sustantivo]), *martyria* («testimonio») y *martyreō* («testificar, dar testimonio»), los Evangelios sitúan el tema del testimonio dentro de la matriz de verdad y juicio que rodeó el ministerio terrenal y las declaraciones de Jesús. Cada Evangelio da fe también de que Jesús reunió y comisionó a sus seguidores, quienes a su vez servirían como testigos de Jesús en la iglesia primitiva. Donde más se destaca el tema del testimonio es en Juan y Lucas (Lucas-Hechos), aunque es un motivo importante en los cuatro Evangelios.

1. Trasfondo veterotestamentario
2. Testimonio en Marcos

3. Testimonio en Mateo
4. Testimonio en Lucas
5. Testimonio en Juan
6. Conclusión

1. Trasfondo veterotestamentario.

El AT fundamenta el tema del testimonio en la relación de Dios con Israel y en las relaciones de las personas dentro de Israel y con otras naciones. La terminología relacionada con «testimonio» (sustantivo *ʻēd, ʻēdâ;* verbo *ʻûd)* está presente en la Ley, los Profetas y los Escritos ya que el concepto tiene que ver con cuestiones relativas a la verdad y el juicio en todos los asuntos de la vida humana, especialmente en el tribunal de justicia. La verdad de un asunto debe establecerse mediante dos o tres testigos (Dt 19:15), sobre todo en el caso de delitos castigados con la pena de muerte (Dt 17:6–7; Nm 35:30). Un testigo puede ser verdadero o falso. Un testigo verdadero es aquel cuyo testimonio es fiable y cuya veracidad se puede confirmar (Prov 14:25; Is 8:2; Jr 42:5). Un testigo falso es aquel cuyo testimonio no es fiable y transgrede el mandamiento de Dios dado en el Monte Sinaí (Ex 20:16). Dios detesta a los falsos testigos por el modo en que afligen a los fieles (Prov 6:19; 27:12; 35:11) e incurren en la pena que de otro modo recaería sobre aquellos a quienes acusan falsamente (Dt 19:16–21). «Testificar» también puede tener el sentido de testificar contra otros (1 Re 21:10), ya se trate de profetas (Jr 42:18–22; Amós 3:13) o incluso del propio Yahvé (Sal 50:7–21; Mal 2:14; cf. 1 Sm 12:5). Así, Dios convoca a la creación para que sea testigo de su alianza con Israel (Dt 4:26; 30:19). Objetos inanimados como el rollo de la ley (Dt 31:26) o la piedra de Siquem (Jos 24:27) también pueden servir como testigos de la alianza contra Israel. Para el concepto que aparece en los Evangelios resulta particularmente importante el hecho de que Dios le haya encomendado a su siervo Israel la tarea de ser su testigo ante las naciones y contra los ídolos (Is 43:9, 10; 44:8–9). Por tanto, el testimonio de Israel es una prolongación del reinado davídico por la palabra del Señor (Is 55:3–5, 11).

2. Testimonio en Marcos.

Jesús le dice al leproso que dé testimonio o «prueba» (*martyrion*) de su *purificación ante el sacerdote (Mc 1:44; cf. Mt 8:4; Lc 5:14; Lv 13:49). Jesús también afirma el noveno mandamiento: «No darás falso

testimonio [*pseudomartyreō*]» (Mc 10:19; cf. Mt 19:18; Lc 18:20) e incluye «engaño» (Mc 7:22) o «falso testimonio» (Mt 15:19) en la lista de vicios que contaminan a una persona. Sin embargo, en línea con el uso jurídico de estos términos encontramos las instrucciones que Jesús da a sus discípulos al enviarlos a un mundo hostil como sus testigos. Si su proclamación es rechazada por el pueblo, deben sacudir el polvo de sus pies como «testimonio» (*martyrion*) ante ellos (Mc 6:11; cf. la expresión más fuerte en Lc 9:5: un testimonio «contra» ellos). Aquí el hecho de sacudirse el polvo es un «testimonio» porque advierte a los receptores del mismo de que su rechazo será utilizado como prueba contra ellos en el día del *juicio, y porque los llama al arrepentimiento (Cranfield, 201). Jesús también dice a sus discípulos que ellos darán testimonio por su causa ante gobernantes y reyes en un entorno de persecución cuando sean «entregados» al consejo y «golpeados» (Mc 13:9; Mt 10:18) como testimonio de los avances del *evangelio por toda la tierra (Mc 13:10; Mt 24:14). Sin embargo no debe estar ansiosos, sino más bien dejar que el *Espíritu Santo hable a través de ellos (Mc 13:11; Lc 21:13–15).

Jesús mismo es el modelo de cómo deben comportarse sus testigos durante la hora de su testimonio. De hecho, Marcos agrupa la mayor parte de su terminología sobre el testimonio en torno al *juicio de Jesús en Marcos 14, y aquí las palabras conllevan toda su carga legal como «el testigo que da testimonio en un juicio» (Trites, 189). En alusión a la demanda que hace la ley de contar con múltiples testigos (Dt 17:6–7; 19:15), Marcos afirma que los testimonios contra Jesús no coincidían (Mc 14:56, 59), constituyendo así un falso testimonio (Mc 14:56–57; cf. Ex 20:19) similar al de las fuerzas *demoníacas que encontramos anteriormente en el Evangelio (Mc 1:24–25; 3:11–12). De esta manera, Marcos traza los vínculos cristológicos entre la verdad, la falsedad, el juicio y el testimonio en la primera etapa del ministerio terrenal de Jesús.

3. Testimonio en Mateo.

Tal como indican las referencias paralelas en la sección precedente, el uso que hace Mateo de la terminología relacionada con el testimonio es parecido al de Marcos. Sin embargo Mateo es único en varios sentidos. Él es el único evangelista que cita explícitamente Deuteronomio 19:15, invocando su exigencia sobre la presencia de múltiples testigos para

proteger a un creyente acusado de haber pecado, en el sentido de que el testimonio de una sola persona resulta insuficiente para confirmar la transgresión. Jesús instruye a sus seguidores del siguiente modo: «toma aún contigo a uno o dos, para que en boca de dos o tres testigos conste toda palabra» (Mt 18:16). Además, Mateo presenta a los *fariseos testificando contra sí mismos en su persecución de Jesús, en la línea de lo que había sucedido con la anterior persecución de los profetas en Israel (Mt 23:31, 35; cf. Lc 11:48).

Mateo relaciona el concepto del testimonio con el juicio, especialmente con el «día del juicio», cuando todo el mundo deberá rendir cuentas (Mt 12:36–37). En el último día Cristo hará, pues, las veces de testigo (Mt 10:32–33) y de juez (Mt 25:31–34, 40–41). Ese día las «ovejas» serán separadas de las «cabras» de acuerdo con el veredicto del juez (Mt 25:34–36, 41–43). Posiblemente remitiéndose a la teología de Isaías (Is 43:10), el motivo del testimonio en Mateo incluye a los discípulos de Cristo, que darán testimonio ante las naciones en su nombre (Mt 10:18; cf. Mt 28:18–20). Así pues, según Mateo, Jesucristo es el *Hijo del Hombre de quien sus discípulos darán testimonio delante de todas las naciones y el juez ante el cual todas las naciones deberán rendir cuentas.

4. Testimonio en Lucas.

Ya nos hemos ocupado anteriormente de parte de la terminología relacionada con el «testimonio» del Evangelio de Lucas al analizar los Evangelios de Marcos y Lucas. Además de lo anterior, aquellos que escuchar a Jesús leer en la sinagoga «testifican» (*martyreō*) sobre sus palabras misericordiosas (Lc 4:22). Lucas emplea el verbo *pseudomartyreō* («dar falso testimonio») en una ocasión (Lc 18:20), pero no se incluyen falsos testigos en el juicio de Jesús (Lc 22:66–71). Lucas es el único evangelista que utiliza el verbo *diamartyromai,* que significa «dar testimonio solemne» (BDAG 2000), una vez en su Evangelio, en el sentido de advertencia (Lc 16:28), y varias veces más en Hechos (Hch 10:42; 20:21, 24; 23:11; 28:23). De hecho, no es en su Evangelio sino más bien en Hechos, donde *martys* y sus cognados se emplean en treinta y nueve ocasiones, donde vemos más claramente cómo Lucas va desarrollando «testigo» como término jurídico. En Hechos un «testigo» es alguien que da testimonio de Jesús of Nazaret, de manera que quienes

escuchan alcanzan un veredicto cabal sobre su ministerio, crucifixión y resurrección (Hch 1:8, 22; 2:32; 3:14–15; 10:37–43; 22:15; 26:16). Jesús fue a juicio y luego fue crucificado, pero *Dios lo reivindicó mediante la resurrección. Ahora, a través del testimonio de los apóstoles, tanto judíos como gentiles tienen la oportunidad de arrepentirse y alcanzar un nuevo veredicto (Trites). La declaración profética de Jesús en los sinópticos sobre los primeros testigos (Mc 13:9–11; Mt 10:16–19; Lc 21:12–15) se hace realidad en Hechos, donde el evangelio es proclamado en medio de un ambiente hostil (Hch 7:54–60; 12:1–3; 13:49–51; 14:19; 18:12–17; 19:23–34), los testigos son entregados en manos del consejo y golpeados (Hch 4:1–12; 5:27–42), y se presentan ante gobernantes y reyes (Hch 22:1–22; 25:1–7; 28:23–31). No obstante, este mismo matiz legal de la terminología relativa al testimonio también está presente en Lucas, donde observamos varios rasgos concretos que son empleados por el evangelista para desarrollar el motivo.

4.1. Dependencia de los testigos oculares. Desde el comienzo mismo de su Evangelio, Lucas recalca la importancia del testimonio de los testigos oculares (Lc 1:1–4; cf. Hch 1:3). Lucas escribe un «relato ordenado» para Teófilo de acuerdo con el testimonio de los «testigos oculares» (*autoptai*) originales. Esta es la única aparición de *autoptai* en todo el NT, un término importante en la historiografía antigua. Si bien no se trata de un término legal per se, *autoptai* hace referencia a aquellos que fueron observadores de primera mano de las «cosas que entre nosotros han sido ciertísimas» (Lc 1:1) (véase Alexander). En síntesis, los testigos oculares presentan pruebas de primera mano que «piden que se confíe en ellas» (Bauckham), y es relevante para el Evangelio de Lucas el hecho de que su testimonio coincida con lo que se ha testificado «desde el principio» (Lc 1:3). Es posible que entre las fuentes de Lucas se encontraran Pedro (Lc 5:3–8; 24:34), las *mujeres que siguieron a Jesús desde *Galilea (Lc 8:2–3; 23:49) y otros de los principales testigos oculares de la historia de Jesús, como Elisabet la madre de Juan el Bautista, *María la madre de Jesús (Lc 1:5–80), *Juan el Bautista (Lc 3:1–20) y los *apóstoles que continuamente estuvieron dando testimonio de Jesús tras su marcha (Lc 22:48; cf. Hch 1:21–22).

4.2. Testimonio en el contexto de la persecución. Lucas desarrolla el motivo del testimonio como una metáfora del discipulado en el contexto de la persecución y el conflicto. En el relato de Lucas sobre la aparición

de Jesús en la sinagoga de Nazaret la historia da un giro negativo cuando la audiencia pretende matarlo por una aparente alusión a la inclusión de los *gentiles en la órbita de la salvación (Lc 4:25–27; cf. 1 Re 17:8–24; 2 Re 5:1–19). Del mismo modo que *Elías y Eliseo fueron rechazados, así también lo serán Jesús y sus discípulos. Para Lucas, la persecución es una parte integral del discipulado, y los verdaderos discípulos son aquellos que confiesan al *Hijo del Hombre ante todo el pueblo (Lc 12:1–12). La persecución, una parte constitutiva de la vida de todo seguidor de Jesús, servirá como oportunidad para el «testimonio» (*martyrion*) en los últimos días (Lc 21:13).

4.3. El motivo de los «dos» testigos en Lucas. En sintonía con el requisito veterotestamentario de dos (o tres) testigos (Dt 19:15), Lucas contiene un tema relacionado con el número «dos». Escribe dos volúmenes que conectan la misión de Jesús con la misión de la iglesia. Abundan los dos testigos: Simeón y Ana (Lc 2:25–38), Naamán y la viuda de Sarepta (Lc 4:26–27), las parejas de testigos a quienes Jesús comisiona (Lc 10:1), la reina de Saba y los hombres de Nínive (Lc 11:31–32). Al final del Evangelio el Jesús resucitado se aparece a dos discípulos —Cleofas y un discípulo anónimo— en el camino a Emaús (Lc 24:13–35).

4.4. El alcance universal del testimonio. Posiblemente invocando la teología de Isaías sobre un «nuevo éxodo», Lucas observa que la salvación será proclamada en el nombre de Jesús a todas las naciones, comenzando en Jerusalén (Lc 24:47; cf. Is 43:9–10). Por el poder del Espíritu Santo prometido por el Padre, el testimonio de los discípulos sobre el *arrepentimiento y el *perdón de los pecados en Jesús se extenderá a todas las naciones, tal como se narra en la secuela al Evangelio de Lucas (Lc 24:46–49; cf. Hch 1:8).

5. Testimonio en Juan.

Entre los cuatro evangelistas, Juan es el que le da más importancia al motivo del testimonio, llegando a utilizar la forma verbal «dar testimonio, testificar» (*martyreō*) en treinta y tres ocasiones, lo cual constituye el 43 por ciento de su uso en el NT. El sustantivo «testimonio» (*martyria*) aparece catorce veces, lo que representa el 38 por ciento del uso neotestamentario del término. De forma similar a Lucas, el tema joánico del testimonio se basa en la teología de Isaías, y presenta el

ministerio terrenal de Jesús en términos universales y cósmicos.

5.1. El motivo del juicio cósmico. Como ha sostenido A. Lincoln, el conjunto de palabras para referirse a «testimonio» y a «juicio» en el Evangelio de Juan forman parte de un «juicio cósmico» o de un «motivo del pleito» (Lincoln 2000), «en el que Jesús, como agente singularmente autorizado de Dios, actúa en calidad de testigo y de juez» (Lincoln 2004, 128) (véase, e.g., Jn 9:39). Según Lincoln, los pleitos entre Dios e Israel y entre Dios y las naciones en Isaías 40–55 forman el trasfondo que nos sirve para interpretar el motivo joánico del pleito. En el contexto del pleito, la verdad representa todo el proceso de enjuiciamiento que culmina con el veredicto. En el centro del Evangelio de Juan se encuentra la cuestión de si el Jesús crucificado es o no el Mesías y si estaba o no en lo cierto al declarar ser uno con Dios. La «verdad» es, esencialmente, la respuesta afirmativa a estas preguntas. Más aún, Jesús mismo encarna la verdad (Jn 1:14, 17; 14:6). Por tanto, el motivo del testimonio en Juan saca provecho del tema de los verdaderos y falsos testigos.

5.2. El testimonio de Juan el Bautista. El Evangelio de Juan presenta hasta siete testigos de Jesús que pueden atestiguan la veracidad de sus declaraciones (cf. Jn 14:6). Como primer testigo, *Juan el Bautista cumple la profecía del AT y el requisito veterotestamentario de contar con varios testigos en conjunción con el propio testimonio de Jesús y el testimonio dado por otros (Jn 1:6–8, 15; cf. Dt 19:15). El Bautista sirve así como precursor del Mesías, una «voz» que prepara «el camino del Señor» (Jn 1:23; cf. Is 40:3). En cumplimiento de la profecía de Isaías, el ministerio de Juan allana el camino para la venida de Dios en la persona del Mesías a su pueblo Israel para inaugurar un nuevo éxodo a través del desierto. Su testimonio es que Jesús es el «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1:29), el sacrificio que va a ser ofrecido en el contexto de un juicio cósmico (*véase* Cordero de Dios).

El testimonio del Bautista, entre otros, también es invocado en un pasaje clave de Juan 5. Este capítulo destaca al inicio de una sección centrada en las señales de Jesús a los judíos y la creciente controversia suscitada por su ministerio, especialmente con los fariseos (Jn 5–10). La controversia de Juan 5 se centra en la curación de un cojo en *sábado (Jn 5:1–13). Con el objeto de defender a Jesús de la acusación de *blasfemia (Jn 5:17–18), el evangelista aduce el testimonio del Padre (Jn

5:32, 37), de Juan el Bautista (Jn 5:33–35), de las obras de Jesús (Jn 5:36; cf. Jn 10:25) y de las Escrituras (Jn 5:39). Es más, las palabras de Moisés testifican contra los fariseos de la misma manera que la ley lo había hecho contra Israel (Jn 5:46; cf. Dt 31:26).

5.3. El testimonio del Espíritu Santo y de los discípulos de Jesús, incluido el evangelista. El *Espíritu Santo desempeña un papel destacado en el Evangelio de Juan como testigo y abogado de Jesucristo (e.g., Jn 15:26). El Espíritu da testimonio acerca del pecado, la justicia y el juicio (Jn 16:7–11), ya que es el Espíritu de verdad (Jn 16:13). Él es también quien actúa como el testigo interior de los discípulos de Jesús (Jn 14:16–17, 26; 16:13–14), capacitándolos para llevar a cabo su papel como testigos permanentes de Jesús, tal como habían sido «desde el principio» (Jn 15:27). Igual que Jesús estaba con Dios «en el principio» como «la Palabra» (Jn 1:1–2) y por tanto estaba perfectamente cualificado para servir como testigo de Dios, a quien nadie había visto jamás (Jn 1:18), así también los discípulos habían estado con Jesús «desde el principio», lo que los capacitaba para dar testimonio de la identidad mesiánica de Jesús. Así, el discurso de despedida (Jn 13:31–16:33) conecta el ministerio de Jesús con los judíos (véase esp. Jn 5–12) con la permanente misión de los discípulos ante el mundo (cf. Jn 15:18–25). Con este fin, el testimonio del «discípulo a quien Jesús amaba» —muy probablemente el evangelista y apóstol Juan, el hijo de Zebedeo (Jn 13:23) (contra Bauckham)— se erige como un testimonio final de la verdad de las señales y la resurrección de Jesús (Jn 21:24) (véase Discípulo amado).

6. Conclusión.

El tema del testimonio impregna el AT y los Evangelios en relación con el doble motivo de la verdad y el juicio. El AT pone las bases de lo que es el verdadero testimonio frente al falso testimonio (Dt 19:15; Ex 20:16). Los Evangelios aplican este tema a la vida y obra de Jesucristo, dando ellos mismos testimonio de la veracidad de las declaraciones de Jesús, que culminan con su *resurrección. Marcos utiliza la terminología del «testimonio» en torno a la *muerte de Jesús en la cruz para ilustrar el falso testimonio que se levantó contra el Mesías. Según Mateo, Jesús es el Hijo del Hombre dotado de autoridad, a quien se le ha encomendado dictar juicio sobre todas las naciones y quien comisionó a sus discípulos

para que dieran testimonio a todas las naciones. Operando dentro del contexto de su singular motivo del «dos», Lucas compila su Evangelio basándose en el testimonio de los testigos oculares originales de Jesús con el fin de dar testimonio acerca de la oferta universal de salvación de Jesús y de la naturaleza del discipulado. Juan, basándose en la teología de Isaías, presenta todo el ministerio terrenal de Jesús como un juicio cósmico entre el Mesías de Dios y el mundo. Comenzando con Juan el Bautista, el evangelista aduce al menos siete testimonios, incluyéndose a sí mismo, que dan fe de la veracidad de las declaraciones de Jesús. Juan también hace hincapié en el ministerio del Espíritu Santo y de los discípulos de Jesús como testigos permanentes de Jesús ante el mundo.

Véase también APÓSTOL; EVANGELIO: BUENA NOTICIA; ESPÍRITU SANTO; JUAN EL BAUTISTA.

BIBLIOGRAFÍA. **L. Alexander,** *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1–4 and Acts 1:1* (SNSTMS 78; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); **R. Bauckham,** *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006); **R. B. Chisholm,** «ʿôd», *NIDOTTE* 3:335–40; **C. E. B. Cranfield,** *The Gospel According to Mark: An Introduction and Commentary* (CGTSC; Cambridge: Cambridge University Press, 1959); **B. Gerhardsson,** «Mark and the Female Witnesses», en *Dumu-E2-Dub-Ba-A: Studies in Honor of Åke W. Sjoberg,* ed. H. Behrens, D. Loding y M. T. Roth (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11; Filadelfia: University Museum, 1989) 217–26; **A. J. Köstenberger,** «"What Is Truth?" Pilate's Question in Its Johannine and Larger Biblical Context», en *Whatever Happened to Truth?* ed. A. J. Köstenberger (Wheaton, IL: Crossway, 2005); ídem, *A Theology of John's Gospel and Letters* (BTNT; Grand Rapids: Zondervan, 2009); **A. J. Köstenberger, L. S. Kellum y C. L. Quarles,** *The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament* (Nashville: B&H Academic, 2009); **A. T. Lincoln,** *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel* (Peabody, MA: Hendrickson, 2000); ídem, «Reading John: The Fourth Gospel Under Modern and Postmodern Interrogation», en *Reading the Gospels Today,* ed. S. E. Porter (MNTS; Grand Rapids: Eerdmans, 2004) 127–49; **A. A. Trites,** *The New Testament Concept of Witness* (SNTSMS 31; Cambridge: Cambridge University Press, 1977); **K. J. Vanhoozer,** «The Hermeneutics of I-Witness Testimony: John 21:20–24 and the Death of

the Author», en *First Theology: God, Scripture and Hermeneutics* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002) 257–74.

A. J. Köstenberger

TIBERIAS, TIBERÍADES. *Véase* ARQUEOLOGÍA Y GEOGRAFÍA.

TINIEBLAS. *Véase* LUZ Y TINIEBLAS.

TIPOLOGÍA

El NT establece varias comparaciones entre acontecimientos, individuos e instituciones del AT y del NT. Estas comparaciones a menudo se expresan, a veces explícitamente, en términos tipológicos y se constituyen en elementos principales de la *cristología y la eclesiología. Pero la tipología ofrece más que simples comparaciones entre eventos y detalles concretos; establece vínculos importantes entre y dentro de los propios testamentos. Por lo tanto, la tipología ha jugado un papel importante en la formación misma del *canon bíblico. Mediante la tipología, así como por medio del cumplimiento profético, los autores del NT presentan a Jesús y a la iglesia como la continuación y conclusión del AT.

1. Terminología, significado y contexto 2. Tipología y exégesis del siglo I 3. Jesús en la interpretación tipológica 4. Los discípulos de Jesús en la interpretación tipológica

1. Terminología, significado y contexto.

El concepto bíblico de tipología está basado en la palabra *typos*, que significa literalmente «impresión», «marca» (Jn 20:25) o «imagen» (Hch 7:43), y que metafóricamente suele significar «ejemplo» o «modelo» (1 Cor 10:6; Flp 3:17; 1 Tes 1:7; 2 Tes 3:9; 1 Tim 4:12; Tit 2:7 [cf. *hypotypōsis* en 1 Tim 1:16; 2 Tim 1:13]). La palabra relacionada *antitypos* significa «copia» o «equivalente» (Heb 9:24; 1 Pe 3:21). En su influyente estudio sobre la tipología, R. Davidson distingue tres significados básicos dentro del campo semántico del término *typos:* (1) la matriz (i.e., lo que deja su impresión, o *Vorbild);* (2) la impresión (i.e., el resultado de la impresión, o *Nachbild); y* (3) la matriz (*Vorbild)* que es, a la vez, una impresión (*Nachbild).* La perspectiva emic más elaborada de la tipología se encuentra en 1 Corintios 10:1–13, donde Pablo presenta la experiencia de los israelitas en el desierto como un tipo de la experiencia cristiana actual. En 1 Corintios 10:11 declara enfáticamente que «estas cosas les acontecieron como ejemplo, y están escritas para amonestarnos

a nosotros, a quienes han alcanzado los fines de los siglos». La afirmación de Pablo parece indicar que la única función del tipo es la de apuntar a su antitipo. Además, concibe la experiencia pasada de Israel, que posteriormente se convierte en «escritura», como una advertencia (cf. RSV) para la comunidad cristiana: esto es, como un ejemplo que no debería imitarse en el presente. Esto significa además que la correspondencia entre el pasado y el presente no es absoluto, sino que incluye al mismo tiempo elementos de continuidad y de discontinuidad.

Sin embargo, el uso de la tipología en el NT no se limita a la presencia del término *typos* y sus formas cognadas. Como categoría hermenéutica, la tipología establece un paralelismo o una correspondencia entre una persona, acontecimiento o institución del AT (el tipo) y otra persona, acontecimiento o institución del NT (el antitipo), con independencia de que el autor utilice o no la terminología *typos* o aporte un vínculo explícito entre el tipo y su antitipo. Muchos pasajes neotestamentarios dan por supuesta la familiaridad del lector con los relatos bíblicos, lo que debería permitirles detectar los paralelismos entre los tipos y los antitipos. Tales correspondencias no son exclusivas del NT. Dentro del propio AT se hacen comparaciones tipológicas. La historia del éxodo se convierte en un tipo de la salvación en el Segundo Isaías (Is 40:3–5; 43:16–24; 49:8–13); la rebelión en el desierto (Ex 17:1–7; Nm 20:1–13) se presenta en el Salmo 95:7–11 como un ejemplo de la *dureza de corazón que Israel debe evitar; el jardín del Edén funciona como tipo del retrato que hace Isaías del nuevo paraíso (Is 11:6–9); y el rey David se convierte en el modelo de las expectativas sobre el rey que ha de venir en el futuro (Is 11:1; 55:3–4; Jr 23:5; Ez 34:23–24; Amós 9:11).

Los especialistas coinciden en general en que la tipología entraña la existencia de tres componentes básicos: (1) una correspondencia entre el tipo y su antitipo; (2) una progresión cualitativa del tipo a su antitipo (Steigerung); y (3) el concepto de la historia de la salvación. En lo que no concuerdan es en la naturaleza de los acontecimientos que se relacionan a través de la tipología. Por un lado están aquellos que presuponen la historicidad de los eventos del Antiguo y el Nuevo Testamento y sostienen que la correspondencia entre el tipo y su antitipo revela el plan soberano de Dios en la historia. Quienes mantienen este punto de vista normalmente creen que el propósito principal de los

acontecimientos que se registran en el AT es el de prefigurar los hechos consignados en el NT. Dado que el propósito del tipo es el de apuntar hacia el antitipo, este último se entiende como un cumplimiento o, en algunos casos, un sustituto del primero. En el otro lado se encuentran los expertos que consideran la tipología como un recurso literario utilizado por los primeros intérpretes cristianos para explicar la importancia de Jesús y el surgimiento de la iglesia primitiva. Estos no niegan que los autores neotestamentarios presupusieran la historicidad de los eventos que relataban a través de la tipología, pero no creen que los intérpretes modernos deban mantener el mismo punto de vista. Quienes se alinean con este grupo generalmente le otorgan más importancia a la culminación de la revelación en el NT, que arroja luz de manera retrospectiva sobre los acontecimientos del AT. Mientras que el primer enfoque se corresponde mejor con las perspectivas de los autores del NT, el segundo refleja mejor las perspectivas y percepciones de la erudición crítica moderna y posmoderna.

El debate sobre la historicidad de los tipos y sus antitipos se complica todavía más por el hecho de que ciertos tipos veterotestamentarios, como el *Hijo de David y el *Siervo sufriente, no son personajes históricos sino más bien figuras ideales o escatológicas que se han ido moldeando a partir de individuos concretos. En tales casos el tipo del AT tiene un carácter dual: opera como una impresión moldeada por la matriz anterior, que a su vez es capaz de moldear otras cosas (una *nachbildliches Vorbild,* según la terminología de Davidson).

2. Tipología y exégesis del siglo I.

Teniendo en cuenta que la exégesis bíblica del primer período judío y cristiano se fundó sobre la creencia de que la Escritura contenía la permanentemente relevante voluntad de Dios, se tomaba el máximo cuidado para que su enseñanza resultara relevante para el mundo contemporáneo y las preocupaciones de la comunidad de fe. Este esfuerzo subyace a todos los métodos de interpretación: alegorización, *midrás, peser y tipología. La alegorización descubre símbolos y verdades morales y teológicas en diversos detalles de la Escritura; el peser intenta desentrañar los misterios proféticos ocultos en las Escrituras relacionando elementos individuales de las profecías bíblicas con la experiencia contemporánea de la comunidad; el midrás pretende

hacer relevante la Torá a las nuevas circunstancias y cuestiones que se plantean, así como aclarar los puntos oscuros y los problemas que pueda haber en la Escritura. Frente a esto, la tipología representa el esfuerzo por relacionar los acontecimientos, personas e instituciones bíblicos con acontecimientos, personas e instituciones del presente (y el futuro) subrayando los elementos que se corresponden dentro de un paradigma soteriológico más general.

Pese a sus diferencias, existe un importante solapamiento entre estos métodos de interpretación. Por ejemplo, hasta cierto punto los cuatro implican una investigación de las Escrituras (midrás); todos encuentran un significado simbólico que trasciende la letra del texto (alegoría); todos ellos reconocen la presencia de misterio y de verdades ocultas dentro del texto (peser); y los cuatro creen que en cierta medida el presente y el futuro aparecen prefigurados en la historia bíblica (tipología). Parafraseando a B. Chilton, la auténtica diferencia entre estos métodos tiene menos que ver con una cuestión de método y mucho más con lo que se considera que es básicamente la Escritura (Chilton, 138).

El énfasis en la unidad de las Escrituras y la historia de la salvación es la característica distintiva de la interpretación tipológica. Lo que Dios ha hecho en el pasado (tal como se presenta en la Biblia), lo continúa haciendo en el presente (o lo hará en el futuro). Los eventos recientes o los acontecimientos futuros que se interpretan como salvíficos frecuentemente se comparan con acontecimientos salvíficos veterotestamentarios importantes. Con este tipo de comparación se consiguen al menos dos cosas: (1) dar credibilidad a la creencia de que los eventos más recientes forman realmente parte del plan divino; y (2) permitir que el intérprete comprenda mejor la relevancia teológica de los eventos más recientes. La interpretación tipológica hace posible que las comunidades de fe futuras disciernan la continua actividad de Dios en la historia.

La interpretación tipológica no se reduce al NT; también la encontramos en los escritos de Filón (*Leg.* 3.102; *De Vita Mos.* 2.74–76, 141; *Somn.* 1.206) y en la literatura **rabínica*. Del mismo modo que Israel prevaleció sobre Amalec mientras Moisés fue capaz de mantener sus manos en alto, así Israel ha prosperado cuando ha obedecido la ley de Moisés (Mek. *Amalec* §1 [sobre Ex 17:11]). A menudo se compara la

era mesiánica con el éxodo, una comparación desarrollada frecuentemente por la interpretación tipológica. Por ejemplo, cuando venga el Mesías volverá a proveerse maná en el desierto (Mek. *Vayassa'* §4 [sobre Ex 16:13] y §6 [sobre Ex 16:33]).

3. Jesús en la interpretación tipológica.

Mientras que algunas tipologías derivan del propio Jesús, muchas de ella son el resultado de las reflexiones teológicas de la iglesia primitiva sobre la importancia de Jesús.

3.1. Tipología de Moisés. Las correspondencias entre Jesús y Moisés pueden reconocerse en muchos pasajes de los Evangelios. En la transfiguración de Jesús la voz del cielo manda a los discípulos: «a él oíd» (Mc 9:7 par.), una orden que evoca a Deuteronomio 18:15–18 y la promesa de que un día Dios levantaría a un profeta como Moisés. Lo que el pasaje quiere decir es que Jesús es ese profeta esperado (cf. Mc 8:28 par.; Lc 7:16). Sin embargo, a diferencia del cumplimiento profético, la tipología busca puntos más generales de comparación. Por consiguiente, no es ninguna sorpresa que en muchos puntos el episodio de la *transfiguración se semeje a la teofanía del Sinaí: «seis días» (Mc 9:2; Ex 24:16); presencia de *Moisés (Mc 9:4; Ex 24:1–18); el marco de la *montaña (Mc 9:2; Ex 24:12); tres acompañantes (Mc 9:2; Ex 24:9 [cf. Dt 19:15]); el cambio en el rostro (Mt 17:2; Lc 9:29 [cf. Mc 9:3]; Ex 34:29–30); la nube (Mc 9:7; Ex 24:15–16 [cf. 2 Mac 2:8]); la voz celestial (Mc 9:7; Ex 24:16); el temor (Mc 9:6; Ex 34:30). La clave de estos paralelismos es que una vez más se está revelando un acto de salvación fundamental.

En otros lugares del NT se identifica explícitamente a Jesús como el esperado profeta que iba a ser como Moisés (Hch 3:22–23; 7:37; cf. Jn 6:14–15; 7:40). La tipología mosaica subyace al relato de la infancia en Mateo (Mt 2:13–20; cf. Ex 1:15–2:10 [*véase* Nacimiento de Jesús]), el *Sermón del monte (esp. Mt 5:1–48), el retrato que hace el cuarto evangelista de Jesús (Jn 1:14–17; 2:1–10; 3:14–15; 4:7–26; 6:25–65; 7:37–39; 10:1–18) y diversos *milagros, en particular las alimentaciones de los cinco mil y de los cuatro mil (Mc 6:35–44; 8:1–9 par.).

3.2. Tipología de Elías-Eliseo. En algunos pasajes evangélicos la presentación de Jesús como profeta se refuerza mediante paralelismos y alusiones a la tradición de *Elías-Eliseo. Jesús es el profeta cuyos

requisitos para el *discipulado son más exigentes que los de Elías (Lc 9:61–62; 1 Re 19:19–21), pero que también es más compasivo y longánimo (Lc 4:25–27; 9:52–56; 2 Re 1:9–12). El retrato lucano de la *ascensión también refleja la tipología de Elías (Lc 24:51; Hch 1:9; 3:21; 2 Re 2:1, 11). En referencia a la tradición profética en general, el modo en que Jesús anticipa la *muerte en Jerusalén (Mt 23:37 par.) refleja el pensamiento tipológico.

3.3. Tipología de David. El título *«Hijo de David», que se le aplica a Jesús a lo largo de los Evangelios, da a entender que Jesús es como David. La tipología davídica incluye la ascendencia davídica de Jesús (Mt 1:20; Lc 1:27; 2:4; Rom 1:3) y sus prerrogativas reales, que se enfatizan especialmente en el relato de la infancia de Mateo: la *genealogía (Mt 1:1, 6, 17); la cita de Isaías 7:14 (Mt 1:23), un oráculo dirigido originalmente al rey Acaz; la visita de los magos (Mt 2:2: «¿Dónde está el rey de los judíos, que ha nacido?»); la cita de Miqueas 5:2, parte de un oráculo más extenso (Miq 5:2–6) que prometía la llegada de un rey como David (Mt 2:6); y el interés y temor del rey Herodes (Mt 2:3–18). La tipología davídica también se observa en el ministerio de Jesús. El ciego clama a Jesús como «Hijo de David» (Mc 10:47–48). Jesús justifica su acción y la de sus discípulos apelando a la acción de David y sus hombres (Mc 2:25–26). Si David puede violar una *ley cúltica (1 Sm 21:1–6), entonces sin duda puede hacerlo Jesús, que es más grande que David (de hecho es el «Señor del sábado» [Mc 2:28]). Por último, Jesús fue aclamado como Hijo de David cuando entró en Jerusalén (Mt 21:9) (*véase* Entrada triunfal).

Una de las comparaciones más significativas entre Jesús y David la encontramos en Marcos 12:35–37 y sus paralelos. En este pasaje Jesús yuxtapone la descendencia davídica del Mesías con el Salmo 110:1, donde David (el supuesto autor del salmo) llama al Mesías (el supuesto receptor de la declaración de Dios) su «señor». Lo que Jesús quiere decir sobre el hijo de David pretendía establecer una comparación entre él mismo y el famoso rey de Israel, y no simplemente plantear un acertijo exegético. Es probable que Jesús implicara que si bien él es como David, en el sentido de que es «el hijo de David», es superior a David, por cuanto es el «Señor de David» (cf. Mt 12:42 par., donde Jesús declara que uno [i.e., él mismo] «más que Salomón en este lugar»). Jesús no es solamente el hijo de David; él es su Señor. Detrás de esa afirmación se

encuentra el pensamiento tipológico. David es el tipo (del Mesías) y Jesús el antitipo.

3.4. Tipología del Hijo del Hombre. Se suele afirmar que los dichos sobre el *«Hijo del Hombre» en los Evangelios pueden dividirse en dos categorías: el Hijo del Hombre que se identifica con la humanidad y sufre por ella y el Hijo del Hombre que viene a *juzgar (dándose por entendido que esta última posiblemente es auténtica y la primera no). Es más probable, no obstante, que estos dichos formen una unidad tipológica basada en Daniel 7 (y no, como se suele suponer, *1 En.* 37–71 y *4 Esd* 13), y que en verdad deriven de Jesús. (Existen pocas pruebas de que estos dichos o el título «Hijo del Hombre» tuvieran un especial interés para la iglesia primitiva, de ahí la probabilidad de que deriven del propio Jesús). Jesús probablemente se vio a si mismo como el cumplimiento del Hijo del Hombre profetizado en Daniel 7, que respalda a los santos y, tras la oposición y derrota iniciales, vence y recibe el reino. Los dichos de Jesús sobre el rechazo, el sufrimiento y la muerte (Mc 8:31; 9:31; 10:33; 14:21) (*véase* Predicciones de la pasión y resurrección de Jesús) reflejan el primer aspecto (un aspecto enriquecido por las alusiones al Siervo sufriente [véase el apartado 3.4]), mientras que los dichos que hablan de vindicación (Mc 9:9; 13:26; 14:62) reflejan el segundo.

3.5. Tipología del siervo. En cuatro ocasiones en Hechos, donde se combinan temas isaiánicos y davídicos, se llama a Jesús el «siervo» (*pais* [Hch 3:13, 26; 4:27, 30]) (*véase* Siervo de Yahvé). Aunque en los Evangelios nunca se designa a Jesús de este modo, la tipología del siervo sin embargo parece estar presente. Cuatro veces se citan los cánticos del siervo del Segundo Isaías y se aplican a Jesús: el ministerio de *sanidades de Jesús cumple Isaías 53:4 (Mt 8:14–17). El mandato de Jesús de guardar silencio cumple Isaías 42:1–4 (Mt 12:15–21; cf. Is 53:7–8 en Hch 8:32–33). Su inminente arresto cumple Isaías 53:12 (Lc 22:37). Por último, la falta de fe del pueblo da cumplimiento a lo dicho en Isaías 53:1 (Jn 12:37–38). Merece la pena destacarse que en cada ocasión se citan estos pasajes isaiánicos como «cumplidos». También aparecen importantes alusiones evangélicas a los llamados cánticos del siervo: el justo sufriente predice su rechazo y muerte (Mc 9:12; Is 53:3); cuando es acusado guarda silencio (Mc 14:60–61; Is 53:7; cf. Hch 8:32–33); es golpeado (Mc 14:65; Is 50:6); intercede por los pecadores (Lc 23:42–43;

Is 53:11–12); muere en compañía de criminales (Mc 15:27; Is 53:9); su muerte es en favor de muchos (Mc 10:45; 14:24; Is 53:11–12); y es *sepultado en la tumba de un rico (Mt 27:57–60; Is 53:9).

3.6. Tipología del justo sufriente. La función de los salmos de lamento en los Evangelios, especialmente en los relatos de la pasión, refleja la tipología del justo sufriente. Jesús es traicionado por sus amigos (Mc 14:18; Sal 41:9; 55:12–14). Está afligido (Mc 14:34; Sal 43:5). Es acusado falsamente (Mc 14:56 par.; Sal 27:12). Pilato se lava las manos ante la muerte de Jesús (Mt 27:24; Sal 26:6). Los vestidos de Jesús se reparten entre sus enemigos (Mc 15:24; Sal 22:18). Es objeto de burla (Mc 15:29–31; Sal 22:7–8; 109:25). Tiene sed (Jn 19:28; Sal 69:21). Se le da a beber vinagre (Mc 15:36; Sal 69:21). Es abandonado por Dios (Mc 15:34; Sal 22:1). Sus amigos no se quedan a su lado (Lc 23:49; Sal 38:11), y en el momento de la muerte encomienda su alma a Dios (Lc 23:46; Sal 31:5). Las alusiones a los cánticos del siervo del Segundo Isaías añaden más detalles a esta tipología (véase 3.5 above) (*véase* Muerte de Jesús).

3.7. Tipología de Adán/Cristo. La forma en que Lucas ordena la genealogía de Jesús (Lc 3:23–38; cf. Mt 1:2–16) y su yuxtaposición con el relato de la *tentación (Lc 4:1–13) constituyen una tipología de Adán-Cristo. A diferencia de la tipología similar empleada por Pablo (Rom 5:12–21), con la que el evangelista puede o no haber estado familiarizado, el punto de la comparación no es tanto entre el primer y el segundo Adán, sino entre el primer y el segundo hijo de Dios. Según Lucas, Adán y Jesús fueron «hijos de Dios» en virtud de haber sido creados directamente por el Espíritu de Dios (Gn 2:7; Lc 1:35) (*véase* Espíritu Santo). Con vistas a realzar la comparación, Lucas hace que su genealogía concluya (no que comience) con «Adán, hijo de Dios» (Lc 3:38). Esta conclusión contrasta deliberadamente con el desafío inicial del relato de la tentación, «Si eres el Hijo de Dios…» (Lc 4:3). A diferencia del primer hijo de Dios, que cayó cuando fue tentado por Satanás (*véase* Demonio, Diablo, Satanás), Jesús, el segundo Hijo de Dios, no lo hace. Aquí se vuelve a presentar a Jesús de manera tipológica como el antitipo que sirve de paralelismo, y en este caso claramente trasciende, al tipo.

3.8. Tipología de Jonás. Según Mateo 12:39–41 (cf. Lc 11:16, 29–32), la única señal que iba a darse a la generación de Jesús era «la señal

de Jonás»: «Porque como estuvo Jonás en el vientre del gran pez tres días y tres noches, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches» (Mt 12:40 [cf. Jon 1:17]) (*véase* Señal de Jonás). La señal a la que Jesús alude es su muerte, sepultura y resurrección «al tercer día» (véase 1 Cor 15:4; cf. Mc 9:31; 10:34). Esta interpretación tipológica consta de dos partes: (1) la muerte, sepultura y resurrección de Jesús se corresponden con la experiencia de Jonás; (2) Jesús, al igual que Jonás (Jon 3:4–5), llama al arrepentimiento. Una vez más Jesús se concibe a sí mismo no solo como alguien parecido a Jonás, sino más bien como «uno mayor que Jonás» (Mt 12:41). Debido a que la gente de Nínive respondió a la predicación de Jonás, cuya única señal fue su extraordinaria liberación del gran pez, la gente de la generación de Jesús no tiene excusa, ya que el propio Jesús es mayor que Jonás, y la señal que le acompaña, la resurrección de los muertos, también es mayor.

3.9. Tipología de la piedra desechada. Antes de la época de Jesús la idea de la piedra ya había adoptado un significado tipológico. La «piedra», colocada por Dios, podía ser una piedra de tropiezo (Is 8:14) o una piedra de fe (Is 28:16). La piedra desechada del Salmo 118:22–23 se interpretaba como una referencia a Israel, el cual, aunque rechazado por las naciones, algún día disfrutaría de un lugar de favor. Por último, Daniel 2:45, donde la piedra tiene un matiz mesiánico, describe la destrucción de los enemigos de Israel. A la conclusión de su parábola de los labradores malvados (Mc 12:1–9) Jesús cita el Salmo 118:22–23 («La piedra que desecharon los edificadores ha venido a ser cabeza del ángulo») y lo aplica a sí mismo (Mc 12:10–11). Suponiendo que la acusación que más tarde se presentó contra Jesús («Nosotros le hemos oído decir: Yo derribaré este templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro hecho sin mano» [Mc 14:58]) se aproxime a algo de lo que Jesús llegó a decir (cf. Jn 2:19), es bastante posible que Jesús pensara en sí mismo como el fundamento de una nueva comunidad de fe y culto. La versión lucana del dicho sobre la «piedra rechazada» es peculiar («Todo el que cayere sobre aquella piedra, será quebrantado; mas sobre quien ella cayere, le desmenuzará» [Lc 20:18]), y probablemente refleje partes de Daniel 2:45 e Isaías 8:14 y les añada un elemento de juicio. Esta tipología resulta fundamental para la auto comprensión de la primitiva comunidad (véase el apartado 4).

3.10. Tipología del sumo sacerdote. Aunque en modo alguno podemos estar seguros, la tipología del *sumo sacerdote de Hebreos (véase Heb 4–7) puede que derive en parte de ciertas prerrogativas sacerdotales que Jesús había asumido. La más significativa de estas eran sus declaraciones sobre el *perdón de los pecados (Mc 2:5–10; Lc 7:48). Quizás sus palabras de purificación (Mc 1:41) (*véase* Puro e impuro), su acción en el templo (Mc 11:15–17) (*véase* Señal del templo) y sus *oraciones intercesoras (Lc 22:32: «Pedro, yo he rogado por ti»; Lc 23:34: «Padre, perdónalos»), incluida la llamada oración sacerdotal (Jn 17:9, 20), también contribuyeron a esta posterior tipología de Jesús como el sumo sacerdote definitivo.

3.11. Tipología del sacrificio. La tipología del sacrificio en Hebreos (véase Heb 7–10) puede que esté enraizada en una temprana interpretación del significado de la muerte de Jesús, posiblemente una interpretación derivada de la anticipación e interpretación de Jesús sobre su propia muerte. Caso de ser auténtica, la declaración que encontramos en Marcos 10:45; 14:24 apoyaría esta idea. También se ha sugerido que Juan 1:29 («He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo») podría reflejar la tradición judía del «sacrificio de Isaac» y la promesa dada a Abraham de que Dios iba a proveer un cordero (Gn 22:1–14) (*véase* Cordero de Dios). Este tipo de tipología concibe la muerte de Jesús como el sacrificio definitivo, que nunca necesita ser repetido.

4. Los discípulos de Jesús en la interpretación tipológica.

4.1. Tipología de las Doce tribus. La designación de los doce apóstoles por parte de Jesús (Mc 3:14), claramente una alusión a las doce tribus de Israel, con toda probabilidad simbolizó un *Israel reconstituido. Los doce *apóstoles también actuarán como gobernantes de Israel en el reino (quizás como nuevos patriarcas tribales), «sentados sobre doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel» (Mt 19:28 [cf. Lc 22:28–30; Sal 122:3–5; Dn 7:9]). Reconociendo la importancia de este simbolismo, Lucas no se olvida de decirnos que el traidor fue sustituido (Hch 1:15–26). Los Doce también actúan como emisarios de su rey al llevar a cabo su *misión evangelizadora (Mt 10:1–42; 28:18–20; Lc 24:45–49; Hch 1:6–8).

4.2. Tipología del Nuevo Pacto. La idea de nuevo pacto en los

Evangelios refleja las tradiciones de la Pascua y la promesa del «nuevo pacto» de Jeremías 31:31–34. El nuevo pacto se menciona explícitamente en la versión lucana de la Cena del Señor: «Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros se derrama» (Lc 22:20 [cf. 1 Cor 11:25]). La tradición judía hagádica creía que la sangre derramada en la primera Pascua fue la sangre que estableció la alianza proclamada posteriormente en Sinaí (*Tg. Zac.* 9:11; *Mek. Pisḥa* §5 [sobre Ex 12:6]). Del mismo modo que la sangre de los corderos de la primera Pascua libró a Israel del juicio e hizo posible el antiguo pacto, así también la sangre derramada de Jesús liberará al pueblo de Dios y establecerá la nueva alianza.

4.3. Tipología del templo. La demostración profética de Jesús en el *templo (Mc 11:15–17 par.), su crítica implícita, a la vez que amenaza, a los sacerdotes en el poder (Mc 12:1–11; cf. *Tg. Isa.* 5:1–7), su pronunciamiento explícito sobre la inminente destrucción del templo (Mc 13:2: «No quedará piedra sobre piedra, que no sea derribada»), la acusación presentada contra Jesús durante su juicio ante el Sanedrín (Mc 14:58: «Yo derribaré este templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro hecho sin mano»), y su comparación personal con el templo (Mt 12:6: «uno mayor que el templo está aquí» [cf. Jn 2:19–21]) forman parte de una tipología del templo espiritual. En estas declaraciones uno recibe la impresión de que Jesús ha reemplazado el templo de Jerusalén con su propia persona y la comunidad de aquellos que creen en él (puede encontrarse una idea similar en 4Q174 I, 6, donde se habla de «un santuario de seres humanos»). En 1 Pedro 2:4–8 podemos ver reflejada una expresión más explícita de esta tipología.

Véase también MIDRÁS; ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS, EL.

BIBLIOGRAFÍA. **D. C. Allison Jr.,** *The New Moses: A Matthean Typology* (Mineápolis: Fortress, 1993); **D. L. Baker,** «Typology and the Christian Use of the Old Testament», *SJT* 29 (1976) 137–57; **B. D. Chilton,** «Commenting on the Old Testament», en *It Is Written: Scripture Citing Scripture; Essays in Honour of Barnabas Lindars,* ed. D. A. Carson and H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 122–40; **M. Daly-Denton,** *David in the Fourth Gospel: The Johannine Reception of the Psalms* (AGJU 47; Leiden: E. J. Brill, 2000); **R. M. Davidson,** *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical* ΤΥΠΟΣ *Structures* (Berrien

Springs, MI: Andrews University Press, 1981); **J. W. Drane,** «Typology», *EvQ* 50 (1978) 195–210; **R. A. Edwards,** *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q* (SBT 18; Londres: SCM, 1971); **L. Goppelt,** *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New,* trad. D. H. Madvig (Grand Rapids: Eerdmans, 1982); ídem, «τύπος, κτλ.», *TDNT* 8:246–59; **P. M. Hoskins,** *Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John* (PBM; Milton Keynes: Paternoster, 2006); **G. P. Hugenberger,** «Introductory Notes on Typology», en *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New,* ed. G. K. Beale (Grand Rapids: Baker, 1994) 331–41; **R. N. Longenecker,** *The Christology of Early Jewish Christianity* (SBT 17; Londres: SCM, 1970); **R. Ounsworth,** *Joshua Typology in the New Testament* (WUNT 2/328; Tubinga: Mohr Siebeck, 2012); **D. Patte,** *Early Jewish Hermeneutic in Palestine* (SBLDS 22; Missoula, MT: Scholars Press, 1975) 159–67.

C. A. Evans y L. Novakovic

TORÁ. *Véase* JUDAÍSMO COMÚN; LEY.

TRADICIÓN TRIPLE. *Véase* PROBLEMA SINÓPTICO.

TRADICIÓN. *Véase* ORALIDAD Y TRANSMISIÓN ORAL; TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS.

TRADICIONES Y ESCRITOS RABÍNICOS

Las colecciones de literatura rabínica de que disponemos son, potencialmente, la fuente más gratificante de información sobre la vida judía en el siglo I A. D., sobre todo en Judea y, en menor medida, en *Galilea. Aunque el material más antiguo consiste fundamentalmente en argumentos legales con muy poca teología, nos dicen mucho acerca de la vida diaria y de cómo interpretaron el AT los eruditos judíos. No obstante, el material de estas colecciones abarca desde los siglos I a V de nuestra era, así que la clave para hacer un uso adecuado de este material radica en datar las tradiciones individuales.

En una primera evaluación, el material rabínico no parece ser muy útil en cuanto a información histórica se refiere, pero con un uso cuidadoso resulta ser un recurso valioso. Toda la literatura rabínica que ha llegado hasta nosotros fue escrita después del año 200, y aquellas porciones que tratan de la historia y la teología son las que tienen menos probabilidad de ser rigurosas. Sin embargo, los debates legales a menudo

se pueden datar con bastante fiabilidad, y ofrecen indicaciones sobre prácticas y creencias en todas las áreas de la vida. Hay pruebas internas y arqueológicas de que esta vida religiosa estaba ampliamente aceptada, e incluso las familias pobres trataban de cumplir todas las normas salvo las más onerosas.

1. Transmisión de las tradiciones rabínicas
2. Principales colecciones rabínicas
3. Datación de las tradiciones tempranas
4. Información aportada por las tradiciones rabínicas

1. Transmisión de las tradiciones rabínicas.

La literatura rabínica se divide en halajá (material legal) y hagadá (todo lo demás). Los escritos halájicos (como la Misná y el Talmud) están organizados por áreas temáticas legales como pureza y festividades. Las obras hagádicas (como Sifrá y otros midrasim) generalmente están organizadas como un comentario sobre la Escritura. Las obras halájicas incluyen material hagádico —anécdotas, exposiciones de la Escritura y, a veces, debates teológicos— que se entremezclan con las discusiones legales. Asimismo, las obras hagádicas contienen material halájico, especialmente cuando tratan de libros como Levítico.

La distinción es importante porque el material halájico es mucho más fiable para el historiador, debido a las diferentes maneras en que se han transmitido estos dos tipos de material. El material halájico tiene su origen en los tribunales y el mundo académico, de modo que se aprendía y transmitía de una forma muy controlada. El material hagádico probablemente se originó en sermones y charlas de sobremesa, y pese a que es posible que sus autores fueran los mismos eruditos que elaboraron las tradiciones halájicas, no se trató con la misma seriedad ni se transmitió con el mismo cuidado. El material hagádico incluye historias sobre rabinos que resultan especialmente poco fiables, sobre todo para el siglo I A. D. Es improbable que ninguna de ellas existiera, incluso en forma oral, antes de mediados del siglo II, y su tono es tan honorífico que deberían tratarse con el mismo escepticismo que la hagiografía cristiana.

En cambio, las tradiciones legales se preservan con sumo cuidado, incluso cuando los editores estaban en desacuerdo con sus conclusiones. La ley rabínica funciona como la jurisprudencia, donde las normas

legales dependen de sentencias anteriores y de debates sobre las mismas. Si una sentencia está basada en un desacuerdo con una sentencia anterior o en una excepción a la misma, entonces es importante conservar los detalles exactos de esa sentencia anterior para poder entender los argumentos posteriores.

1.1. Edición de las tradiciones rabínicas. La edición posterior de tradiciones legales significa que nunca podemos estar seguros de que la redacción de una tradición sea idéntica al original. Sin embargo, hay indicios de que era habitual preservar el enunciado original incluso cuando este estaba en un idioma diferente. En colecciones tempranas como la Misná y la Tosefta, la mayor parte del material está escrito en hebreo misnaico, con citas ocasionales de material más antiguo en arameo. Las colecciones posteriores (como el Talmud de Babilonia) están escritas en arameo, pero cuando citan la Biblia, la Misná o alguna otra tradición, conservan el idioma del original. Por ejemplo, cuando Rabí Yehudá b. Illai (140–165 A. D.) citó las palabras de un certificado de divorcio (*m. Git.* 9:3), la introducción está en hebreo misnaico, pero la cita en sí aparece en arameo, y esta misma redacción aramea se encuentra en una carta de divorcio del siglo I A. D. conservada en Masada, y que corresponde al año 72 (Mur. 20).

Un extenso cuerpo de material halájico temprano se encuentra en una serie de disputas entre las «casas» o «escuelas» de Hillel y Shammai, que probablemente abarcaron el siglo anterior a la destrucción del templo en el año 70. A menudo reciben el nombre de «disputas entre escuelas» o «disputas entre casas». Por alguna razón, fueron registradas de una forma relativamente imparcial que le otorgó igual importancia a las decisiones de ambas escuelas. Suponemos que estos dos grupos de fariseos tenían una estrecha relación, aunque tal vez volátil y competitiva, que les hizo preservar estos registros como una operación conjunta. Los shammaitas fueron prácticamente aniquilados durante la catástrofe del 70 A. D., y los pocos rabinos que sobrevivieron eran hillelitas. Por lo tanto, el judaísmo posterior se fundó sobre las sentencias hillelitas, y estas sirven de base a casi todas las discusiones legales posteriores. No obstante, todavía conservaron ambos lados de cada disputa, y colecciones más tardías a menudo añadieron el razonamiento detrás de las decisiones de ambos bandos. Incluso estas adiciones es probable que se basaran en memorias genuinas de la disputa

en sí, ya que el razonamiento shammaita frecuentemente es más sólido que el hillelita.

El propósito de editar tradiciones anteriores no era cambiar, sino más bien preservar el original. Las sentencias legales se abreviaban (como en los modernos volúmenes de jurisprudencia) y se les daba una forma que fuera fácil de memorizar. Es probable que la mayoría de ellas las transformaran en formas más memorizables los propios originadores de las mismas, ya que los casos que ganaban se convertirían más adelante en la base del material didáctico para sus estudiantes, y se esperaba que los estudiantes rabínicos memorizaran sus lecciones. Sin embargo, la edición posterior amplió estas versiones abreviadas con el fin de registrar tanto las explicaciones como los desarrollos ulteriores. Allí donde era posible, estas ampliaciones se añadían al final de las tradiciones, pero a menudo se insertaban junto a las palabras que se estaban ampliando.

1.2. Ejemplo de edición. *M. Shebiʿit* 4:2 tiene que ver con el séptimo año, cuando no se podían cultivar los campos y cualquier alimento que pudiera crecer podía ser comido por cualquiera. Las escuelas de Hillel y Shammai debatieron sobre si uno podía comer alimento de un campo que alguien hubiera mejorado ilegalmente arándolo o quitando las piedras durante el comienzo del séptimo año. La disputa entre casas ha sido ampliada, pero basándonos en la forma estándar, podemos extraer el original tal como sigue:

Un campo que fue mejorado:

La escuela de Shammai dice: No comen.

Y la escuela de Hillel dice: Comen.

La escuela de Shammai dice: No comen como un favor.

Y la escuela de Hillel dice: Comen como un favor.

Las primeras tres líneas muestran la forma típica de una disputa entre casas. Resulta inescrutable para cualquiera a quien el asunto le venga de nuevas, y se pierden muchos detalles importantes, incluido el tema principal objeto del debate, pero para un alumno rabínico este es un resumen perfecto. El alumno ya conocerá las leyes del año sabático en general, y esto le dice que si un campo había sido mejorado de manera ilegal, solamente los hillelitas permitían comer de él; y si el dueño cosechaba el campo ilegalmente, los hillelitas permitían comer de la cosecha, pero solo en la medida en que el agricultor lo diera como un

favor: esto es, como un regalo. Pero los shammaitas no permitían comer nada de un campo que hubiera sido mejorado ilegalmente.

La forma de estas disputas es fija y predecible. A las escuelas siempre se las cita por el mismo orden en la literatura rabínica (primero Shammai, luego Hillel), de manera que el texto que debía memorizarse era muy breve. En este caso, el fallo era más fácil de recordar por el juego de palabras entre «mejorado» y «favor», que proceden de la misma raíz (*ṭob*). Así que todo cuanto debían memorizar era esto:

Un campo que fue mejorado (*niṭṭaybâ*):

No comen.

Comen.

Como un favor (*bĕṭôbâ*):

No comen.

Sí comen.

Pero los editores de la Misná oscurecieron esta simplicidad ampliándola para que resultara más comprensible.

Un campo que fue mejorado:

La escuela de Shammai dice: No comen *su producto en el séptimo año.*

Y la escuela de Hillel dice: Comen.

La escuela de Shammai dice: No comen el *producto del séptimo año* como un favor.

Y la escuela de Hillel dice: Comen como un favor *y aquello que no es como un favor.*

Las ampliaciones aclaran cualquier ambigüedad. Las sentencias que tenían que ver con el año «que sigue al séptimo año» habían sido colocadas una junto a la otra, así que se hacía necesario añadir el hecho de que esta se refería al séptimo año. Existía una contradicción potencial entre la segunda sentencia y la primera, porque podría significar que uno *solamente* puede comer como un favor (i.e., solo lo que le da el agricultor), mientras que la primera daba a entender que uno tiene el derecho de comer *cualquier cosa* del campo. Por consiguiente, se añadió la frase «y aquello que no es como un favor» para confirmar que uno puede comer cualquier cosa.

Si bien la mayor parte de la edición se pensó para aclarar el significado, ediciones posteriores también podían desarrollar nuevos detalles basados en el original. Por ejemplo, algunos rabinos posteriores utilizaron «favor» o «regalo» en la sentencia hillelita para justificar la

compra y venta de comida durante el séptimo año, diciendo: «Tú me regalas tu producto y yo te regalaré este dinero» (*m.* Shev. 8:3). Asimismo, eruditos posteriores cambiaron el significado de «mejorar un campo» de «arar» a «arar más de lo normal» (*t.* Shev. 3:10). A pesar de que en la práctica anulaban la ley anterior, sus leyes posteriores dependían de la existencia de la ley más antigua para que proporcionara un fundamento autoritativo, de manera que tenían que preservar la ley antigua cuidadosamente.

1.3. Transmisión oral. La colección escrita más antigua de tradiciones rabínicas es la Misná, que data de aproximadamente el año 200 A. D., basándonos en las fechas de las últimas contribuciones. Antes de esa fecha, la halajá se transmitía como ley oral; *mishnah* es «aquello que se repite»: esto es, «enseñanza oral». Esto parece haber sido una elección deliberada realizada para distinguirla de la ley escrita de la escritura y de los saduceos, que registraban sus tradiciones legales por escrito (aunque estas no han sobrevivido). La *transmisión oral se tomaba muy en serio, y es probable que este fuera un método preciso de registrar material sin que se produjeran cambios. Un texto escrito se puede editar fácilmente cada vez que se reescribe, pero resulta muy difícil cambiar un texto memorizado, sobre todo en una comunidad que repetía el texto y donde las personas estaban ansiosas por corregirse unas a otras.

En muchas ocasiones hay debates sobre el enunciado exacto de una tradición que había sido transmitida en formas ligeramente distintas. Por ejemplo, hubo una disputa sobre la sentencia analizada anteriormente sobre el año sabático. Rabí Yehudá b. Illai (quien enseñó a mediados del siglo II A. D.) dijo que las sentencias estaban al revés.

> R. Yehudá [b. Illai, T4] dice: Intercambia las declaraciones.
> Esto [es] de las [sentencias] indulgentes de la escuela de Shammai y de las sentencias severas de la escuela de Hillel.

Normalmente los shammaitas eran más estrictos, mientras que los hillelitas eran conocidos por elaborar leyes prácticas y razonables. Así, alguien que tuviera que adivinar qué sentencia pertenecía a cada una de las escuelas supondría que la manera en que lo recogía la Misná era la correcta. Pero Rabí Yehudá dice que esta es una de las raras ocasiones en que los hillelitas eran más estrictos (otras sentencias así se enumeran en *m. Ed.* 4:1–5:5). El hecho de que se registraran tales desacuerdos nos

dice que en efecto se produjeron diferencias, pero también indica que estas diferencias se consideraban raras e importantes, y que los rabinos se esforzaban por preservar las antiguas sentencias tan cuidadosamente como fuera posible.

1.4. Tradiciones tempranas en colecciones tardías. En colecciones tardías como los Talmudim hay muchas tradiciones supuestamente antiguas que no se encuentran en ninguna fuente anterior. Puede ser que se inventaran «inocentemente» como una tradición incorrectamente recordada o deliberadamente para justificar una práctica habitual, o que representen tradiciones genuinamente antiguas. A una antigua tradición halájica del Talmud que data de la época misnaica se la conoce como *baraíta* («exterior»), y se pueden atribuir a un individuo identificado o, más a menudo, a un dicho anónimo que comienza con «Se enseñó» o «Nuestros rabinos enseñaron», donde «enseñó» viene de *tanna*, el equivalente arameo de *mishnah*, «enseñanza oral».

Cuando una tradición era muy importante y no se conocía el origen, había mucha presión por atribuirla a una autoridad lo suficientemente venerable como para justificar su inclusión y aplicación. Algunas sentencias se atribuían a autoridades muy antiguas, como el rey Salomón, o a una tradición oral que había sido dada a Moisés en el Sinaí. Normalmente podía ir ligada a un texto bíblico, pero cuando no era así a veces se encontraba otra autoridad (e.g., *m*. *Pe*ʾ*ah* 2:6). No obstante, este tipo de atribución es rara, y existen pruebas de que las atribuciones rabínicas no se solían inventar.

Esto se puede deducir si comparamos las tradiciones supuestamente anteriores al año 70 que transmitieron los rabinos del período de Yabne (70–130 A. D.) con las transmitidas por los rabinos del período de Usha (140–170 A. D.). La temática de que tratan ambos conjuntos de tradiciones es la misma, si bien estos grupos tenían intereses distintos. Los rabinos del siglo I estaban interesados en poco más que la *comunión de mesa y la pureza cúltica en la vida del hogar, y estos reducidos intereses se reflejan en los relatos de los Evangelios (véase PURO E IMPURO). (El retrato que hace Josefo de los *fariseos como líderes políticos y manipuladores refleja la época anterior al año 25 a. C., tras la cual los fariseos perdieron toda influencia política). Sin embargo, ya en el siglo II los rabinos se habían convertido en la fuerza motriz para toda la nación y se esperaba de ellos que ofrecieran respuestas a

preguntas que también tenían que ver con la vida pública y el culto. Hubiera resultado muy tentador inventarse dichos de autoridades respetadas antiguas que respondieran a preguntas difíciles sobre el arte de gobernar y los temas económicos, pero se resistieron a hacerlo (véase Neusner 2007).

2. Principales colecciones rabínicas.

La mayor parte de la literatura rabínica se puede dividir en dos clases: colecciones legales, como la Misná y los Talmudim, que contienen principalmente material halájico (legal), y material homilético recopilado en varios midrasim, que contienen mayormente material hagádico (no legal) (para el significado de «halájico» y «hagádico», véase el apartado 1). Los *midrasim son colecciones de dichos inconexos y sermones ordenados generalmente según el orden del texto principal de la Escritura del que se ocupan, y las colecciones no intentan ocuparse de cada versículo. Los midrasim más antiguos son llamados «halájicos» porque tratan fundamentalmente de los libro de Éxodo a Deuteronomio, y especialmente del material legal de estos libros. Los Targumim (véase TARGUMIM) también pueden proceder del mismo establo que el material rabínico, aunque probablemente tienen una base mucho más amplia. Aquí no nos ocuparemos de ellos.

En la actualidad existen buenas traducciones inglesas de la mayoría de este material: la Misná de H. Danby (en un inglés fluido) y J. Neusner (una traducción más literal); Tosefta de J. Neusner; el Talmud de Babilonia de I. Epstein (para Soncino) y J. Neusner; el Talmud de Jerusalén de J. Neusner y H. Guggenheimer (incompleto); Midrás Rabbá de H. Freedman y M. Simon (para Soncino); y J. Neusner ha traducido toda la literatura midrásica más antigua (Neusner 1997–1998). Todas las colecciones halájicas pueden consultarse en inglés y hebreo en http://RabbinicTraditions.com.

2.1. Colecciones midrásicas. En la tabla 1 puede verse una lista de midrasim halájicos antiguos, algunos midrasim hagádicos posteriores y algunas colecciones de midrasim hagádicos.

Tabla 1. Colecciones midrásicas

Midrasim halájicos tempranos:	(Tradiciones de los siglos II-III d.C. aunque editadas mucho más tarde)	
Mejiltá (de R.	Comentario sobre Éxodo	I

Ismael)		
Mejiltá de R. Shimeon b. Yohai	Comentario sobre Éxodo (reconstruido a partir de fragmentos)	A
Sifrá	Comentario sobre Levítico A	A
Sifré	Comentario sobre Números y comentario sobre Deuteronomio	A
Sifré Zutá	Comentario sobre Números	A
Midrás Tanna'im	=Mek.Deut compilado a partir de MHG	I
Megillat Ta'anit	Lista de días de ayuno anterior al año 70 con un comentario postalmúdico.	

(I = Escuela de Ismael; A = Escuela de Aquiba)

Algunos midrasim hagádicos tardíos:	(todos ellos editados después de aproximadamente el 450 d.C.)
Bereshit Rabbá	Comentarios sermónicos sobre Génesis
Eykah Rabbá	Comentarios sermónicos sobre Lamentaciones
Wayyiqrá Rabbá	Comentarios sermónicos sobre Levítico
Midrás Rabbá	Los tres anteriores más otros libros tardíos que abarcan el resto del AT.
Pesiqta de R. Kahana	Sermones para los días sagrados
Pesiqta Rabbati	Sermones para los días sagrados
Tanhuma Yelammedenu	Sermones sobre el Pentateuco
Haggadat Bereshit	Sermones sobre Génesis
Midrás Tehillim (Shoher Tov)	Sermones sobre Salmos
Midrás Mishle	Comentarios sermónicos sobre Proverbios
Algunas colecciones de midrasim hagádicos:	(Editadas después de ca. 1100 d.C., aunque incluyen tradiciones más antiguas)

Midrás Hagadol	Extensa colección de antiguos midrasim que abarcan el Pentateuco y los 5 Rollos (Cant, Rut, Lam, Eccl, Est)
Midrás Leqah Tov	Abarca el Pentateuco y los 5 Rollos
Yalqut Hamakiri	Abarca gran parte de los Profetas y los Escritos
Yalqut (Shimeon)	Colección de comentarios sobre todo el AT

2.2. Colecciones halájicas. Los debates legales se han preservado en los Talmudim. El Talmud de Babilonia y el Talmud palestino o Talmud de Jerusalén conservan debates de rabinos en Babilonia y Palestina, respectivamente. Ambos están editados como comentarios sobre la Misná, que es una colección de sentencias hechas en Palestina antes de aproximadamente el año 200 A. D. La Tosefta es una colección similar a la Misná que incluye la mayoría de las tradiciones de la Misná (aunque a menudo en una forma ligeramente distinta) además de muchos más detalles y otras sentencias. Está editada más tarde que la Misná, pero a veces conserva material anterior que no fue incluido en la Misná, de ahí su nombre, que significa algo así como «suplemento». El propósito de la Tosefta y su relación con la Misná siguen sin estar claros.

Todas estas colecciones legales están basadas en la misma estructura de aproximadamente sesenta tratados recopilados en seis órdenes, una estructura que es anterior a la edición de la Misná (véase la tabla 3). No se abarcan todos los tratados en todas las colecciones, tal como puede verse en la tabla 4.

2.3. Sistemas de referencia rabínicos. Las referencias a la literatura rabínica halájica utilizan las abreviaturas de los tratados con un prefijo para la colección a la que se hace referencia. Así, «*m. Ber.*» se refiere al tratado *Berajot* de la Misná. La Misná y la Tosefta se citan según un sistema de capítulos y versículos, aunque la forma correcta de denominar un versículo de la Misná es «misná». Así, «*m. Ber.* 2:1» indica el capítulo 2, misná 1. Los Talmudim también tienen capítulos que suelen seguir los capítulos de la Misná, pero las referencias al Talmud de Babilonia usan los números de página de los folios, que se han convertido en estándar desde la primera edición impresa en el siglo XVI. Así, «*b. Ber.* 2a» indica el Talmud de Babilonia, hoja 2, cara A. Las referencias al Talmud palestino también emplean los números de página

de los folios, aunque la edición estándar tiene dos columnas por cara, y estas se indican con las letras A, B, C y D. Además se citan los números de capítulo y versículo, lo que concuerda más o menos con la referencia correspondiente en la Misná (si bien un «versículo» en el Talmud de Jerusalén y la Tosefta se denomina una «halajá»). Así, «*y. Ber.* 1:1, 2a» indica el Talmud palestino, capítulo 1, halajá 1, hoja 2, columna A. Existen algunas variaciones habituales: frecuentemente se utiliza la letra *j* en lugar de la *y* para el Talmud de Jerusalén; las letras *m* y *b* se omiten en no pocas ocasiones de las referencias a la Misná o el Talmud de Babilonia, en cuyo caso se distinguen simplemente por la presencia o ausencia del número de página del folio; y el Talmud palestino se puede citar tan solo haciendo referencia a la página o al capítulo más la referencia a la halajá.

Las referencias a las colecciones hagádicas presentan más variaciones. Midrás Rabbá a menudo se indica simplemente con la letra *R*. Así, «*Gn. R.* 20:1» se refiere al Génesis en Midrás Rabbá en el lugar en que se interpreta Génesis 20:1. De manera similar, se puede utilizar «Sif.» para indicar Sifrá o Sifré, de modo que «Sif. Lv. 9:1» hace referencia al lugar en que Sifrá trata sobre Levítico 9:1. Sin embargo, también se citan los midrasim mediante los tradicionales nombres de las secciones o los tradicionales números de Parashá (capítulo); así, «*Gn. R.* 20:1» también podría aparecer como «*Gn. R.* LII», y «Sif. Lv. 6:1» podría ser Sifra *Shemim* I o Sifra XI. Estas divisiones en los midrasim, y también en los Talmudim, a menudo son demasiado extensas como para resultar útiles, y J. Neusner ha definido amablemente más subdivisiones lógicas en sus traducciones.

3. Datación de las tradiciones tempranas.

La mayor parte de las tradiciones anteriores al año 70 de nuestra era se han perdido, salvo por las disputas entre las escuelas de Hillel y de Shammai y también una fortuita colección de tradiciones que han sobrevivido a menudo por haber sido citadas por rabinos posteriores. Las colecciones rabínicas registran disputas legales, y no son listas de tradiciones legales, así que solo disponemos de aquellas tradiciones que resultan ser citadas por un rabino posterior. Por lo tanto, los temas sobre los que no se debatía mucho se han preservado escasamente. Los rabinos debatían opiniones expresadas en debates anteriores y sentencias que

concluyen debates más antiguos, y en el curso de hacerlo así, citaban esa opinión o sentencia. Cuando citaban una opinión legal, lo normal era nombrar al rabino que había sido el primero en expresarla, y estos nombres ayudan a fechar los debates. Ahora bien, cuando citaban una sentencia o fallo legal que ponía fin a un debate, no la vinculaban con ningún individuo por su nombre; más bien, la dejaban como anónima o la atribuían a «los sabios» en general porque se trataba de las decisiones de una comunidad. Más adelante, si cuestionaban la conclusión, podían atribuirla a un determinado rabino retrospectivamente, de manera que ya no se consideraba una decisión fijada por la comunidad.

Tabla 2. Obras halájicas tempranas

m	*Misná*	editado en torno al año 200.
t	*Tosefta*	editado en torno al año 300.
y	*Talmud Yerushalmi o Talmud de Jerusalén*	editado en torno al año 400.
b	*Talmud Babli o Talmud de Babilonia*	editado en torno al año 500.

Tabla 3. Los seis órdenes de los tratados

I	***Zeraim***	**Semillas, i.e. agricultura**	**incluido en**
Ber.	*Berajot*	“Bendiciones” - Oraciones	m t b y
Pe’ah	*Pe’ah*	La “Esquina” del campo y otros impuestos de los pobres	m t y
Demai	*Demai*	Diezmo “Dudoso” y cómo diezmar	m t y
Kil.	*Kil’ayim*	“Mezclas” ilegales	m t y
Shev.	*Shevi’it*	El “Séptimo año”, descanso para la tierra de cultivo	m t y
Ter.	*Terumot*	“Ofrendas alzadas” para que coman los sacerdotes	m t y
Ma’as.	*Ma’aserot*	“Diezmos”	m t y
Ma’as. Sh.	*Ma’asher Sheni*	“Segundo diezmo” gastado en Jerusalén	m t y

Hal.	*Hallah*	Ofrenda de “Masa”	m t y
Or.	*Orlah*	Árboles frutales incircuncisos (lit. “prepucio”)	m t y
Bik.	*Bikkurim*	“Primicias”	m t y
II	***Moed***	**Días festivos**	**incluido en**
Shabb.	*Shabbat*	“Sábado”, día de descanso del trabajo	m t b y
Eruv.	*Eruvin*	“Comunidades” marcadas como límites del sábado	m t b y
Pesah.	*Pesahim (Pisahim)*	“Pascua”	m t b y
Sheqal.	*Sheqalim*	Medios “Siclos” para el impuesto del templo	m t y
Yoma	*Yoma (Yom Hakippurim)*	“El Día” de la Expiación	m t b y
Sukká	*Sukká*	“Cabañas” (i.e., fiesta de los Tabernáculos)	m t b y
Betzah	*Betzah (Yom Tov)*	“Huevo” y otras normativas para los días sagrados *(“Día sagrado” – en Tosefta)*	m t b y
Rosh Hash.	*Rosh HaShanah*	“Año Nuevo”	m t b y
Ta’an.	*Ta’anit*	“Ayuno”	m t b y
Meg.	*Megillah*	“Rollo” de Ester en Purim	m t b y
Mo’ed Qat.	Mo’ed Qatan	“Fiestas menores”	m t b y
Hag.	Hagigah (Ri’iyyah)	“Ofrenda festiva” (“Apariencia” – en Tosefta)	m t b y
III	***Nashim***	**Mujeres**	**incluido en**
Yevam.	*Yevamot*	“Cuñadas” en matrimonio levirático	m t b y

Ketub.	*Ketubbot*	“Contratos matrimoniales”	m t b y
Ned.	*Nedarim*	“Votos”	m t b y
Naz.	*Nazir (Nezirut)*	Voto “Nazareo”	m t b y
Sot.	*Sotah*	“Sospechosa de adulterio”	m t b y
Git.	*Gittin*	“Certificados de divorcio”	m t b y
Qidd.	*Qiddushin*	“Esponsales”	m t b y
IV	***Nesiqin***	**Daños, i.e. litigios**	**incluido en**
B. Qam.	*Bava Qamma*	“Puerta primera” - Daños y compensaciones	m t b y
B. Mesi’a	*Bava Metzi’a*	“Puerta de en medio” - Beneficios y salarios	m t b y
B. Bat.	*Baba Batra*	La “Última puerta” - Propiedad y herencia	m t b y
Sanh.	*Sanhedrin*	La corte del “Sanedrín”	m t b y
Mak.	*Makkot*	“Azotes” y otros castigos	m t b y
Shev.	*Shevu’ot*	“Juramentos”	m t b y
Ed.	*Eduyyot*	“Testimonios” sobre la enseñanza antigua	m t
Avod.	*Avodah*	“Idolatría”	m t b y
Zar.	*Zarah*		
Avot	*[Pirqe] Avot*	“[Dichos de] los padres”	m
Hor.	*Horayot*	“Decisions” erróneas	m t b y
V	***Qodashim***	**Cosas sagradas, i.e. ofrendas**	**incluido en**
Zevah.	*Zevahim*	“Ofrendas de animales”	m t b
Menah.	*Menahot*	“Ofrendas de grano”	m t b
Hul.	*Hullin*	“Cosas profanas”	m t b
Bekh.	*Bekhorot*	“Primogénito”	m t b
Arakh.	*Arakhin*	“Tasaciones” del valor para los	m t b

		votos	
Tem.	*Temurah*	“Sustitución” para las ofrendas	m t b
Ker.	*Keritot*	*“Exterminios” de Israel*	m t b
Me’il.	*Me’ilah*	“Mal uso” de las cosas consagradas	m t b
Tamid	*Tamid*	“Holocausto diario”	m b
Mid.	*Middot*	“Medidas” del Templo y su mobiliario	m
Qinnim	Qinnim	“Nidos de aves”, ofrendas de aves	m

VI	***Toharot***	**Purezas**	**incluido en**
Kel.	*Kelim*	“Utensilios”	m t
(Dividido en tres en Tosefta, como el comienzo de Nesiqin: t.KBQ, t.KBB & t.KBM)			
Ohal.	*Ohalot*	Bajo “techos” con un cadáver.	m t
Neg.	*Nega’im*	“Plagas” de lepra	m t
Parah	*Parah*	“Vaca” rojiza	m t
Tehar.	*Teharot*	Im-“purezas”	m t
Miqw.	*Miqwa’ot*	“Baños rituales”	m t
Nid.	*Niddah*	“Aislamiento” menstrual	m t b y
Makhsh.	*Makhshirin*	“Predisposición” a la profanación	m t
Zav.	*Zavim*	“Emisiones” impuras	m t
T.Yom.	*Tevul Yom*	“Bañado el mismo día” como purificación	m t
Yad.	*Yadayim*	Lavamiento de “Manos”	m t
Uq.	*Uqtzin*	Impureza debido a los “Tallos” de las plantas	m t

Tabla 4. Tratados complementarios (tratados posteriores que solamente se encuentran en el Talmud de Babilonia)

ARN.A	*Avot de Rabí Natán A & B*	“Los padres por R. Natán”	b
ARN.B		(un comentario sobre Abot)	b

Sof.	*Soferim*	“Escribas”	b
Sem.	*Evel Rabbati o Semahot*	“Duelo” o (irónicamente) “Gozo”	b
Kall.	*Kallah*	“Novia” y castidad	b
Der. Er. Rab.	*Derekh Eretz Rabbá*	“Normas de conducta” tratado principal	b
Der. Er. Zut.	*Derekh Eretz Zutá*	“Normas de conducta” tratado menor	b
PS	*Pereq Hashalom*	“Capítulo sobre la paz”	b
Ger.	*Gerim*	“No judíos”	b
Kut.	*Kutim*	“Kutim” i.e. samaritanos	b
Avad.	*Avadim*	“Esclavos”	b
Sef. Torah	*Séfer Torá*	“Sección sobre la Torá”	b
Tef.	*Tefillin*	“Filacterias” o “Tefillin”	b
Tzitz.	*Tzitzit*	“Flecos”	b
Mez.	*Mezuzá*	“Dinteles de las puertas”	b

Con frecuencia, los nombres de los individuos que aparecen en un debate permiten reconstruir parte de la cronología de ese debate. Los nombres pueden ser de aquellos que están participando en el debate, de autores de opiniones del pasado que se citan como parte del debate o individuos posteriores que se refieren al debate. Estos diferentes roles tienen que aclararse para poder decidir sobre el valor relativo de los nombres de los individuos que se citan a la hora de datar la tradición.

Está claro que este proceso presupone un alto grado de precisión y honestidad por parte de quienes contribuyen a los debates, y también de los editores que los registran. En la época precrítica, cuando el Talmud se consideraba inerrante, esta precisión simplemente se daba por sentada, y era suficiente suponer que una tradición atribuida a un determinado rabino se había originado durante su carrera. J. Neusner fue el principal responsable de difundir la advertencia de que no era seguro suponer simplemente que los editores posteriores sabían a quién atribuirles las tradiciones. Su influyente artículo en el primer volumen de la serie Brown Judaic Studies (Neusner 1978) afirmaba que el único

camino seguro para datar el material rabínico era a través de la fecha del último editor de una colección. Así pues, el material de la Misná no debía utilizarse para ilustrar nada que hubiera sucedido antes de que fuera editado, aproximadamente en el año 200 de nuestra era, y lo mismo era aplicable a la Tosefta en 300, el Talmud de Jerusalén en 400, y el Talmud de Babilonia en 500 A. D.

Ahora, tras décadas de minucioso trabajo por Neusner y muchos otros especialistas, está quedando claro que las colecciones rabínicas halájicas ciertamente son exactas en cuanto a las atribuciones que hace. Al final de tan solo el tercero de los veintidós volúmenes en los que Neusner analizó el orden Purezas, concluyó que: «El orden temporal de las atribuciones es generalmente válido (…). En cada caso [en el tratado *Kelim*], excepto el que acabo de citar [*m. Kel.* 17:5], donde podemos esperar que la sustancia de una determinada ley sea anterior a la de otra norma estrechamente relacionada, la norma anterior también se le asignará a una autoridad anterior, y la norma posterior a una autoridad posterior» (Neusner 1974–1977, 3:239). G. Stemberger coincidió: «El estudio de extensas unidades de texto (e.g. por J. Neusner) ha demostrado que al menos en las colecciones tanaíticas estas atribuciones son en general fiables. Incluso cuando la exactitud del nombre del transmisor no se puede probar con seguridad, el período histórico relacionado con ese nombre normalmente sí se puede» (Strack y Stemberger, 63).

En algunas ocasiones hay errores, como cuando el mismo dicho se atribuye a dos personas, pero son pocas, y los rabinos posteriores a menudo trataron sobre tales errores y preservaron cuidadosamente ambas versiones. La mayor parte de estos errores tienen que ver con atribuirle una sentencia a alguna otra persona de la misma generación, de manera que las atribuciones siguen siendo una guía bastante fiable para datar las tradiciones.

Esta conclusión no es aplicable a las colecciones hagádicas o incluso al material hagádico incluido dentro de las colecciones halájicas. Algunos de los midrasim fueron editados relativamente pronto (ca. 250 A. D.), pero sin el mismo rigor que los textos legales. Incluso las tradiciones exegéticas que apoyan la sentencia de alguien están bajo sospecha, ya que cuando un fallo carece del suficiente apoyo escritural, los rabinos posteriores eran propensos a elaborar retrospectivamente

algún tipo de exégesis que lo apoyara. Esto es evidente si nos atenemos al hecho de que casi todas las justificaciones bíblicas para las sentencias se encuentran en los Talmudim posteriores y no en obras más antiguas como la Misná y la Tosefta, aunque esto se puede deber también al hecho de que los Talmudim registraron debates de forma mucho más detallada que en estas obras anteriores.

Tabla 5. Períodos cronológicos

Fechas aproximadas	**Generaciones**	**Período y centro**	**Títulos y obras**
200 a.C. – 10 d. C.	T0	Período del Segundo Templo	La Gran Asamblea
10–80 d. C.	T1	Temple destruido	***Tanaím:*** Misná Tosefta Midrasim halájicos
80–120 d. C.	T2	Período de Yabne (en Yabne)	
120–140 d. C.	T3	Revuelta de bar Kojba	
140–165 d. C.	T4	Período de Usha (principalmente en Usha)	
165–200 d. C.	T5		
200–220 d. C.	T6		
220–250 d. C.	BA1 y PA1	***Palestina:*** Séforis Tiberias, Cesarea ***Babilonia:*** Nehardea Pumbedita, Sura	***Amoraím:*** Talmud palestinense, Talmud de Babilonia, Midrasim hagádicos
250–290 d. C.	BA2 y PA2		
290–320 d. C.	BA3 y PA3		
320–350 d. C.	BA4 y PA4		
350–375 d. C.	BA5 y PA5		
375–425 d.	BA6		

C.	
425–460 d. C.	BA7
460–500 d. C.	BA8

Por lo tanto, las atribuciones a nombres concretos en la literatura rabínica son una guía útil para fechar el material halájico en colecciones halájicas (i.e. Misná, Tosefta, Talmud) pero no tan fiable para el material hagádico.

3.1. Períodos cronológicos. Los autores rabínicos se dividen en períodos cronológicos principales que representan diferentes estructuras en cuanto a organización, así como distintos tipos de tradiciones en las colecciones importantes. Tradicionalmente se dividen en «generaciones» que representan, más o menos, el período en que vivieron. Los tanaím («recitadores») tienen seis generaciones (T1-T6), si bien se puede utilizar una generación más (T0) para las autoridades pretanaíticas. A los autores del Talmud se les conoce como amoraím («oradores»), y hay más generaciones de amoraím de Babilonia (BA1-BA8) que de amoraím de Palestina (PA1-PA5), que fueron los primeros en hacer una edición final de sus debates. Normalmente la única manera en que se puede asignar un individuo a una generación es analizando los debates registrados para descubrir quién le habló a quién y quién citó a quién.

3.2. Datación de tradiciones anónimas. Las tradiciones anónimas son muy importantes porque son mucho más numerosas que las tradiciones atribuidas y porque generalmente representan la sentencia que los rabinos posteriores aceptaron como la «correcta» y en la que basaron los desarrollos posteriores de la ley. Las tradiciones anónimas se han solido atribuir a un editor como Rabí Yehudá o a rabinos anteriores, como Rabí Aquiba (véase *b. Sanh.* 86a; *y. Yevam.* 4:11, 6b). Es mucho más probable que las tradiciones anónimas representen la decisión de la mayoría en la época en que se emitió el fallo (véase *y. Yevam.* 4:11, 6b) o a veces la opinión del editor cuando estaba juntando y resumiendo el estado de la ley.

Los minuciosos análisis de las tradiciones rabínicas en los numerosísimos volúmenes de Neusner y otros han mostrado concluyentemente que existe una lógica y una estructura cronológica

clara detrás de la literatura rabínica, especialmente en el caso de los *corpora* legales. Esta estructura era «obvia» para los eruditos medievales, que no sintieron la necesidad de verificarla, pero este desarrollo cronológico actualmente ha sido verificado. Esta estructura nos dice dos cosas: (1) las leyes posteriores estaban basadas en leyes más antiguas; (2) el nuevo material se añadía mayormente al final de material anterior, mientras que el material más antiguo se dejaba intacto en la medida de lo posible.

Esto quiere decir que a menudo es posible datar material anónimo encontrando una sentencia que se pueda fechar y que dependa lógicamente de ella, y es posible encontrar el núcleo primitivo de una sentencia arrancando las capas nuevas. Hay un gran número de tradiciones anónimas que se pueden datar por uno u otro medio. Neusner llegó a afirmar incluso, en un momento de entusiasmo mientras analizaba Misná *Kelim*, que podía datar prácticamente todos los dichos anónimos de ese tratado: «Los dichos sin atribución no representan un gran problema. En m. Kel representan 1/10 de las sentencias, y la mayoría se pueden asignar a un período cronológico. De los 49 en m. Kel, 26 se pueden situar en el período de Yabne o Usha, y frecuentemente a un círculo determinado de rabinos dentro de ese período. Se pueden fechar si están estrechamente ligadas a una ley atribuida a alguien, o si se oponen diametralmente a la tradición relacionada con una persona concreta, de tal forma que es posible ubicarla con confianza en la misma división que la ley contraria» (Neusner 1974–1977, 4:244).

3.3. Autores rabínicos tempranos. La literatura rabínica siguió la práctica habitual de nombrar a las personas con el nombre de sus padres: por ejemplo, Yojanán el hijo de Zakkai es mencionado como «Yojanán ben Zakkai » (o «bar» en arameo), abreviado como «Yojanán b. Zakkai». Las personas que aparecen con extremada frecuencia lo hacen sin su patronímico (e.g., «Aquiba» o «Yehudá») y puede que incluso tengan un título más corto (e.g., «Rabí»). A aquellos que tienen un nombre muy común, como «Simón/Simeón», se les puede nombrar simplemente por su patronímico: por ejemplo, «Ben Azzai» o «Ben He He».

No todo el mundo tiene el título de «Rabí» (que significa «mi maestro» y se contrae como «R.»). Otros, como «Rab», «Abba» o «Mar», aparecen con frecuencia y se aplican sistemáticamente. Antes del año 70

solo seis «rabinos» utilizaron realmente «Rabí» como título, y el hecho de que se trataba de sacerdotes puede indicar que el término se convirtió en un título por primera vez entre el sacerdocio. Quizás fuera originalmente un título honorífico (e.g., Mt 23:7; Mc 9:5) antes de ser adoptado como un título oficial ampliamente utilizado, muy parecido al título actual de «Reverendo», que originalmente era un término respetuoso que se le podía dar a cualquiera.

Los escritos rabínicos son llamativamente coherentes al nombrar a alguien, pero en ocasiones diferentes colecciones utilizan contracciones distintas. Así, «R. Yehudá» siempre se refiere a Yehudá b. Illai (excepto en el Talmud de Jerusalén), y «Rabí» por sí solo es siempre una contracción de «Rabí Yehudá ha-Nasí». Hay varios nombres que son compartidos por más de una sola persona. Normalmente se distinguen en los estudios modernos como «I» o «II» (e.g., «R. Gamaliel II»), y a veces la literatura rabínica llama al primero «el Anciano» o «el Grande», aunque a veces la ambigüedad queda sin resolverse. Generalmente la única manera de resolver esos casos ambiguos es comprobando las generaciones de los individuos que debatían con ellos o los citaban. Para una lista completa de rabinos y fechas, véase www.RabbinicTraditions.com/Generations.htm.

4. Información aportada por las tradiciones rabínicas.

La búsqueda sistemática del trasfondo rabínico del NT que comenzó en serio con J. Lightfoot en el siglo XVII llegó a su cima con H. Strack y P. Billerbeck a principios del siglo XX. Desde entonces, numerosos estudios individuales han aumentado y mejorado estos trabajos. Esta información sobre el trasfondo a veces ha solventado detalles difíciles; en otras ocasiones ha cambiado el énfasis, y ocasionalmente ha sacado a relucir una enseñanza perdida.

Por ejemplo, una de las dificultades a las que se enfrentaban los comentaristas se centraba en la preocupación que expresaron los fariseos por lo que hacían los *niños durante la *entrada triunfal de Jesús, cuando las acciones de los adultos eran mucho más preocupantes (Mt 21:15–16). Todo el mundo se unía con cantos habituales de la fiesta de los Tabernáculos y Jánuca. La norma sobre estos cánticos concretos era que si alguien (incluido un niño) empezaba un cántico, entonces todo el mundo estaba obligado a unirse y finalizarlo (*y. Sukká* 3:10, 54a; *b.*

Sukká 38b). Parece que en esta ocasión (como sin duda ocurrió en muchas otras) los niños se habían entusiasmado y continuaban cantando bastante después de que los adultos se hubieran callado.

Hay varias cuestiones de énfasis que actualmente se pueden ver de manera distinta en la enseñanza de Jesús: por ejemplo, con respecto al Padrenuestro. El enunciado de la *oración de Jesús es similar a versiones breves de la oración diaria Amidá, cuyo ejemplo más antiguo dice: «Hágase tu voluntad *arriba* en los cielos, y concede paz de espíritu a aquellos que te temen *abajo* en la tierra; y haz lo que sea bueno ante tus ojos. *Bendito seas tú, oh Señor, que escuchas la oración*» (*t. Ber.* 3:7; *b. Ber.* 29b). Aquí, las palabras en cursiva indican diferencias entre versiones, que son parecidas a las diferencias entre Mateo y Lucas y a algunos manuscritos que añaden una bendición final. Tales diferencias eran habituales en las antiguas oraciones judías porque un texto fijo en las oraciones era una marca de insinceridad (*m. Ber.* 4:4).

Además, el Padrenuestro tiene algunos elementos que no se encuentran en las oraciones judías. Los rabinos menospreciaban e incluso prohibían cualquier oración «enérgica», como depender de la promesa de Dios o de un aspecto de la naturaleza de Dios: por ejemplo, «te preocupas por un pájaro que anida, por lo tanto (…)» (cf. Dt 22:6–7; *m. Maʿas.* Sh. 5:13; *Exod. Rab.* 41:1), o usar un nombre íntimo como «Abba», o actuar de una manera infantil e inoportuna (*m. Taʿan.* 3:8). Jesús utilizó «Abba» para «Padre» (Mc 14:36), y sus palabras pudieron parecer «enérgicas» cuando enseñó que sus discípulos debían decir a todos los efectos: «Hemos perdonado, así que ahora perdona tú». El propio Jesús apeló a las aves de los cielos (Mt 6:26; 10:29–31) y aprobó la actitud de importunar como un niño (Mt 18:3; 19:14 // Mc 10:14 // Lc 18:16).

Ocasionalmente, se han recuperado significados perdidos, como el rechazo de Jesús en concreto al *divorcio «por cualquier causa» (Mt 19:3). También el llamado pecado imperdonable es un reflejo de la enseñanza habitual del siglo I que decía que maldecir a Dios no se perdona inmediatamente cuando uno se arrepiente, o incluso en el Día de la Expiación, sino que uno debe esperar hasta su muerte (*t. Yoma* 4:6–8, basado en Ex 20:7). Esto significa que lo importante del argumento de Jesús no es que esa maldición sea imperdonable, sino que maldecir al Espíritu Santo es lo mismo que maldecir a Dios; de ahí que podamos

decir que Jesús está introduciendo el concepto que más tarde se formalizaría con la inclusión del *Espíritu Santo como parte de la Trinidad.

Estas percepciones se van multiplicando en los comentarios, si bien otras muchas se han refutado porque estaban basadas en evidencias tardías.

Véase también MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO; JUDAÍSMO COMÚN; LEY; MIDRÁS; FARISEOS; ESCRIBAS; TARGUMIM; MAESTRO.

BIBLIOGRAFÍA. **D. Bivin,** *New Light on the Difficult Words of Jesus: Insights from His Jewish Context* (Holland, MI: En-Gedi Resource Center, 2005); **H. Danby,** *The Mishnah: Translated by from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (Londres: Oxford University Press, 1933); **I. Epstein,** ed., *The Soncino Hebrew-English Edition of The Babylonian Talmud* (32 vols.; Londres: Soncino, 1967); **D. Instone-Brewer,** *Traditions of the Rabbis in the Era of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011); **J. Lightfoot,** *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica* (4 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 1989); **J. Neusner,** *A History of the Mishnaic Law of Purities* (22 vols.; SJLA 6; Leiden: E. J. Brill, 1974–1977); ídem, *The Tosefta* (6 vols.; Nueva York: Ktav, 1977–1986); ídem, «The Use of the Later Rabbinic Evidence for the Study of First-Century Pharisaism», en *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, ed. W. S. Green (BJS 1; Missoula, MT: Scholars Press, 1978) 215–25; ídem, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven: Yale University Press, 1988); ídem, *The Components of the Rabbinic Documents: From the Whole to the Parts* (12 vols. in 31; SFACS 75–83, 85–90, 92–107; Atlanta: Scholars Press, 1997–1998); ídem, *The Talmud of the Land of Israel: An Academic Commentary to the Second, Third and Fourth Divisions* (35 vols.; SFACS 108–135; Atlanta: Scholars Press, 1998); ídem, «The Pre-70 Pharisees after 70 and after 140», en *In Quest of the Historical Pharisees*, ed. J. Neusner y B. Chilton (Waco, TX: Baylor University Press, 2007) 329–49; **S. Safrai et al.,** eds., *The Literature of the Sages* (2 vols; CRINT 2; Assen: Van Gorcum; Mineápolis: Fortress, 2006); **H. L. Strack,** *Einleitung in Talmud und Midrasch* (Múnich: Beck, 1887); traducción inglesa, **H. L. Strack y G. Stemberger,** *Introduction to the Talmud and Midrash*, trad. M. Bockmuehl (Edimburgo: T & T Clark, 1991 [1982]); **H. Strack y P. Billerbeck,** *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (6 vols. en 7;

Múnich: Beck, 1922–1961); **B. H. Young,** *Meet the Rabbis: Rabbinic Thought and the Teachings of Jesus* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007).

D. Instone-Brewer

TRANSFIGURACIÓN

Aunque varían en los detalles, los tres Evangelios sinópticos relatan un evento en el que Jesús asciende a una *montaña con tres de sus *discípulos, tras lo cual es transformado (o transfigurado) en su presencia. Los detalles incluyen la presencia de *Moisés y *Elías, la propuesta de Pedro de construir tres tiendas, la nube que los cubre y la voz divina que aclama a Jesús; también se habla del posterior descenso de los discípulos y Jesús de la montaña, y se añade una nota sobre el consiguiente silencio que guardaron los discípulos sobre esta experiencia (Mt 17:1–9; Mc 9:2–10; Lc 9:28–36). En los tres Evangelios sinópticos la transfiguración aparece en el contexto inmediato de las preguntas acerca de la identidad de Jesús (Mt 16:13–20; Mc 8:27–30; Lc 9:7–9, 18–21), una cuestión que aquí es abordada directamente por el Padre de Jesús. En los tres Evangelios sinópticos esta visión se halla cronológicamente cercana a la primera predicción de Jesús sobre su futuro sufrimiento, muerte y resurrección (Mt 16:21–28; Mc 8:31–9:1; Lc 9:21–27) (*véase* Predicciones de la pasión y resurrección de Jesús), subrayando la importancia del mandato divino a los discípulos de que escuchen a Jesús (Mt 17:5; Mc 9:7; Lc 9:35). Para cada uno de los Evangelios sinópticos, la transfiguración está firmemente incrustada en la línea argumental y el desarrollo teológico de la narración, donde sirve tanto para enfatizar la identidad de Jesús como para desvelar prolépticamente su *gloria. A la transfiguración de Jesús también se hace referencia en 2 Pedro 1:16–18, donde desempeña un papel teológico de parecida importancia.

1. La transfiguración de Jesús en los estudios recientes
2. La transfiguración de Jesús en Mateo
3. La transfiguración de Jesús en Marcos
4. La transfiguración de Jesús en Lucas
5. La transfiguración de Jesús en 2 Pedro

1. La transfiguración de Jesús en los estudios recientes.

Hasta la época moderna la transfiguración se solía interpretar como un acontecimiento histórico que había contado con tres testigos oculares —Pedro, Santiago y Juan—, quienes se encontraban con Jesús en el monte.

A principios del siglo XIX, D. F. Strauss anticipó lo que más adelante se convertiría en el punto de vista más extendido al afirmar que las reseñas de los sinópticos sobre la transfiguración no se pueden explicar apelando a fenómenos naturales (e.g., una tormenta eléctrica iluminó el rostro de Jesús y el estallido de un trueno fue tomado por una voz celestial [véase Spitta, 121–23]) y no es posible aceptarla como un evento sobrenatural, sino que es mejor interpretarla como un relato legendario basado en (aunque superándola) la reseña sobre el rostro brillante de Moisés en Éxodo 34:29–35. Así, por ejemplo, R. Miller ha concluido recientemente que «incluso en sus propios términos, la historia no parece plausible» (R. Miller 1994, 246), y C. Moss ha sostenido que Marcos, en su relato de la transfiguración, ha creado un collage de motivos religiosos basados en tradiciones religiosas judías y griegas.

Los debates actuales sobre la historicidad de esta escena se han visto limitados por un frecuente malentendido de las experiencias religiosas, incluidas las experiencias de visiones como la que se representa en los relatos de la transfiguración (*véase* Sueños y visiones), como experiencias internas y subjetivas que quedan reducidas a una explicación psicológica. La investigación reciente sobre las experiencias religiosas, incluido el estudio de los estados de conciencia alterados que subyacen a las visiones, ha subrayado que tienen como base una actividad personificada susceptible de ser estudiada y explicada de múltiples maneras (e.g., Runehow). En la práctica, esto ha hecho que se pusiera de lado el prejuicio moderno en contra de asignarle veracidad histórica a reseñas de este tipo y centrar la atención más bien en su interpretación. Las escenas de la transfiguración en los Evangelios sinópticos son excelentes ejemplos (entre otros: e.g., relatos del *bautismo de Jesús y de su *oración en *Getsemaní/en el Monte de los Olivos) de lo absurdo de los esfuerzos actuales por separar la «historia» (i.e., «lo que sucedió realmente») de la «teología» (como interpretaciones de «lo que sucedió realmente»), ya que las memorias de esas ocasiones son una amalgama irreducible de intereses documentales e interpretativos (*véase* Historia e historiografía).

La relevancia de un relato como este viene determinada en parte por las formas literarias mediante las que se transmite. Sobre este punto la historia de la interpretación no puede decirse que haya sido precisamente unánime, pues ha identificado la transfiguración como un

relato pospascual mal colocado, por ejemplo (una tesis que fue popular en su momento pero que actualmente ha sido completamente refutada [véase Dodd; Stein]), o como una visión *apocalíptica, una epifanía, una escena de entronización o un relato declaratorio, por citar unas pocas posibilidades de las que se han presentado en los últimos años. J. Heil, basándose en precursores de las Escrituras de Israel y tradiciones judías afines, y en relación con su función en los Evangelios sinópticos, se refiere a estos relatos como «epifanías preceptivas fundamentales» (Heil 2000). Aunque carece de elegancia, esta designación identifica correctamente el carácter de estos relatos como epifanías (Dios transforma temporalmente la apariencia de Jesús como un anticipo de su gloria celestial), en las que se da un mandato divino (¡escuchad a Jesús!), y que sirven de eje central en sus respectivos Evangelios (recogiendo motivos de capítulos anteriores y apuntando a lo que está por venir). (Para consultar repasos de cuestiones críticas relacionadas, véase Reid, 3–30; Moisés, 20–49; Heil 2000, 21–33; sobre la historia de la interpretación, véase Bovon, 372, 380–81.)

2. La transfiguración de Jesús en Mateo.

Desde la perspectiva de la crítica de fuentes o de la crítica de la redacción existen pocas razones para imaginar que Mateo pudo tener acceso a un relato de la transfiguración distinto del que hallamos en el Evangelio de Marcos.

El relato de Mateo está enmarcado dentro de Mateo 17:1, 9: el ascenso y descenso de «un monte alto». Para Mateo (o para el resto de los evangelistas) el lugar concreto, habitualmente identificado hoy día como el Monte Hermón (aunque existen otros candidatos, especialmente el Monte Tabor), no es tan importante como el marcador topográfico en sí (*véase* Montaña y desierto). Generalmente las montañas sirven como lugares de revelación o de encuentro con la divinidad, y esto es así en Mateo (e.g., Mt 5:1; 14:23; 15:29; 28:16). La analogía más próxima a la frase mateana de «un monte alto» (*oros hypsēlos)* aparece en Mateo 4:8, donde el diablo tomó a Jesús a «un monte muy alto» (*oros hypsēlos lian):* una conexión irónica, ya que en una escena aparece el diablo revelándole a Jesús el esplendor de los reinos de este mundo mientras que la otra presenta a Dios transformando a Jesús para revelar su gloria a sus discípulos. Habida cuenta del interés general de Mateo en la

*tipología mosaica, se hace difícil no ver aquí uno de una serie de ecos del encuentro de Moisés con Dios en el monte (Ex 24:15–18) y la posterior transformación del rostro de Moisés (Ex 34:29–35).

Mateo 17:1–2 prepara todavía más el terreno con un marcador temporal («seis días después»), seguido de referencias a los acompañantes de Jesús y a la transfiguración en sí. La frase «seis días después» recuerda inmediatamente la secuencia narrativa anterior sobre la identificación de Jesús por parte de Pedro como «el Mesías, el Hijo del Dios viviente», seguida por la *predicción que hace Jesús de su sufrimiento, muerte y resurrección y su promesa de que «algunos de los que están aquí… no gustarán la muerte, hasta que hayan visto al Hijo del Hombre viniendo en su reino» (Mt 16:13–28). A la vista de otras alusiones a Moisés, es posible que también evoque Éxodo 24:15–18. Esta es la primera vez que encontramos la tríada formada por Pedro, Santiago y Juan en el Evangelio de Mateo (cf. Mt 26:37), aunque junto con Andrés están entre los primeros discípulos llamados y los primeros discípulos nombrados en Mateo 4:18–21; 10:2–4. Mateo describe la transfiguración de Jesús con un verbo pasivo, presumiblemente un de los denominados pasivos divinos o teológicos, *metemorphōthē* («fue transformado», siendo Dios el agente de su transformación), cuyo resultado fue que «resplandeció su rostro como el sol, y sus vestidos se hicieron blancos como la luz». Nuevamente se observan vínculos con Moisés (Ex 34:29, 35), y en el trasfondo puede que veamos las figuras celestiales de Daniel (e.g., Dn 10:6: «y su rostro parecía un relámpago»; cf. Ap 10:1; *Ap. Sof.* 6:11; *2 En.* 1:5; 19:1), pero el lenguaje de Mateo también trae a la mente Mateo 13:43, con su retrato escatológico de los justos como aquellos que «resplandecerán como el sol en el reino de su Padre». «Blanco como la luz» recuerda el vestido resplandeciente del Anciano de días en Daniel 7:9: «blanco como la nieve» (cf., e.g., *1 En.* 14:20–21: «blanco como la luz»). Estos textos presentan a Jesús con las vestiduras apocalípticas y escatológicas del cielo. Esto es, el efecto de la transformación de Jesús es que no solo participa de, sino que ahora también muestra, la propia gloria de *Dios.

Mateo enfatiza tres aspectos de la narración a través del uso repetido de la interjección *idou* («¡He aquí!» [aunque a menudo se deja sin traducir]) en Mateo 17:3, 5 (2x): (1) la conversación entre Jesús, Moisés y Elías; (2) la aparición de la nube; (3) la voz que habla desde la nube.

(1) Moisés, el prototipo de profeta (Dt 18:15–18; 34:10), ha servido como un tipo de Jesús desde el relato de nacimiento de Mateo (Mt 1–2), y Mateo identifica a Elías con *Juan el Bautista (Mt 11:13; cf. Mt 17:10–12). Así pues, estos dos personajes aparecen con Jesús desempeñando sus respectivos papeles, como aquellos que prefiguran y preparan el camino de Jesús en conformidad con el emparejamiento de Moisés y Elías en Malaquías 4:4–6, una palabra profética sobre la restauración de *Israel (*véase* Exilio y restauración). Representando a los demás discípulos, la respuesta de Pedro ante esa visión (*horama* [Mt 17:9]) consiste en proponer la construcción de tres «tiendas» (*skēnē*), lo que evoca toda una constelación de imágenes: las moradas temporales durante el viaje del éxodo y, por tanto, la fiesta de los Tabernáculos (*véase* Fiestas), y tal vez incluso el tabernáculo de reunión (e.g., Ex 33:7–11). El hecho de que Pedro proponga tres tiendas da a entender su preocupación por honrar a cada uno de estos personajes celestiales.

(2) Lo inapropiado de la sugerencia de Pedro se señala inmediatamente mediante el segundo uso de la interjección *idou,* que llama la atención sobre la nube radiante que cae sobre ellos, interrumpiendo a Pedro «mientras él aún hablaba» (Mt 17:5). Haciéndose eco de la propia apariencia transformada de Jesús, que era «como la luz [*phōs*]» (Mt 17:2), la nube es «luminosa [*phōteinos*]» (Mt 17:5, LBLA), lo que recalca el retrato bíblico de las nubes como una evocación de la presencia de Dios y como un medio divino de transporte, desde el que Dios puede hablar (e.g., Ex 16:10–11; 19:9; 24:15–18; Sal 18:10–11; 104:3). Mateo no aclara a quiénes cubrió la nube; «los cubrió» podría referirse a los tres personajes celestiales y a los tres discípulos o a algún tipo de combinación entre ellos. Heil ha hecho la intrigante propuesta de que la nube cubre solamente a Moisés y a Elías, apartándolos así de la vista, de modo que solamente aparece Jesús como el Hijo autorizado de Dios (Heil 2000, 129–49). Sea cual sea el referente de «los», lo que está más que claro es que la atención de los discípulos debe recaer en la persona de Jesús.

(3) El motivo de la nube identifica la voz que se escucha como la voz del propio Dios, y sus palabras son un eco, palabra por palabra, de lo que se escuchó con ocasión del bautismo de Jesús (Mt 3:17), «Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia», a lo que ahora se añade el mandato «a él oíd». Abundan las resonancias bíblicas, de Génesis 22:2;

Éxodo 4:22–23; Salmo 2:7; Isaías 42:1; y, por último, Deuteronomio 18:15, que hacen de la escena de la transfiguración uno de los puntos álgidos del desarrollo *cristológico de este Evangelio. La presencia de Jesús y sus discípulos en Mateo 17:6–7, sin Elías y Moisés (véase Mt 17:8), parece apoyar la sugerencia de Heil en cuanto a la nube. Puede que escuchemos ecos de Daniel 10:9–12, con una secuencia parecida de acontecimientos —escucha una voz, cae al suelo, es tocado, se incorpora y se le dice que no tema— donde los discípulos adoptan el papel de Daniel, receptor de la visión, y Jesús el papel de la figura celestial.

Si lo relacionamos con la predicción de la pasión de Jesús y el diálogo con Pedro sobre el destino del Mesías (Mt 16:21–28), el relato mateano de la transfiguración bebe claramente de las fuentes de la tradición bíblica de Israel para ofrecer una revelación inconfundible de la identidad de Jesús. Esta escena proporciona un retrato temporal y proléptico de Jesús en su gloria celestial y la confirmación divina de que Jesús es el profeta que habla en nombre de Dios, incluso cuando sus palabras anticipan el trato ignominioso de que va a ser objeto a manos de los dirigentes judíos en *Jerusalén.

3. La transfiguración de Jesús en Marcos.

La escena que presenta Marcos de la transfiguración está organizada de una manera un tanto libre mediante una serie de cinco declaraciones orientadas especialmente en torno a Pedro, Santiago y Juan. En consonancia con la manera en que Marcos entrecruza la cristología y el discipulado, esta escena describe de una manera vívida la identidad de Jesús solamente en relación con sus seguidores.

(1) Jesús los tomó y los llevó aparte solos a un monte alto; y se transfiguró delante de ellos. (Mc 9:2–3). La frase inicial «seis días después» enlaza esta escena con el material anterior y puede recordarnos a Éxodo 24:15–18, donde hay un intervalo de seis días prepara para el discurso divino en un monte. Marcos prepara la escena todavía más al identificar el círculo más cercano de discípulos de Jesús (véase Mc 5:37; 14:33) y ubicarlos en un monte alto, un lugar de revelación y conversación con Dios (véase Mc 3:13; 6:46). El efecto de la transfiguración de Jesús se describe haciendo referencia a su vestimenta. Los vestidos blancos resplandecientes se relacionan con la gloria (e.g., Dn 7:9; Mc 16:5; Hch 1:10; Ap 3:4), y Marcos se toma muchas molestias

para asegurarse de que la gloria insuperable de las ropas de Jesús no se pueda explicar recurriendo al más diestro de los lavanderos terrenales.

(2) «Elías con Moisés» aparecieron delante de ellos y hablaron con Jesús (Mc 9:4). Algunos intérpretes imaginan que Marcos presenta así a Moisés en un papel secundario, ya que se le menciona después de Elías (e.g., Hooker); sin embargo, Heil ha demostrado que, para Marcos, la parte mencionada en segundo lugar y presentada con el término *syn* («con») es la más notable (e.g., Mc 2:26; 4:10; 8:34; 15:27); por tanto, «no solo Elías sino incluso Moisés» (Heil 1999). Entre las resonancias bíblicas que puede haber provocado la aparición de esta pareja, las más destacadas habrían sido aquellas que invitan a las expectativas escatológicas: Moisés, con respecto al profeta como Moisés cuya venida se había predicho (Dt 18:15–18; cf. Jn 6:14), y Elías, cuya aparición señalaría la restauración de Israel (véase Mc 9:12; cf. Mal 4:4–6). (La tesis, frecuentemente repetida, de que Elías representa a los «profetas» y Moisés a «la ley» se viene abajo por la sólida identificación de Moisés como el prototipo de profeta. Si a ello le unimos la idea de que Jesús reemplaza así a la *ley y los *profetas, este punto de vista no acaba de tomarse en serio la continuidad esencial de Jesús con la historia de Israel y pasa por alto su papel como intérprete, que no sustituto, de las tradiciones bíblicas de Israel).

(3) Los discípulos estaban espantados y Pedro, sin entender lo que ocurría, propone levantar tres enramadas (Mc 9:5–6). Hablando en representación de los otros discípulos, Pedro observa que «bueno es para nosotros que estemos aquí», pero sin dejar claro por qué es bueno. Quizás lo sea porque de ese modo los tres discípulos pueden ocuparse de hacer tres tiendas, una para Jesús y otra para cada uno de sus contertulios. La mención que hace Pedro de sí mismo en la escena no parece estar justificada, y todo apunta a que sus palabras son fruto del desconcierto. Las enramadas propuestas por Pedro nos recuerdan a la fiesta de los Tabernáculos, pero en ausencia de otros vínculos con la tradición festiva, es posible que se refieran tan solo a un intento de mostrar hospitalidad u honrar a Jesús, Elías y Moisés.

(4) Una nube los cubrió y una voz procedente de la nube se dirigió a ellos (Mc 9:7). Difícilmente podría haberse subrayado de forma más clara lo irrelevante del comentario de Pedro. La escena continúa desarrollándose sin darse por enterada siquiera de su propuesta. Marcos

simplemente relata lo que sucedió a continuación. En la tradición bíblica, las nubes puede servir como transporte divino y evocar la presencia divina, y por consiguiente el lugar desde el que Dios habla; por ejemplo, esta es la importancia que tiene la nube en la tradición del éxodo (e.g., Ex 19:9, 16; 24:15–16; cf. Sal 68:4). Las palabras divinas son parecidas a las pronunciadas durante el bautismo de Jesús (Mc 1:11: «Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia»). Sin embargo, aquí las palabras sobre Jesús van dirigidas a los discípulos, la frase «en ti tengo complacencia» desaparece y se añade la orden «a él oíd». Por lo tanto, en la escena de la transfiguración estos discípulos reciben una afirmación inequívoca e irreprochable del estatus de Jesús como *Hijo de Dios (cf. Sal 2:7; Mc 1:1; 15:39) y una directriz explícita de que Jesús es el portavoz de Dios, ese profeta prometido que sería como Moisés (Dt 18:15). La importancia de esta afirmación y esta directriz hay que calcularla en función de las difíciles palabras sobre el destino de Jesús y el carácter concurrente del discipulado esbozado en Marcos 8:31–38.

(5) Se encontraron solos con Jesús (Mc 9:8). La escena acaba de forma abrupta (*exapina*, «de repente» o «inesperadamente» [este término solo aparece aquí en el NT]). Moisés y Elías han desaparecido. Estaban «solos» al comienzo (Mc 9:2), y ahora «no vieron más a nadie consigo, sino a Jesús solo» (Mc 9:8).

El Evangelio de Marcos enmarca la transfiguración de Jesús entre la primera predicción del Señor sobre su sufrimiento, muerte y resurrección, incluido su dicho acerca de la inminente llegada del *reino de Dios (Mc 8:31–9:1), por un lado, y, por el otro, la discusión entre Jesús y sus seguidores sobre el papel de Elías y Jesús como el *Hijo del Hombre sufriente (Mc 9:11–13). Como resultado de ello, los lectores de Marcos son desafiados a lidiar con el carácter del reino de Dios y, especialmente, el papel del sufrimiento de Jesús dentro del mismo. En consecuencia, aquellos que «están aquí, que no gustarán la muerte hasta que hayan visto el reino de Dios venido con poder» (Mc 9:1) son Pedro, Santiago y Juan, ante los cuales Jesús fue transfigurado. Esta lectura se ve confirmada por el modo en que se narra el relato de la transfiguración desde la perspectiva de los discípulos (e.g., «se transfiguró delante de ellos» [Mc 9:2], «les apareció» [Mc 9:4], «a nadie consigo» [Mc 9:8]), así como por la manera en que el énfasis en «ver» en Marcos 9:1 coincide con lo que se ve en Marcos 9:2–8. Por consiguiente, la transfiguración

supondría un anticipo momentáneo, aunque importante, de la gloria celestial de Jesús, junto con la plenitud del reino de Dios, así como la legitimación por parte del propio Dios de las duras palabras que Jesús ha pronunciado sobre el Hijo del Hombre sufriente y el carácter del discipulado.

4. La transfiguración de Jesús en Lucas.

Si bien existen argumentos para defender que Lucas tuvo acceso al Evangelio de Marcos y a una segunda fuente al elaborar su escena de la transfiguración (e.g., Schramm, 136–39; Reid, 31–94), sigue siendo posible explicar la composición lucana como su forma de redactar el relato de Marcos (e.g., Trites; R. Miller 1998).

La escena de la transfiguración en Lucas cuenta con los siguiente elementos: preparación (Lc 9:28), la transfiguración y la gloria de Jesús (Lc 9:29–31), respuestas de los discípulos (Lc 9:32–33), respuesta de Dios (Lc 9:34–35) y desenlace (Lc 9:36). Hay otros dos rasgos estructurales que ayudan a guiar nuestra interpretación de la escena. En primer lugar nos encontramos con un movimiento que pasa del énfasis en lo que los discípulos ven —«he aquí» (*idou*), «aparecieron» (*ophthentes*), «vieron» (*eidon*) (Lc 9:30–32)— al énfasis en lo que los discípulos escucharon (Lc 9:35–36a), siendo necesario este cambio debido a la nube que los rodeaba. Estos dos énfasis se unen en Lucas 9:36b: los discípulos no hablaron acerca de lo que habían visto. Aquí vemos un reconocimiento claro de que los eventos no traen consigo su propia interpretación, sino que demandan la percepción divina que solo Dios da. En el Evangelio de Lucas, la percepción o revelación que vienen de Dios a menudo se correlaciona con momentos de *oración, así que no es ninguna coincidencia que la escena de la transfiguración de Lucas se presente como un tiempo de oración (Lc 9:28, 29; cf. Lc 3:21–22; 9:18–21) (cf. Crump). En segundo lugar, la escena lucana yuxtapone un énfasis notable en la «gloria» de Jesús (Lc 9:31–32) con el tema de la conversación de Jesús con Moisés y Elías, su «éxodo»: esto es, su «marcha» (*exodos)*. Por lo tanto, la identidad exaltada de Jesús va inseparablemente unida a su viaje por el sufrimiento y la muerte.

El evangelista prepara la escena en Lucas 9:28 vinculando este acontecimiento con la enseñanza anterior de Jesús («después de estas palabras») acerca de su sufrimiento, muerte y resurrección, la naturaleza

del discipulado y su promesa relativa a la inminente revelación del reino de Dios (Lc 9:21–27). La referencia a «como ocho días» resulta desconcertante, a menos que sea la preparación para interpretar las «enramadas» que propone hacer Pedro en relación con la fiesta de los Tabernáculos (cf. Lv 23:36). Pedro, Juan y Santiago forman también el círculo íntimo de discípulos de Jesús en Lucas 8:51. En las Escrituras de Israel los montes frecuentemente se hallan implicados en teofanías y oraciones, y así ocurre también en el Evangelio de Lucas (Lc 6:12; 22:39–46). Lucas identifica como propósito de Jesús al ascender al monte con sus discípulos la oración: difícilmente un comentario de pasada en este contexto, tanto debido a su ubicación sobre un monte como por el hecho de que la oración acaba de relacionarse con la revelación de la identidad de Jesús (Lc 19:18–20).

Una vez preparada la escena, Lucas procede a relatar la transformación de Jesús (Lc 9:29–31). Mediante el uso de una construcción de infinitivo, *en tō proseuchesthai auton* («Y entre tanto que oraba»), Lucas rodea efectivamente el momento de la transfiguración de Jesús con la oración. No fue la identidad de Jesús per se, sino más bien la «apariencia de su rostro», lo que cambió. Por tanto, entendemos que Lucas no se imagina que Jesús se haya convertido en este episodio en algo que no era ya, sino más bien que su identidad exaltada se muestra en todo su esplendor por unos momentos. Esta identidad exaltada se representa en parte por medio de la alusión a su vestido, que es «blando y resplandeciente». En otros lugares de Lucas-Hechos el vestido es símbolo de estatus, y las vestiduras resplandecientes presagian la gloria celestial (cf. Lc 24:4; Hch 10:30), en línea con lo que encontramos en general en la tradición bíblica. La identidad exaltada de Jesús también se representa haciendo referencia a la «gloria», que lo describe como una figura celestial, junto con Moisés y Elías, que participa de la majestad de Dios. Al propio tiempo se establece una diferencia entre Jesús y estos otros dos personajes, ya que su conversación se centra en la más terrenal de las realidades, su misión a través del sufrimiento y la muerte. La palabra *exodos* puede referirse sencillamente a la «muerte» (e.g., Sab 3:2; 7:6; 2 Pe 1:15), pero a juzgar por las múltiples resonancias de este relato con la salida de Israel de Egipto (e.g., Garrett; M. Strauss), se hace difícil evitar interpretar que el tema de la conversación se centra en la naturaleza del viaje de Jesús a través del rechazo y la muerte hacia su

exaltación, un viaje que tiene unas consecuencias liberadoras para el pueblo de Dios.

El hecho de que Jesús esté en el monte con Elías y Moisés asegura, en primer lugar, que las multitudes estaban equivocadas al pensar que Jesús era Elías (Lc 9:7–8, 18–19). Si bien el ministerio de Jesús se puede entender desde el punto de vista de la carrera de Elías (e.g., Lc 4:25–26), de hecho Lucas ha presentado más bien a Juan el Bautista ejerciendo este papel (Lc 1:17). Segundo, al presentar a los tres «rodeados de gloria», está claro que Lucas no pretende censurar a Moisés y a Elías en relación con Jesús, sino demostrar el estatus exaltado que comparten y la continuidad básica que existe entre su obra y la de Jesús.

La escena lucana de la transfiguración contrasta dos puntos de vista: el de los discípulos (Lc 9:32–33) y el de Dios (Lc 9:34–35). El evangelista describe a los discípulos como somnolientos (*bebarē menoi hypnō… dia grēgorēsabtes,* «rendidos de sueño; mas permaneciendo despiertos») y sin embargo conscientes de lo que está teniendo lugar ante sus ojos; por lo tanto son testigos, aunque no precisamente muy despiertos, a los que se caracteriza como espiritualmente embotados. Cuando la visión va tocando a su fin («apartándose ellos de él»), Pedro propone preservar el momento construyendo tres tiendas. Pero incluso antes de que Dios irrumpa en la escena, Lucas ya ha censurado a Pedro por «no saber lo que decía». Presumiblemente la intención de Pedro habría de entenderse en el contexto de la fiesta de los Tabernáculos, que conmemoraba la provisión de Dios durante la travesía por el desierto y anticipaba la restauración divina de su pueblo como un nuevo éxodo.

En una extraña intrusión en la propia narración, la respuesta de Dios irrumpe sobre las mismas palabras de Pedro («mientras él decía esto»). La presencia de Dios viene marcada por una triple referencia a la nube (sobre que las nubes podían evocar y transmitir la presencia de Dios, véase, e.g., Ex 13:21–22; 33:9–11; 34:5), por el lenguaje sobre ser cubierto por una nube (cf. Lc 1:35) y por la voz procedente de la nube (sobre Dios hablando desde una nube, cf., e.g., Ex 19:16–25; Dt 5:22). Jesús, Moisés y Elías ya participan de la gloria de Dios, y a Moisés y a Elías se les presenta marchándose, de manera que tiene sentido que para Lucas la nube rodee a los discípulos, trayéndolos también a la esfera de la presencia de Dios. Su respuesta temerosa es típica de una teofanía (cf. Lc 1:12), y el relato pasa de lo que se ve (dado que la nube obstruye su

visión) a lo que se oye. La voz divina identifica a Jesús de tres maneras: como Hijo de Dios (véase Lc 1:31–35; 3:21–4:13), como el Siervo del Señor de Isaías («mi Escogido» [cf. Is 42:1; Lc 23:35]) (*véase* Siervo de Yahvé) y como el profeta que será como Moisés («a él oíd» [cf. Dt 18:15–18; Hch 3:22–23]). Aquí hallamos una respuesta explícita e irrefutable a las preguntas acerca de la identidad de Jesús (planteadas en Lc 9:7–9, 18–20), junto con una legitimación incontestable de las palabras de Jesús sobre su propio destino y la cuestión afín de la naturaleza del discipulado (Lc 9:21–27).

Esta escena aclara que no es tanto que el tiempo de la ley y los profetas haya pasado cuanto que Jesús como Hijo de Dios es su intérprete autorizado: «a él oiréis» No obstante, los discípulos son incapaces de comprender lo que acaba de tener lugar. Su silencio al final de esta escena va seguido de su falta de percepción ante las repetidas predicciones de Jesús sobre su sufrimiento y muerte (Lc 9:43–45; 18:31–34); solo después de la resurrección lo comprenderán (Lc 24).

5. La transfiguración de Jesús en 2 Pedro.

En 2 Pedro 1:16–18 el autor comienza su ofensiva contra los falsos maestros socavando su tesis de que la enseñanza escatológica de los apóstoles está basada en «fábulas artificiosas» (2 Pe 1:16). Más bien, está basada en el testimonio de los apóstoles (y especialmente en el de Pedro) de lo que habían visto (la majestad de Jesús) y oído (el asentimiento de Jesús por parte de Dios). El cuadro que pinta evidentemente recuerda a la escena de la transfiguración, concretamente a la versión que ofrece Mateo de la misma. El énfasis en este relato es doble: (1) «en el monte santo» Dios mismo identificó la corregencia de Jesús como anticipo de su gloria escatológica (2 Pe 1:17); (2) los propios apóstoles fueron testigos de este momento de revelación (2 Pe 1:16, 18). Dadas las numerosas desviaciones de esta reseña con respecto a las escenas que aparecen en los Evangelios sinópticos, parece probable que 2 Pedro esté ofreciendo un testimonio independiente de la tradición sobre la transfiguración (así lo cree, e.g., Bauckham, 205–10; *contra* R. Miller 1996).

Véase también DISCÍPULOS Y DISCIPULADO; SUEÑOS Y VISIONES; ELÍAS Y ELISEO; GLORIA; MOISÉS; MONTAÑA Y DESIERTO; ORACIÓN; PREDICCIONES DE LA PASIÓN Y RESURRECCIÓN DE JESÚS; RESURRECCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **R. J. Bauckham,** *Jude, 2 Peter* (WBC 50; Waco, TX: Word, 1983); **T. F. Best,** «The Transfiguration: A Select Bibliography», *JETS* 24 (1981) 157–61; **F. Bovon,** *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50,* trad. C. M. Thomas, ed. H. Koester (Herm; Mineápolis: Fortress, 2002); **D. Crump,** *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts* (WUNT 2/49; Tubinga: Mohr Siebeck, 1992); **A. Del Agua,** «The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9:2–8 Par.)», *NTS* 39 (1993) 340–54; **C. H. Dodd,** «The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels», en *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot,* ed. D. E. Nineham (Oxford: Blackwell, 1957) 9–35; **J. Eapen,** «Transfiguration: A Pre-Resurrection (Mt 17:1–9; Mk 9:2–10; Lk 9:28–36)», *BibB* 34 (2008) 189–221; **S. B. Garrett,** «Exodus from Bondage: Luke 9:31 and Acts 12:1–24», *CBQ* 52 (1990) 656–80; **M. Gilbert,** «Why Moses and Elijah at the Transfiguration?» *RivB* 57 (2009) 217–22; **J. P. Heil,** «A Note on "Elijah with Moses" in Mark 9:4», *Bib* 80 (1999) 115; ídem, *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2–8, Matt 17:1–8 and Luke 9:28–36* (AnBib 144; Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2000); **M. D. Hooker,** «"What Doest Thou Here, Elijah?" A Look at St. Mark's Account of the Transfiguration», en *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology,* ed. L. D. Hurst y N. T. Wright (Oxford: Clarendon, 1987) 59–70; **L. Joseph,** «The Transfiguration of Jesus: A Pointer to Jesus' Glory or His Cross?» *Vidajyoti* 74.9 (2010) 648–61; **P. Kariamadam,** «Transfiguration and Jesus' Ascended Glory: An Explanation of Lk. 9:28–36», *BibB* 23 (1997) 1–13; **C. Knights,** «Metamorphosis and Obedience: An Interpretation of Mark's Account of the Transfiguration of Jesus», *ExpTim* 121 (2010) 218–22; **D. Lee,** «On the Holy Mountain: The Transfiguration in Scripture and Theology», *Colloq* 36 (2004) 143–59; **S. S. Lee,** *Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation: A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings* (WUNT 2/265; Tubinga: Mohr Siebeck, 2009); **T. W. Martin,** «What Makes Glory Glorious? Reading Luke's Account of the Transfiguration over against Triumphalism», *JSNT* 29 (2006) 3–26; **D. M. Miller,** «Seeing the Glory, Hearing the Son: The Function of the Wilderness Theophany Narratives in Luke 9:28–36», *CBQ* (2010) 498–517; **R. J. Miller,** «Historicizing the Trans-Historical: The Transfiguration Narrative: Mark

9:2–8, Matt 17:1–8, Luke 9:28–36», *Forum* 10.3–4 (1994) 219–48; ídem, «Is There Independent Attestation for the Transfiguration in 2 Peter?» *NTS* 42 (1996) 620–25; ídem, «Source Criticism and the Limits of Certainty: The Lukan Transfiguration Story as a Test Case», *ETL* 74 (1998) 127–44; **A. D. A. Moses,** *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy* (JSNTSup 122; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); **C. R. Moss,** «The Transfiguration: An Exercise in Markan Accommodation», *BibInt* 12 (2004) 69–89; **B. E. Reid,** *The Transfiguration: A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28–36* (CahRB 32; París: Gabalda, 1993); **A. L. C. Runehow,** *Sacred or Neural? The Potential of Neuroscience to Explain Religious Experience* (RTN 9; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007); **T. Schramm,** *Der Markus-stoff bei Lukas: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SNTSMS 14; Cambridge: Cambridge University Press, 1971); **D. F. Spitta,** «Die evangelische Geschichte von der Verklärung Jesu», *ZWT* 53 (1911) 97–167; **R. H. Stein,** «Is the Transfiguration (Mark 9:2–8) a Misplaced Resurrection Account?» *JBL* 95 (1976) 79–96; **D. F. Strauss,** *The Life of Jesus Critically Examined,* ed. P. C. Hodgson, trad. G. Eliot (Filadelfia: Fortress, 1972); **M. L. Strauss,** *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fufillment in Lukan Christology* (JSNTSup 110; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); **A. P. i Tàrrech,** «The Glory on the Mountain: The Episode of the Transfiguration of Jesus», *NTS* 58 (2012): 151–72; **A. A. Trites,** «The Transfiguration in the Theology of Luke: Some Redactional Links», en *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology,* ed. L. D. Hurst y N. T. Wright (Oxford: Clarendon, 1987) 71–81.

J. B. Green

TUMBA DE JESÚS. *Véase* ENTIERRO DE JESÚS.

U

ÚLTIMA CENA

Los relatos evangélicos de la Última Cena (Mt 26:26–29 // Mc 14:22–26 // Lc 22:14–23; Jn 13–17) han demostrado a lo largo de la historia ser algunos de los pasajes más estudiados desde el punto de vista exegético dentro de los cuatro Evangelios *canónicos, por no decir dentro del NT en su conjunto. Dado el papel fundacional de estos textos (junto con 1 Cor 11:17–26) en la evolución de la comprensión de la iglesia sobre la Cena del Señor, esto no es sorprendente. A pesar de tal atención, estos mismos pasajes y la vida detrás de los textos, las intenciones exactas de los evangelistas y del propio Jesús histórico, siguen estando repletos de misterio. Si bien sería comprensible que alguien pensara que el acuerdo sustancial entre las tradiciones iba a permitir a los historiadores y teólogos alcanzar una interpretación más o menos consensuada sobre lo que fue la Última Cena, lo cierto es que la brevedad de los informes sobre la comida, así como su condición de relatos llenos de alusiones, hacen que la interpretación resulte difícil por una serie de razones.

Entre los relatos existen algunos parecidos de familia. La versión de Marcos, la más corta, comparte mucho en común con Mateo; el texto de Lucas es el que más se parece a las instrucciones de Pablo a los corintios. El informe del Evangelio de Juan es único, y como tal lleva aparejados sus propios problemas críticos, que han dado lugar a un considerable debate. Mientras que en tiempos pasados una sinopsis tan intrincada habría despertado el interés académico por determinar cuál de ellas podía ser la más antigua (H. Schürmann presentó el estudio clásico en defensa de la prioridad de Lucas [Schürmann, 82–132], si bien J. Jeremias se decantó por Marcos [Jeremias, 189–91]), este interés, con el reconocimiento cada vez mayor de la complejidad del proceso, ha disminuido desde entonces. En cualquier caso, las perspectivas peculiares de cada evangelista deben ser consideradas junto con el hecho histórico que se encuentra detrás de sus respectivos relatos.

1. Marcos
2. Mateo
3. Lucas
4. Juan

1. Marcos.

Durante gran parte del siglo XX, la lectura de Marcos 14:22–25 basada en la historia de las religiones se mantuvo dominante, sosteniendo que el relato que hacía el evangelista de la comida era una «leyenda cúltica» desarrollada dentro de los círculos paulinos como parte de un intento comunitario por prestar apoyo ideológico a la continuada práctica eucarística. De ahí no faltaba más que un paso para llegar a la conclusión de que los relatos evangélicos en realidad no eran más que una pura invención. Los estudios académicos más recientes en general han visto mal ese escepticismo. El testimonio de Pablo sobre «la noche en que Jesús fue entregado» (1 Cor 11:17–26) fue escrito menos de veinte años después de los hechos, por lo que ahora se suele considerar en términos generales, que no unánimes, como una confirmación sólida del informe de Marcos. Aunque diversas partes del pasaje han sido atribuidas a tradiciones orales pospascuales o a la redacción de Marcos (por ejemplo, algunos eruditos han sugerido que los dichos sobre la copa son relativamente tardíos), ahora rara vez se duda de que el Jesús histórico efectivamente se sentó con sus *discípulos para celebrar con ellos una comida solemne la noche antes de su muerte. Al mismo tiempo, el interés histórico de Marcos por el acontecimiento no significa que su presentación no se viera afectada por su conciencia de las prácticas eucarísticas contemporáneas. Y mucho menos deberíamos suponer que la perícopa esté en desacuerdo con sus propósitos como narrador de historias. Por el contrario, una lectura atenta del texto demuestra que precisamente a través de su relato de la Cena del Señor, Marcos, al igual que Mateo y Lucas, ha entretejido hábilmente varios de sus temas más importantes.

Está muy claro que Marcos presenta la Última Cena como una cena pascual (Mc 14:12–21). Al caracterizar la comida de esta manera, Marcos está tratando de destacar el carácter redentor de la inminente muerte de Jesús. La Pascua era la más importante de todas las festividades judías (véase FIESTAS) y conmemoraba la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto a través del rociamiento de la sangre del cordero en los dinteles. Teniendo en cuenta los temas recurrentes del (nuevo) éxodo en la narración de Marcos, los indicios ominosos de la *muerte de Jesús que salpican el Evangelio de Marcos (por ejemplo, Mc 3:6; 8:31; 9:31; 10:32–34) y la autoidentificación de Jesús como un «rescate por muchos» (Mc 10:45), el lector está preparado para que Jesús

se revele simbólicamente a través de la comida como un cordero pascual. La Última Cena de Marcos, que tiene lugar la víspera de la ejecución de Jesús, se convierte para la cruz en lo que el ritual de la Pascua era para el milagroso paso de Israel a través del mar. Esto concuerda con la convicción de la iglesia primitiva de que Jesús era «nuestra Pascua» (1 Cor 5:7).

Al examinar las acciones de Jesús en Marcos 14:22, el lector atento descubre que las acciones de tomar (*labōn*), bendecir (*eulogēsa*), partir (*eklasen*) y dar (*edōken*) el pan siguen el patrón establecido en la alimentación de los cinco mil («tomando» [*labōn*] (…) «bendijo» [*eulogēsen*] (…) «partió» [*kateklasen*] (…) «dio» [*endidou*]) de Marcos 6:41 y en la alimentación de los cuatro mil («tomando» [*labōn*] (…) «bendijo» [*eucharistēsa*] (…) «partió» [*eklasen*] (…) «dio» [*endidou*]) de Marcos 8:6. Aunque algunos estudiosos han sostenido que estas acciones habrían sido el comportamiento habitual y que por consiguiente apenas habría que prestarle atención a esta triple repetición, es más probable que el patrón verbal sirva para establecer un hilo conductor común. Si lo leemos así y las dos alimentaciones son en verdad fiestas mesiánicas prolépticas indicativas de la identidad y misión mesiánicas de Jesús, entonces la Última Cena también promete confirmar el papel mesiánico de Jesús y el nuevo llamamiento de sus discípulos a la luz de ese rol (véase COMUNIÓN DE MESA). Por lo tanto, la doble preocupación general de Marcos por establecer quién es Jesús (Mc 1:1–8:29) y cómo él y sus discípulos han de desempeñar su papel de servicio y sufrimiento (Mc 8:30–10:52), ahora concluyen en un clímax en el gesto de la Última Cena.

Centrándonos en la frase «esto es mi cuerpo», tal como podría haberse interpretado en el siglo I de nuestra era, podríamos proponer al menos dos estratos de significado. En primer lugar, dado que Marcos relata la escena como una comida de Pascua, esto sugiere simplemente que el hecho de que los discípulos tomaran el pan señala su propia participación en la redención del nuevo éxodo, al igual que cualquier judío del siglo I habría denotado su participación en el primer éxodo por el hecho mismo de comer el cordero pascual (cf. *m. Pesaḥ.* 10:5). En segundo lugar, es probable que Jesús tomara intencionadamente el *aphikomen*, el trozo de pan tradicionalmente reservado para el mesías esperado y luego se identificara con el Mesías. Si esto es cierto, y si

Marcos y los demás evangelistas comprendieron y trataron de preservar este simbolismo, entonces lo que están describiendo básicamente los tres relatos es una escena en la que Jesús se está ofreciendo a sí mismo como el mesías, mientras los discípulos, al ingerir el pan, están confesándolo supremamente como tal. Esta explicación casa bien con el vivo interés de Marcos por la identidad mesiánica de Jesús.

Después de repartir el *pan, el Jesús de Marcos toma la copa y repite la acción de tomar, bendecir y repartir (Mc 14:23). Mientras que Jesús había «bendecido» (*eulogēsa*) el pan (Mc 14:22), ahora «da gracias» (*eucharistēsa*) por la copa. Entre los dos términos existe un considerable solapamiento; este último puede haber sido empleado simplemente para reforzar la conexión con Marcos 8:6 (donde también aparece *eucharistēsa*). Algunos comentaristas interpretan que esta copa es la cuarta y última copa del ritual de la Pascua, algo que es posible que también se vea corroborado por la coincidencia entre Pablo (1 Cor 11:25) y Lucas (Lc 22:20) de que Jesús tomó la copa «después de la comida». Sin embargo, otros pierden toda esperanza de vincular la entrega del pan y la copa por parte de Jesús con un momento determinado en la ceremonia pascual. Parte de la cuestión que aquí se plantea es si Marcos 14:22–25 se debe entender cronológicamente después de Marcos 14:17–21, donde la comida en sí obviamente está celebrándose. No hay nada, ni en la sintaxis ni en la lógica narrativa del texto, que así lo exija.

Puesto que las evidencias más antiguas indican que los participantes del *séder* tenían su propia copa (Marshall, 83–84), podemos estar razonablemente seguros, a pesar de la escasez de datos acerca de las prácticas pascuales del siglo I, de que el ofrecimiento de una sola copa comunitaria por parte de Jesús fue una innovación. Esta creatividad puede haber sido parte de un intento por darle un nuevo significado al gesto, quizás haciendo hincapié en su carácter socialmente integrador (cf. 1 Cor 10:17). Jesús le estaba dando un enfoque más preciso y una cohesión renovada al grupo de parentesco ficticio que había constituido. Es interesante observar que mientras el Jesús de Marcos interpreta el pan y luego invita a los discípulos a comer, cuando llega el momento de la copa, la interpretación sigue a la ingestión (Mc 14:24), un punto que va en contra de que el texto se haya escrito supuestamente como un guión para la liturgia (Collins, 656). Jesús declara entonces que la copa

contiene «mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada» (Mc 14:24). Mientras que algunos se han opuesto a la autenticidad de este dicho aduciendo que este enunciado sería lingüísticamente imposible en arameo, las objeciones de este tipo han sido refutadas de manera persuasiva (véase Casey). En cualquier caso, en términos generales se ha determinado que la declaración, rica en alusiones bíblicas, concuerda tanto con los objetivos del Jesús histórico como con los intereses narrativos de Marcos. Al menos se han reconocido tres conjuntos de referencias bíblicas, ninguno de los cuales es mutuamente excluyente.

En primer lugar, podría decirse que aquí se hace un llamamiento a Zacarías 9:11 («Y tú también por la sangre de tu pacto serás salva; yo he sacado tus presos de la cisterna en que no hay agua»). Zacarías 9 ya ha demostrado ser un texto fundamental para al menos dos eventos en Marcos 11:la *entrada triunfal (Mc 11:1–10), donde al estilo del *pastor mesiánico de Zacarías 9:9 Jesús entra en Jerusalén montado sobre un pollino; y la *señal del templo (Mc 11:11–17), donde de acuerdo con Zacarías 9:8 Jesús defiende su «casa» (Mc 11:17) y «vigila» (Mc 11:11). Si también es acertado identificar «en ese día» en Marcos 14:25 como un eco de Zacarías 14:9 (Marcus, 1:156–57), entonces el dicho de la copa enlaza con el texto profundamente escatológico de Zacarías 9–14 de un modo aún más seguro. El contexto de Zacarías sirve para presentar la misión de Jesús en términos del retorno del exilio y sugiere que la copa tiene de alguna manera un papel decisivo en esa restauración (véase EXILIO Y RESTAURACIÓN).

El dicho de la copa de Jesús manifiesta una conexión todavía más fuerte con Éxodo 24:8: «Y Moisés tomó la mitad de la sangre, y la puso en tazones, y esparció la otra mitad de la sangre sobre el altar… Entonces Moisés tomó la sangre y roció sobre el pueblo, y dijo: He aquí la sangre del pacto que Jehová ha hecho con vosotros sobre todas estas cosas». No es ninguna casualidad que este subtexto implique el establecimiento de la alianza mosaica, coincidiendo con la formación nacional de Israel. Marcos ya ha mostrado su interés en modelar el ministerio de Jesús basándose en el relato del éxodo. Ahora, al narrar las últimas horas de ese ministerio, el evangelista le saca partido al relato de la comida como una comida de la alianza, al menos al mismo nivel que el pacto realizado a través de Moisés. Incluso si la lectura de la variante

del texto «nuevo pacto» (en lugar de simplemente «pacto») en Marcos 14:24 es falsa (lo cual es probable), esto no altera en lo esencial el caso: al compartir la copa, el Jesús de Marcos está inaugurando de hecho un nuevo pacto. Para Marcos, la Última Cena es un momento trascendental que marca una nueva era en la historia de la redención.

Por último, la frase «derramada por muchos» vuelve a la figura del Siervo Sufriente de Isaías, que «derramó su vida» por el bien de «muchos» (Is 53:11–12) (véase SIERVO DE YAHVÉ). Este mismo Siervo Sufriente se ha relacionado con Jesús anteriormente en la narración de Marcos, sobre todo en el texto programático de Marcos 10:45. Cualquiera que sea la naturaleza exacta de la expiación que se presenta en Isaías 53, es evidente que el dicho de la copa relaciona a Jesús con la figura del Siervo Sufriente y por lo tanto atribuye al cuerpo y la sangre de Jesús, que pronto van a ser entregados en una cruz romana, una función expiatoria. Al asociar expiación con el pan y la copa, el Jesús de Marcos puede que también esté designando ambos como comida sacrificial (la *Didajé* entiende la Eucaristía precisamente de esta manera). Esto a su vez puede constituir a sus discípulos en aquellos que ahora administran la comida sacrificial, como sacerdotes. Que la Última Cena fue entendida así viene a corroborarlo Pablo con su advertencia contra los que comen de ella indignamente y por lo tanto «pecan contra el cuerpo y la sangre del Señor» (1 Cor 11:17), un argumento que tal vez se basa en la insistencia judía en que los sacerdotes que participan de la comida sacrificial deben ser ritualmente puros. Estas implicaciones ciertamente coinciden con la determinación del evangelista en describir el floreciente movimiento de Jesús en términos cúlticos. Si las tres alusiones bíblicas son sostenibles, entonces Marcos 14:24 atribuye al menos un doble significado teológico a la cruz: la muerte de Jesús no solo expiaría la infidelidad de Israel a la alianza, sino que también sellaría los términos de un nuevo pacto, ofreciendo una base nueva para una nueva economía de la salvación.

Mientras que Jesús elabora solo brevemente sobre el pan, tiene más que decir en cuanto a la copa, añadiendo que no beberá del fruto de la vid por segunda vez hasta que lo beba en el reino (Mc 14:25), es decir , en el *resurrección, cuando «la vid dará su fruto» (Zac 8:12 [cf. Is 25:6–8, 1 En 62:13–16; 2 Bar 29:5; 1Q28a II, 17–22; 1QS VI, 4–6]) (véase VINO). Tal como la concebía el judaísmo del Segundo Templo, la fiesta

mesiánica no solo era una celebración por el hecho de que Yahvé se convirtiera en rey, sino también porque el pueblo de Dios era ordenado en una orden sacerdotal. Por lo tanto, la presentación de Marcos del movimiento de Jesús como una orden creciente del *templo y la manifestación inaugural del *reino de Dios se combina con elegancia con los aspectos sacerdotales y reales de la Última Cena.

2. Mateo.

Los relatos de Marcos y Mateo sobre la Última Cena se solapan en buena medida. Al igual que Marcos, Mateo inserta su perícopa en el contexto de una cena pascual (Mt 26:26 // Mc 14:22). Del mismo modo, hay una recurrencia de los verbos «tomar», «partir», «bendecir» y «dar» que también evocan los anteriores *milagros de Jesús al alimentar a las multitudes (Mt 14:13–21; 15:29–39). Ambos evangelistas conectan la copa con «mi sangre de la alianza» (Mt 26:28 // Mc 14:24); los dos relatan que Jesús espera tomar el fruto de la vid de nuevo (Mt 26:29 // Mc 14:25). Estas similitudes han llevado a los estudiosos a concluir que cualquiera que sea la relación exacta entre los diferentes relatos de la Cena del Señor, Mateo y Marcos siguen estando muy estrechamente relacionados.

Sin embargo, hay una serie de diferencias menores, varias de las cuales pueden ayudar a iluminar el ideario característico de Mateo. En primer lugar, mientras que Marcos tiene «Tomad; este es mi cuerpo», Mateo, quizás bajo la influencia litúrgica, incluye un segundo imperativo, «comed» (Mt 26:26 // Mc 14:22). La práctica litúrgica también puede tener algo que ver en el cambio de la descripción de Marcos, «y bebieron de ella todos», a la cita de Mateo de Jesús: «Bebed de ella todos» (Mt 26:27). En segundo lugar, en Mateo la sangre que es derramada «por [*peri*] muchos» (Mt 26:28) difiere de Marcos «en nombre de [*hiper*] muchos» (Mc 14:24). A pesar de que Mateo puede tener una preferencia general por *peri*, la elección de la preposición, no obstante, intensifica la idea de expiación, especialmente por su vinculación con la versión de la LXX de Isaías 53:10 (Davies y Allison, 3:474). En tercer lugar, Mateo añade una nueva frase a la «copa», diciendo, y eso es algo único entre los relatos de la Última Cena: «para el perdón de los pecados». La frase cumple una serie de funciones: (1) alude a uno de los términos básicos del nuevo pacto (Jr 31:31–34; cf. Mt 2:18); (2)

completa la promesa introductoria de que Jesús salvará a su pueblo de sus pecados (Mt 1:21); (3), proporciona un cierre a una petición anterior de *perdón divino (Mt 6:12); (4) da un respaldo significativo al controvertido acto de *perdón de Jesús (por ejemplo, Mt 9:1–8). En cuarto lugar, Mateo inserta la frase *meth' hymōn* («con vosotros»), que mediante una maniobra teológicamente poderosa enlaza la Última Cena con su interés especial en el «principio de Emanuel» (cf. Mt 1:23; 17:17; 24:31; 25:34; 28:20) (Luz; Smit). En quinto lugar, Mateo dice «el reino de mi Padre» (*tē basileia tou patros mou*) en lugar de «el reino de Dios» (*tē basileia tou theou*) de Marcos, lo que no solo refleja un uso limitado de la frase «reino de Dios» por parte del primer evangelista, sino que también recuerda una vez más al Padrenuestro, que pide la venida del «reino» del «Padre» (Mt 6:9–10) (véase ORACIÓN). De hecho, las múltiples conexiones intertextuales entre la oración del Señor y la Cena del Señor, incluida la petición del «pan nuestro de cada día» (Mt 6:11), han llevado a varios comentaristas, particularmente comentaristas patrísticos, a interpretar la primera a la luz de esta última.

La manera en que Mateo edita el relato de la Última Cena tal vez pueda explicarse en parte por determinados intereses cristológicos. La decisión de Mateo de conservar los ecos verbales de Éxodo 24:8, Isaías 53:10 y posiblemente Zacarías 9:11, que ya se perciben en el texto de Marcos, refuerza su presentación de Jesús. Al modelar las acciones de Jesús a partir de la actividad de Moisés al establecer la alianza (Ex 24:8), Mateo parece redondear la tipología de Moisés y Jesús, que figura de manera tan destacada en los primeros capítulos: Jesús es el nuevo *Moisés, el inaugurador y mediador de un nuevo pacto para un pueblo del nuevo pacto. También se presenta a Jesús de forma decidida como el Siervo Sufriente de Isaías 53 (cf. Mt 8:17). Aunque los estudiosos no están de acuerdo en cuanto al significado de esta identificación, sería difícil discutir, sobre todo en vista del *leitmotiv* de la sangre en Mateo (por ejemplo, Mt 23:30, 35; 27:4, 6, 8, 24–25), las insinuaciones sobre el papel de Jesús como justo sufriente (Ham, 67–68). Por último, el posible asentimiento adicional al pastor de Zacarías se basa en temas anteriormente derivados intertextualmente (por ejemplo, Mt 9:36; 21:5, 12–16; 23:35), incluso anticipa nuevas revelaciones sobre la identidad de Jesús como el pastor golpeado y traicionado (Mt 26:14–16, 31; 27:3–10) (Moo, 173; Wright, 560–61; Ham, 63).

Otros temas más generales de Mateo también se cruzan con su presentación de la Cena del Señor. En primer lugar, si los antiguos esperaban que los gobernantes justos proporcionaran alimentos para su pueblo, entonces la provisión de Jesús de pan en el desierto (Mt 14:13–21; 15:32–39), después de haber acusado a la era presente (bajo las autoridades actuales) de ser una era de «hambre y sed» (Mt 5:6), ya se ha revelado a sí misma como un gesto político-religioso. Ahora se repite el mismo gesto y se centra con más fuerza en la Última Cena (véase Smit, 255–58). En segundo lugar, la recurrente referencia al banquete escatológico (Mt 8:11–12) y más concretamente al banquete de bodas escatológico (Mt 22:1–14; 25:1–13) vuelve a hacerse visible en la comida final. En este punto se hace evidente que la *comunión de mesa mixta de Jesús, fuente de tantas críticas (Mt 9:9–13), era en sí mismo un presagio del banquete celestial. Los que pertenecen a este banquete inaugurado son los que tienen fe (Mt 8:10–12), los que van vestidos adecuadamente para la ocasión (Mt 22:11–14) y están suficientemente «preparados» (Mt 25:11–12); estos son los justos bienaventurados que toman su lugar como invitados de Jesús en la Última Cena (Mt 26:29). En tercer lugar, y en relación con lo anterior, la escena de la Última Cena cristaliza el interés de Mateo en la autodefinición de la comunidad, evidente desde el primer momento (Mt 1:1–16) pero que sin embargo continúa a través de varios puntos nodales (por ejemplo, Mt 16:18; 18:15–35). En la composición mateana la Cena del Señor se convierte en un punto unificador para varios temas importantes.

3. Lucas.

La versión lucana de la Cena del Señor (Lc 22:14–20) es la que más se acerca a la de Pablo (1 Cor 11:23–26), aunque comparta ciertas características de la tradición de Marcos y Mateo, tanto algunas que coinciden con el texto de Corintios como otras que no. Compartidas por todos están las cuatro acciones de tomar el pan, dar gracias, romperlo y repartirlo; asimismo, la equiparación que hace Jesús entre el pan y su cuerpo también aparece en los cuatro pasajes (Lc 22:19 // Mt 26:26 // Mc 14:22 // 1 Cor 11:23–24). Solo entre Lucas y Pablo se encuentran frases llamativamente similares que tienen que ver con la orden «Haced esto en memoria de mí» (Lc 22:19 // 1 Cor 11:24) y las palabras «De igual manera, después que hubo cenado, tomó la copa, diciendo: Esta

copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros se derrama» (Lc 22:20 // 1 Cor 11:25). Ausente en Pablo, pero presente en la tradición triple encontramos la declaración de Jesús en relación con beber de la vid en el futuro (Lc 22:28 // Mt 26:25 // Mc 14:25) y con el hecho de que su sangre se «derrama» (Lc 22:20 // Mt 26:28 // Mc 14:24). Al igual que en Mateo y Marcos, cuando beba de la vid en el futuro ya será en el reino (Lc 22:18 // Mt 26:29 // Mc 14:25). Esto deja una buena cantidad de material exclusivo de Lucas, incluida la observación de que Jesús y sus apóstoles estaban reclinados en la mesa (Lc 22:14), la declaración de Jesús en relación con sus ganas de compartir esta comida antes de su sufrimiento (Lc 22:15) y la expectativa de comer el pan de nuevo en el cumplimiento (Lc 22:16). Esto hace que la versión de Lucas sea la más larga de los relatos, aparte de Lucas 22:19b-20 (que se omite en el texto occidental pero generalmente es reconocido como auténtico).

La Última Cena de Lucas es una entre varias comidas que tiene un interés temático especial para este evangelista. Por supuesto que se trata de una comida distintiva por derecho propio. Por ejemplo, todavía más incluso que en Marcos y Mateo, la escena de Lucas es estilizada como parte de un *discurso de despedida más extenso (Lc 22:1–38), lo que lleva a los lectores a esperar una figura central que en previsión de su muerte reflexiona sobre el pasado y realiza exhortaciones y promesas sobre el futuro (Kurz; Sellew, 75–77). Al mismo tiempo, la Última Cena está en consonancia con las expectativas de *María de que el Mesías «colmaría de bienes a los hambrientos» (Lc 1:53) y con la conexión, hecha explícita en varias ocasiones en Lucas, entre las comidas y el reino de Dios (Lc 13:29; 14:15). Los lectores de Lucas presumen que esta comida final es similar al resto de las comidas, no solo para los pecadores *arrepentidos (Lc 5:30–32; 7:34; 15:2, 23–32; 19:7), sino también para los socialmente marginados (Lc 14:16–24; 16:22). También contrasta con otras comidas, particularmente con las de los oponentes de Jesús (Lc 7:36–50; 11:37–54; 14:1–24), que dan expresión y refuerzan su jerarquía social a través del simposio al estilo griego (Smith). Es, por supuesto, precisamente esta jerarquía la que Jesús busca deconstruir a través de sus propias comidas con pecadores y, por excelencia, de la Última Cena.

Dentro del relato de Lucas, la Última Cena es la pieza central de un tríptico de escenas de comidas: la alimentación de los cinco mil (Lc

9:10–17), la Última Cena en sí (Lc 22:14–20) y el incidente en el camino a Emaús (Lc 24:28–35). Al igual que Mateo y Marcos, Lucas forja un vínculo entre las acciones específicas de Jesús en la Última Cena (tomar, bendecir, partir, dar) y las mismas acciones en el milagro de la alimentación (Lc 9:16; 22:19); los mismos cuatro verbos vuelven a repetirse en la comida de Emaús (Lc 24:30). Para Lucas, como por Mateo y Marcos, la conexión entre la alimentación de los cinco mil y la Última Cena sirve para definir a esta última como una especie de banquete mesiánico al que los marginados están invitados.

Para algunos estudiosos, tener a Jesús comiendo en Emaús, así como las posteriores comidas en Hechos, es un intento por parte de Lucas de hacer efectiva la promesa de Jesús de que comería con sus discípulos de nuevo «hasta que se cumpla en el reino de Dios» (Lc 22:16). Sin embargo, el hecho mismo de que Jesús prometa comer*la* (*auto* [Lc 22:16]) —esto es, precisamente, «esta Pascua» (*touto to pascha* [Lc 22:15])— en el reino va en contra de la sugerencia: la última Pascua que se consume en Lucas-Hechos es la de la Última Cena. Al igual que los otros evangelistas, Lucas considera el reino como algo que ya ha llegado pero que todavía está a la espera de su llegada completa; por lo tanto, no se puede hablar ni del reino ni de Jesús comiendo en él como algo que se haya «cumplido». Esto, sin embargo, no es disociar la Última Cena de la comida de Emaús y las comidas posteriores en Hechos; al contrario, deben entenderse como eventos que ocupan la misma trayectoria, incrementan la expectativa escatológica y presentan las comidas pospascuales como emblemas del reino que llega (Green 1997, 760–61). Sin embargo, sigue siendo apropiado que en Lucas la Cena del Señor se sitúe entre el milagro de la alimentación y la revelación de Emaús, ya que, de forma parecida a la propia Pascua, mira hacia atrás, al éxodo del pasado (del que la alimentación es un antitipo) y también mira hacia adelante, al éxodo que está por venir (iniciado ya través de la resurrección de Jesús).

Entre otras características peculiares del relato de Lucas está el uso de la palabra *«apóstoles» (Lc 22:14) en referencia a los discípulos. Es cierto que, en comparación con los otros evangelistas, a Lucas le encanta bastante este término (Lucas, 6x; Mateo, 1x; Marcos, 2x; Juan, ninguna); sin embargo, puesto que el término llama la atención sobre el estatus de los discípulos como aquellos que han sido enviados, Lucas parece estar

estableciendo una conexión particular entre la participación de los Doce en la Última Cena y su llamamiento a evangelizar, que es una preocupación central de los Hechos. Entre los sinópticos, solo en Lucas encontramos a los discípulos reclinados (*anapiptō*), la postura de la Pascua: porque estar reclinado era la postura de la libertad. Es quizás por esta razón que, a pesar de las advertencias dirigidas a sus discípulos acerca de los posibles peligros morales de reclinarse (Lc 14:10; 17:7), Lucas se toma la molestia de especificar la postura física de los discípulos.

También cabe destacar que en las palabras de la institución Lucas es el único de los evangelistas que hace una doble referencia al reino de Dios (Lc 22:16, 18). En el mismo contexto también es el único que menciona la palabra «Pascua» (Lc 22:15), y de hecho se dice que esta Pascua se cumple en el reino. Tal lenguaje no solo es una función del interés particular de Lucas en el tema del cumplimiento (Lc 1:1; 4:21; 9:31; 18:31; 21:22, 24; etc.), sino que también pone de relieve la determinación del evangelista a la hora de equiparar el nuevo éxodo con la llegada del reino (Lc 1:68–79; 9:28–36) (véase Pao, 95–96). Suponiendo que la alusión a Éxodo 24:8, que recibe de Marcos y Mateo, sea igualmente operativa para Lucas en Lucas 22:20 («sangre, que por vosotros es derramada»), uno deduce que para Lucas la Última Cena representa prolépticamente el despliegue de la culminación del reino, que representa la muerte sacrificial de Jesús, su resurrección, su *ascensión y la parusía.

El afán de Lucas por fusionar los conceptos de la Pascua y nuevo éxodo de Jesús también aparece en primer plano en su modo de enunciar, algo que sí está presente en Pablo (1 Cor 11:24) pero no en Mateo y Marcos, que los discípulos deben «hacer esto en memoria de mí» (Lc 22:19). Puesto que el «recuerdo» del éxodo era una característica clave de la Pascua (*m. Pesaḥ.* 10:5), la exhortación de Jesús de que los discípulos vuelven a celebrar la cena como un marcador ritual de una nueva Pascua tiene sentido. Sin embargo, sería un error limitar el sentido de «memoria» a un mero recuerdo cognitivo. Las observaciones de D. Senior merecen ser citadas en toda su extensión: «El mandamiento de “Hacer esto en memoria de mí” significa más que continuar la práctica de Jesús de celebrar comidas que dan vida con discípulos y parias (…). Jesús había declarado que el pan partido y la copa

derramada eran *él mismo* en el acto de morir por los demás. Es este acto central de la misión de Jesús (…) el que la comunidad debe "hacer en memoria de mí"» (Senior, 64).

Por último, mientras que en Mateo y Marcos solamente aparece la palabra «pacto», Lucas, junto con Pablo (1 Cor 11:25), conserva la frase (de Jeremías) «nuevo pacto» (Lc 22:20), dejando aún más claro el vínculo con Jeremías 31:31–34. Dos componentes clave de este nuevo pacto son la inscripción de la ley en los corazones de una humanidad renovada (Jr 31:33) y la promesa del perdón (Jr 31:34). Si a la primera Lucas le da expresión a través de un extenso tratamiento del Espíritu tanto en Lucas como en Hechos (véase ESPÍRITU SANTO), esta última también emerge a través del tema lucano del perdón (por ejemplo, Lc 1:77; 4:18; 6:37). Podría decirse que no hay evangelista más consciente de que Jesús haya inaugurado el nuevo pacto de Jeremías que Lucas, y las palabras de la institución confirman esta apreciación.

4. Juan.

Al igual que los Evangelios sinópticos, Juan incluye un relato de la Última Cena. De hecho, el Evangelio de Juan tiene un interés especial en el evento. Con independencia de dónde se considere que acaba la cena en la narración (varios comentaristas consideran que lo hace en Jn 14:31), la unidad temática esencial del discurso de Juan 14–17, que enlaza de manera natural con Juan 13, constituye aproximadamente una quinta parte de este Evangelio, haciendo así del relato joánico de la Última Cena el más extenso, con mucho, de los cuatro. Esto, junto con el tratamiento prolongado de la carne y la sangre de Jesús en Juan 6 (véase el punto 4.3), bien podría sugerir, pese a ciertas opiniones de los expertos (Bultmann; Lohse) en sentido contrario, que la comida en el Evangelio de Juan asume un significado teológico mayor con respecto a la tradición triple.

Por supuesto que entre Juan, por un lado, y la tradición sinóptica, por el otro, existen notables puntos de diferencia. Mientras que el Evangelio de Juan parece situar esta comida en la noche antes de la Pascua, los sinópticos describen unívocamente la comida como una comida pascual, y por tanto, celebrada la misma noche de la Pascua. Juan omite las palabras de la institución (cf. Mt 22:26–29 // Mc 14:22–25 // Lc 22:15–23), pero incluye en su lugar un lavamiento de pies

simbólico como elemento muy visible (Jn 13:1–20); en la tradición triple las palabras de la institución ocupan un primer plano sin que se mencione en ningún momento un lavamiento de pies. Mientras que en la tradición sinóptica la alimentación de los cinco mil finaliza con pocos comentarios, la narración de Juan contiene en ese mismo punto un extenso discurso, aparentemente lleno de alusiones eucarísticas (Jn 6:51–58). Este tipo de diferencias requiere de alguna explicación.

4.1. La fecha de la Última Cena. Mientras que las incoherencias entre el Evangelio de Juan y la tradición sinóptica a primera vista pueden hacernos pensar que estos dos relatos de comidas corresponden a dos ocasiones distintas, los elementos que comparten (una comida de despedida solemne acompañada de las predicciones de la negación y la apostasía, todo ello poco antes del arresto de Jesús), parecen ir en contra de tal conclusión. Sin embargo, hay un problema importante: los sinópticos presentan claramente la Última Cena como una comida pascual, en cuyo caso cabría esperar que se hubiera celebrado la noche del 15 de nisan, mientras que Juan ofrece varios indicios de que Jesús fue ejecutado antes de la noche de Pascua (Jn 13:1; 18:28; 19:14), lo que implica una diferencia de aproximadamente veinticuatro horas entre el relato de Juan y los sinópticos. ¿Cómo se explica eso?

Una posibilidad es que Juan haya conservado la datación correcta, lo que significa que Jesús expiró en la tarde del 14 de nisan, mientras los corderos de la Pascua eran sacrificados en preparación para la cena prescrita. (Recordemos que los antiguos judíos normalmente contaban el comienzo del día al caer el sol). Si esto así, entonces se plantea el interrogante de si la tradición sinóptica lleva siglos engañando a los lectores al presentar la cena como una comida pascual. El estudio definitivo de J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (existe edición castellana: La Última Cena. Palabras de Jesús [Madrid: Cristiandad, 1980]), presenta una impresionante lista de razones por las que esto resulta poco probable. Entre otras líneas de argumentación, señala que la comida (1) se lleva a cabo en Jerusalén (un requisito para aquellos que comían la Pascua); (2) se produce de noche, tal como exige la tradición de la Pascua, en contraposición con la hora normal de la comida, hacia el final de la tarde; (3) incluye una interpretación por parte del anfitrión, un elemento que se hubiera esperado, aunque ciertamente en términos diferentes y con referencias distintas, en la hagadá de la Pascua. Detalles

como estos desde luego no son superficiales, y es poco probable que se hayan añadido sin más a una tradición anterior.

Una solución alternativa es tomar el registro sinóptico al pie de la letra, lo que nos lleva a pensar que de hecho la Última Cena fue una comida pascual, y que Juan ha dejado una impresión engañosa. Una explicación habitual para defender esta postura es que Juan ha cambiado la fecha de la muerte de Jesús al 14 de nisan, de manera que, al coincidir con el momento en que los corderos pascuales eran sacrificados en el templo, Jesús pudiera convertirse más plenamente en el sustituto del cordero pascual. Una variante de este enfoque consiste en armonizar Juan en la dirección del relato sinóptico ofreciendo una nueva lectura de los indicadores cronológicos pertinentes (por ejemplo, Jn 13:1; 18:28; 19:14), que en general han sido mal entendidos como si implicaran que la muerte de Jesús se había producido antes de la Pascua. Aunque este tipo de argumentos han logrado presentar una defensa al menos parcial, uno se pregunta si este enfoque no requiere que se omitan demasiadas cosas (véase Marshall, 68–70).

Un tercer enfoque general es el que pretende conciliar Juan y los sinópticos postulando ya sea que Jesús tomó intencionadamente su Pascua más pronto (Francia; Wright) o que siguió un cómputo calendárico diferente al del templo (Jaubert; Strack y Billerbeck, 2:847–53). Si bien ninguna explicación es invulnerable, los argumentos de A. Jaubert y P. Billerbeck siguen contando con un entusiasta entre los eruditos contemporáneos (véase Instone-Brewer; Nodet). Las propuestas de armonización, si no se fuerzan demasiado, cuentan con la ventaja de prescindir de la dudosa suposición de que los evangelistas fueron descuidados con los detalles cronológicos, lo cual, debido a la naturaleza fundacional del evento, vendría a importarle tanto a los primeros creyentes (cf. 1 Cor 11:23–26) (véase SINÓPTICOS Y JUAN).

4.2. La omisión de las palabras de la institución por parte de Juan. Dado el interés de Juan en la Última Cena, la ausencia de las palabras de la institución resultan aún más llamativas. Esta omisión se ha explicado de diversas maneras. Una posibilidad es que el autor del Evangelio de Juan simplemente desconociera la tradición (Kysar, 259; Koester, 432–33). Como alternativa, se ha propuesto que Juan, a diferencia de los autores sinópticos, tenía interés en preservar las palabras de la institución como un misterio secreto, evitando así que los lectores ocasionales de fuera

estuvieran al tanto del ritual (Jeremias, 125–37; Ball, 65). Un tercer enfoque, bastante popular durante la mayor parte del siglo XX, atribuye el silencio de Juan a su postura supuestamente antisacramental, que, según esta interpretación, se vería seriamente socavada por alusiones bastante claras al sacramento en Juan 6:51–58, ya que el mismo pasaje hay que tomarlo como una interpolación tardía (Bultmann, 154–57; Lohse). Un cuarto enfoque, una versión más suave de la opción anterior y que permite asumir la unidad esencial de Juan 6, sostiene que Juan no está rechazando el sacramento de plano, sino más bien haciendo hincapié en el enfoque cristológico de la comida a la vista de una sacramentología excesivamente elevada, que puede verse, por ejemplo, en los escritos de Ignacio, a principios del siglo II (*IgEf* 20:2) (Dunn; Marshall, 133–39). Por último, también es posible que Juan estuviera al tanto de los relatos sinópticos y/o de una liturgia eucarística oral y simplemente esté asumiendo lo mismo por parte de sus lectores, sin que haya en ello una intención polémica (Petersen, 207–8).

Las anteriores explicaciones de por qué Juan no presenta las palabras de la institución han contado con el apoyo de distintos partidarios en el debate actual. Que Juan simplemente ignorara la Eucaristía es una postura que, a pesar de ser mantenida por reputados expertos en Juan, no suele contar con un gran apoyo. Lo mismo ocurre con la siguiente explicación: que Juan tenía mucho interés en perpetuar la tradición eucarística como una tradición secreta. El tercer enfoque, que considera el texto incluido en Juan 6:51c-58 (uno o dos versículos, más o menos) como una redacción posterior, tampoco ha contado con muchos partidarios; hoy día la unidad general de Juan 6 parece casi segura (Culpepper 1997, 257; Petersen, 201–11). Esto nos deja con los dos últimos enfoques citados anteriormente: o Juan eligió deliberadamente omitir las palabras de la institución como parte de un intento general de dirigir o volver a dirigir la atención de sus lectores hacia Cristo (en contraste con el sacramento), o el evangelista simplemente presuponía la tradición, y en consecuencia difícilmente se puede inferir un trasfondo polémico de su omisión. Aquí también sigue abierta la posibilidad de que Juan omitiera las palabras de la institución como parte de una cuestión teológica más amplia y positiva que no era necesariamente polémica.

Para resolver el problema de la omisión de Juan, puede que sea

relevante el hecho de que los estudiosos han encontrado connotaciones eucarísticas en varios lugares de este Evangelio. No es sorprendente que estos matices se produzcan en varios «volúmenes» y gocen de distintos grados de apoyo académico. Por ejemplo, algunos detectan una alusión a la Eucaristía en las bodas de Caná (Jn 2:1–11); incluso parece haber triunfado la línea más escéptica sobre esta cuestión (representada por Macgregor; Lindars, por ejemplo). También han aparecido sugerencias y dudas (pero principalmente dudas) en torno al supuesto carácter eucarístico de Juan 19:34; 20:19–29. Tales pasajes, en caso de que realmente presenten algún indicio de teología eucarística, lo hacen de la manera más sutil.

Sin embargo, también hay pasajes que tienen una mayor resonancia, y por tanto también más peso probatorio, como alusiones intencionadas a la Santa Cena. Por ejemplo, no se puede descartar que la afirmación de Jesús de ser la «vid verdadera» (Jn 15:1, 5) vaya ligada a una alusión eucarística (Barrett; Scholtissek, 350). A favor de esta posición, resulta poco probable, a priori, que Jesús haya invocado «la vid» en relación con la copa eucarística (cf. Mt 26:29 // Mc 14:25 // Lc 22:18) y luego una segunda vez, suponiendo una armonía entre los relatos de Juan y los sinópticos, en el mismo marco de la comida (Jn 15:1–8), sin que exista relación alguna. En contra de esta sugerencia está el problema de cómo la autoidentificación de Jesús con la vid en Juan 15 puede referirse a la vid escatológica de los sinópticos. Para una serie de lectores de Juan 21, que encuentran vínculos impresionantes entre Juan 21 y Juan 6, la restauración de Pedro en el marco de una comida está aún más profundamente teñida de tonos eucarísticos (Culpepper 2006, 400). Aquí podría argumentarse que cuando Juan 15 y Juan 21 se triangulan con Juan 6, uno puede discernir una acumulación de pruebas de que el evangelista interpretó ciertos elementos de la historia de Jesús a través de un prisma sacramental. Curiosamente, en ambos capítulos encontramos un hilo conductor que es la idea de la entrega total de uno mismo (Jn 15:12–13; 21:15–19).

Esta observación a su vez puede arrojar algo de luz sobre por qué Juan incluye la escena del lavamiento de los pies precisamente donde uno esperaría encontrarse con las palabras de la institución. En Juan 13 Jesús, después de realizar la tarea servil de lavar los pies de sus discípulos, interpreta su acción como un patrón normativo que sus

seguidores deben imitar (Jn 13:14–17) (véase ESCLAVO, SIERVO). Suponiendo (de nuevo algo comúnmente aceptado) que Juan conociera las palabras de la institución y que de manera consciente las «reemplazara» con el acto sumamente simbólico de Jesús lavando los pies de sus discípulos, cabe pensar que el evangelista pretendió que este humilde hecho se convirtiera en una especie de comentario dramatizado de la Cena del Señor (Schnackenburg; Beasley-Murray 1987, 225–26; Henrici, 148–50). Juan parece dar a entender que así como Jesús indicó su muerte voluntaria a través del pan y el vino, así también los seguidores de Jesús deben hacer que sus vidas sigan el modelo de autoentrega definitiva, ejemplificado en términos muy concretos en el acto de lavar los pies. Algunos han ampliado este punto argumentando que puede que no se trate solo de la escena del lavamiento de los pies (Jn 13), sino en realidad todo este capítulo, junto con el discurso completo de Jesús (Jn 13–17), lo que constituya la representación creativa por parte de Juan de la Cena del Señor (Beasley-Murray, 474). El atractivo de esta explicación global no radica solo en su aparente valor heurístico para una lectura más robusta de Juan desde el punto de vista teológico, sino también en su voluntad (a menudo ausente en enfoques anteriores menos específicos) de apreciar los contornos narrativos de la estrategia teológica de los evangelistas (Schröter). Si finalmente se impone esta explicación u otra distinta es algo que todavía está por verse.

4.3. El discurso del pan en Juan 6 (Jn 6:51c-58). Aparte de Juan 6 en su conjunto, Juan 6:51c-58 sigue siendo uno de los pasajes más debatidos en los estudios joánicos. Esto resulta comprensible porque el texto no solo se ha mantenido en el centro de los debates eucarísticos (al menos desde la época de Trento), sino que también implica una serie de cuestiones de interpretación que requieren de juicios independientes sobre la función de la metáfora en el Evangelio de Juan. Por un lado están los que sostienen que la mención de Jesús a su carne y sangre se refiere estrictamente a la Eucaristía, ya sea acompañando incómodamente al contenido cristológico de Juan 6:35–51b, provocando cierta especulación sobre su naturaleza compuesta o introduciendo una nueva línea de pensamiento compatible en última instancia con el mismo pasaje. Por otro lado están los que insisten en que el interés principal del autor es cristológico. Dentro de este último campo se

encuentran (1) aquellos que creen ver un enfoque cristológico sin que haya ningún tipo de referencia a la Eucaristía (una postura antigua que pocos sostienen hoy en día); (2) los que ven un enfoque cristológico retóricamente servido por el uso de términos eucarísticos bien establecidos; (3) los que ven un enfoque cristológico representado por términos eucarísticos como parte de una estrategia secundaria consistente en transmitir enseñanzas sobre la Eucaristía.

La lectura eucarística tiende a basarse en las siguientes consideraciones exegéticas. En primer lugar, a nivel general, dado que los lectores de Juan probablemente habrían reconocido estos términos como eucarísticos, la carga de la prueba recae sobre quienes desean descartar la lectura literal del texto, que es que en Juan 6:51c-58 del evangelista tiene en mente nada menos que la Eucaristía misma. En segundo lugar, mientras que la mayor parte de los discursos identifica a Jesús como el pan que baja del cielo, en la sección que comienza con Juan 6:51c el pan del cielo se identifica ahora, de manera muy diferente, con la carne y la sangre de Jesús. En tercer lugar, hay un contraste entre el Padre que da el pan del cielo (Jn 6:32) y Jesús dando el pan (Jn 6:51c): la distinción entre las fuentes sugiere que estos panes son distintos en especie. En cuarto lugar, el uso de «comer» (*phagō* [aoristo segundo de *esthiō*]) en la primera parte del discurso exige una interpretación metafórica, pero la introducción de «masticar» (*trōgō*) insinúa una realidad concreta y por lo tanto sugiere un pan literal, en oposición al pan figurado. Estos puntos exegéticos, que distan de ser exhaustivos, sin duda tienen la suficiente enjundia como para merecer una cuidadosa consideración.

A su vez, quienes abogan por una lectura cristológica del mismo pasaje presentan sus propios argumentos. Los siguientes son representativos. En primer lugar, dado el contexto histórico, es casi seguro que Juan está aludiendo a la creencia judía del Segundo Templo de que el maná contenía en sí el don de la *sabiduría de Yahvé que da vida (Filón, *De Leg.* 2.86; *De Mut.* 253–263; *Mek. Ex.* 13:17; CD-A VI, 4); por lo tanto, lo que pretende hacer es identificar a Jesús como el verdadero y superior pan, la verdadera sabiduría, es decir, la verdadera comida y bebida (Jn 6:55) (Borgen, 61–67; Petersen, 208–25). En esta línea, las imágenes del pan y la sangre introducidas en Juan 6:51–58 no tienen porqué introducir un campo de referencia totalmente nuevo, sino

que se pueden entender como una elaboración metafórica en torno al tema de la fe que ya se ha iniciado en Juan 6:47. En segundo lugar, si Juan estaba interesado principalmente en invocar la tradición eucarística, no está claro por qué se hace un uso recurrente de *sarx* («carne») (Jn 6:51, 52, 53, 54, 55, 56, 63) en lugar de emplear lo que habría sido el término sinóptico o paulino *sōma,* mucho más familiar («Esto es mi cuerpo»), que presumiblemente era el término litúrgico estándar ya a mediados del primer siglo. Tercero, se insiste en que el uso de *sarx* en Juan 6 debería interpretarse a la luz del prólogo, donde lo más natural es identificar ese mismo término con el Señor encarnado (Jn 1:14), que se entrega a sí mismo por el mundo (Jn 3:16) (Moloney, 115). En cuarto lugar, si lo que tiene Juan en mente principalmente es la Eucaristía, entonces también está proponiendo la Eucaristía como condición suficiente para la resurrección escatológica. Pero si esa es su intención, entonces ciertamente no se hace ningún favor a sí mismo al incluir Juan 6:40, que hace de la *fe la única condición para la resurrección. Todavía más difícil de conciliar es la frase «la carne [*sarx*] para nada aprovecha» (Jn 6:63).

En las últimas décadas los comentaristas se han persuadido cada vez más tanto de la conexión orgánica de Juan 6:51–58 con el Evangelio de Juan en su conjunto como de los méritos de la lectura cristológica. Sin embargo, dado que este Evangelio fue escrito en una época en la que la Cena del Señor ya estaba bien establecida dentro de la iglesia primitiva, es difícil escapar a la conclusión de que el pasaje está cumpliendo una especie de doble función: iluminar ante todo la naturaleza de la muerte de Jesús y, en segundo lugar, al menos ciertos aspectos de la Eucaristía. Mientras que en los tres primeros Evangelios (y en Pablo) la Cena del Señor se concibió simultáneamente como una comida de la alianza y una comida de recuerdo, aquí en Juan se emplean términos sacramentales familiares para expresar la actividad espiritual de creer y *permanecer, que representa y tal vez incluso en cierto sentido efectúa una transacción divina. En esta línea, R. Daly señala con razón que en el tratamiento que hace Juan de la Cena del Señor «la Eucaristía se ha convertido en un "sacramento"» (Daly, 13).

Véase también PAN; MUERTE DE JESÚS; DISCURSO DE DESPEDIDA; FIESTAS; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; COMUNIÓN DE MESA; VINO; ADORACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **R. M. Ball,** «Saint John and the Institution of the Eucharist», *JSNT* 23 (1985) 59–68; **C. K. Barrett,** *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (Filadelfia: Westminster, 1978) - existe edición castellana: El Evangelio según San Juan (Madrid: Cristiandad, 2003); **G. R. Beasley-Murray,** *John* (WBC 36; Waco, TX: Word, 1987); ídem, «John 13–17: The Community of True Life», *RevExp* 85 (1988) 473–83; **P. Borgen,** *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (NovTSup 10; Leiden: E. J. Brill, 1965); **R. Bultmann,** *Das Evangelium des Johannes* (16ª ed.; KKNT; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959); **M. Casey,** «The Original Aramaic Form of Jesus' Interpretation of the Cup», *JTS* 41 (1990) 1–12; **A. Y. Collins,** *Mark: A Commentary* (Hermeneia; Mineápolis: Fortress, 2007); **R. A. Culpepper,** «Current Research in Retrospect», en *Critical Readings of John 6,* ed. R. A. Culpepper (BIS 22; Leiden: E. J. Brill, 1997) 247–58; ídem, «Designs for the Church in the Imagery of John 21:1–14», en *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, ed. J. Frey et al. (WUNT 200; Tubinga: Mohr Siebeck, 2006) 369–402; **R. J. Daly,** «Eucharistic Origins: From the New Testament to the Liturgies of the Golden Age», *TS* 66 (2005) 3–22; **W. D. Davies y D. C. Allison,** *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (3 vols.; ICC; Edimburgo: T & T Clark, 1988–1997); **J. D. G. Dunn,** «John 6: A Eucharistic Discourse?» *NTS* 17 (1971) 328–38; **R. T. France,** «Chronological Aspects of "Gospel Harmony,"» *VE* 16 (1986) 33–59; **J. B. Green,** *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); ídem, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (WUNT 2/33; Tubinga: Mohr Siebeck, 1988); **C. Ham,** «The Last Supper in Matthew», *BBR* 10 (2000) 53–69; **P. Henrici,** «"Do This in Remembrance of Me": The Sacrifice of Christ and the Sacrifice of the Faithful», *Communio* 12 (1985) 148–59; **D. Instone-Brewer,** «Jesus's Last Passover: The Synoptics and John», *ExpTim* 112 (2001) 122–23; **A. Jaubert,** *The Date of the Last Supper* (Staten Island, NY: Alba House, 1965 [1957]); **J. Jeremias,** *The Eucharistic Words of Jesus*, trad. N. Perrin (Nueva York: Scribner, 1966) - existe edición castellana: La Última Cena. Palabras de Jesús (Madrid: Cristiandad, 1980); **C. R. Koester,** «John Six and the Lord's Supper», *LQ* 4 (1990) 419–37; **W. S. Kurz,** «Luke 22:14–38 and

Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses», *JBL* 104 (1985) 251–68; **R. Kysar,** *Fourth Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship* (Mineápolis: Augsburg, 1975); **B. Lindars,** «Word and Sacrament in the Fourth Gospel», *SJT* 29 (1976) 49–63; **E. Lohse,** «Wort und Sakrament im Johannesevangelium», *NTS* 7 (1961) 110–25; **U. Luz,** *Matthew: A Commentary*, trad. J. E. Crouch, ed. H. Koester (3 vols.; Herm; Mineápolis: Fortress, 1989–2005) - existe edición castellana: El evangelio según san Mateo (4 vols.; Salamanca: Sígueme, 1996–2005); **G. H. C. Macgregor,** «Eucharist in the Fourth Gospel», *NTS* 9 (1963) 111–19; **J. Marcus,** *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary* (2 vols.; AB 27, 27A; Nueva York: Doubleday, 2000); **I. H. Marshall,** *Last Supper and Lord's Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981); **S. McKnight,** *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory* (Waco, TX: Baylor University Press, 2005); **F. J. Moloney,** *The Gospel of John* (SP 4; Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998) - existe edición castellana: El evangelio de Juan (Estella: Verbo Divino, 2005); **D. J. Moo,** *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond, 1983); **E. Nodet,** «On Jesus' Last Supper», *Bib* 91 (2010) 348–69; **D. W. Pao,** *Acts and the Isaianic New Exodus* (BSL; Grand Rapids: Baker Academic, 2002); **S. Petersen,** *Brot, Licht und Weinstock: Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte* (NovTSup 127; Leiden: E. J. Brill, 2008); **B. J. Pitre,** *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist: Unlocking the Secrets of the Last Supper* (Nueva York: Doubleday, 2011); **R. Schnackenburg,** *The Gospel According to St. John*, trad. K. Smyth (HTKNT; Nueva York: Herder & Herder, 1968) - existe edición castellana: El Evangelio según san Juan (3 vols.; Salamanca: Sígueme, 1980–1987); **K. Scholtissek,** «Abschied und neue Gegenwart: Exegetische und theologische Reflexionen zur johanneischen Abschiedsrede 13, 31–17, 26», *ETL* 75 (1999) 332–58; **J. Schröter,** «Nicht nur eine Erinnerung, sondern eine narrative Vergegenwärtigung: Erwägungen zur Hermeneutik der Evangelienschreibung», *ZTK* 108 (2011) 119–37; **H. Schürmann,** *Der Einsetzungsbericht, Lk 22:19–20; II Teil, einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes, Lk 22:7–38* (Münster: Aschendorff, 1955); **P. Sellew,** «The Last Supper Discourse in Luke 22:21–38», *Forum* 3 (1987) 70–95; **D. Senior,** *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1989); **P. Smit,** *Fellowship and Food in the Kingdom:*

Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament (WUNT 2/234; Tubinga: Mohr Siebeck, 2008); **D. Smith,** «Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke», *JBL* 106 (1987) 613–38; **H. L. Strack y P. Billerbeck,** *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (6 vols.; Múnich: Beck, 1922–1961); **N. T. Wright,** *Jesus and the Victory of God* (COQG 2; Mineápolis: Fortress, 1996).

N. Perrin

UNCIÓN

En los Evangelios la unción está relacionada con la *sanidad (Mc 6:13; Lc 10:34), la celebración de comidas (Mt 6:17–18), la hospitalidad (Lc 7:46) y el *entierro de Jesús (Mc 16:1; Lc 24:1; Jn 19:39–40). Los cuatro Evangelios incluyen el relato de la unción de Jesús por una mujer (Mt 26:6–13; Mc 14:3–9; Lc 7:36–50; Jn 12:1–8). En el AT la unción de la cabeza tenía que ver con la consagración de los reyes (1 Sm 9:15–10:1; 16:12–13; 1 Re 1:38–40) y de los sacerdotes y profetas (Ex 28:41; 1 Re 19:16); el término *«mesías» (*christos)* significa literalmente «ungido». El verbo *chriō* («ungir») solamente se encuentra en los Evangelios una vez, en el relato de la unción de Jesús por el *Espíritu (Lc 4:18; cf. Isa 61:1, LXX; véase también Hch 10:38), y los Evangelios emplean el verbo *aleiphō* («ungir» [Mt 6:17; Mc 6:13; 16:1; Lc 7:38, 46; Jn 11:2; 12:3]). Sin embargo, el trasfondo veterotestamentario plantea la cuestión de si los evangelistas pretenden describir la acción de la mujer como la unción de Jesús como el Mesías.

1. Unción de Jesús en Marcos (Mc 14:3–9)
2. Unción de Jesús en Mateo (Mt 26:6–13)
3. Unción de Jesús en Lucas (Lc 7:36–50)
4. Unción de Jesús en Juan (Jn 12:1–8)
5. Conclusión

1. Unción de Jesús en Marcos (Mc 14:3–9).

En el Evangelio de Marcos una mujer anónima interrumpe una comida, rompe una vasija de perfume y lo echa sobre la cabeza de Jesús en casa de Simón el leproso. Marcos ha empleado su característica técnica literaria de intercalación para situar el relato de la unción de Jesús entre el complot de los principales *sacerdotes y los *escribas para arrestar a Jesús (Mc 14:1–2) y la traición de Jesús a manos de Judas (Mc 14:10–

11) (Barton). La ubicación de este episodio al inicio del relato de la *pasión y el acto de la mujer ungiendo la cabeza de Jesús en medio de la comida sugieren que su acción debe interpretarse como la unción de Jesús como el Mesías. La mujer permanece en silencio durante toda la escena, y Jesús es el que interpreta la unción como la preparación de su cuerpo para la sepultura. La mujer es presentada como una figura profética, ya que su acto de ungir la cabeza de Jesús alude a su realeza, que es revelada en su muerte.

Algunos de los presentes objetan que el perfume podía haberse vendido por más de trescientos denarios y haberse entregado el dinero a los pobres (Mc 14:5) (*véase* Ricos y pobres). Jesús defiende a la mujer afirmando que ha realizado una «buena obra» porque ha ungido tu cuerpo para la sepultura. En la tradición rabínica las «buenas obras» son más importantes que la limosna porque requieren de una acción inmediata (Daube). Jesús no ignora las necesidades de los pobres, ya que cita el mandamiento que exige cuidar de los pobres (Dt 15:11). Los críticos de la mujer describen el presente como un «desperdicio» (apōleia [Mc 14:4]), pero este término recuerda la enseñanza de Jesús sobre el *discipulado, en el que se usa el verbo cognado *apollymi* («perder») para demostrar que solo los que están dispuestos a perder sus vidas las salvarán (Mc 8:35). Paradójicamente, la pérdida del perfume refleja el don extravagante de la vida de Jesús que trae vida a otros (Miller).

2. Unción de Jesús en Mateo (Mt 26:6–13).

Mateo sigue muy de cerca el Evangelio de Marcos en su presentación de una mujer anónima que unge la cabeza de Jesús en casa de Simón el leproso. El relato de Mateo se centra en la relevancia de la unción de Jesús como un episodio didáctico para los discípulos. En el Evangelio de Marcos no se nombra a los críticos, pero Mateo identifica a los discípulos como los que cuestionan el desperdicio de perfume. Jesús responde directamente a los discípulos, dando a entender que tienen la responsabilidad de ocuparse de los pobres. La mujer ha hecho una «buena obra» para Jesús, que es identificado con los pobres. Su acción anticipa la enseñanza de Jesús en la que aquellos que cuidan del hambriento, el sediento, el extranjero, el desnudo, el enfermo y el enfermo, cuidan de Jesús (Mt 25:31–46) (Wainwright).

3. Unción de Jesús en Lucas (Lc 7:36–50).

En el Evangelio de Lucas, una mujer anónima a la que se describe como pecadora en la ciudad unge los pies de Jesús en casa de Simón, un fariseo. Lucas ha conectado su relato de la unción de Jesús con una parábola de Jesús sobre el perdón. La mujer llora sobre los pies de Jesús, se suelta el cabello y con él los seca antes de ungirlos con aceite. Lucas minimiza el papel profético de la mujer al presentarla en el rol convencional de *pecadora penitente. Jesús, sin embargo, invierte el estatus de la mujer y de su anfitrión al comparar favorablemente el servicio de la mujer frente a la hospitalidad que le ha brindado Simón (Seim).

4. Unción de Jesús en Juan (Jn 12:1–8).

En el Evangelio de Juan, María de Betania unge los pies de Jesús en una comida celebrada en Betania, y Judas es el discípulo que objeta al precio del perfume. María unge a Jesús como señal de su gratitud hacia él por haber resucitado a su hermano *Lázaro. Su acto de ungir los pies de Jesús y secarlos con su cabello prefigura el propio acto de Jesús cuando lava y seca los pies de sus discípulos en la *Última Cena (Jn 13:1–20). Jesús lleva a cabo una acción simbólica con la que expresa la *salvación que trae a la humanidad, y el acto de María de ungir los pies de Jesús apunta a su identidad como el Mesías sufriente. María lleva a término una acción profética que prepara a Jesús para su muerte (Conway). El aroma del perfume se esparce por toda la casa, y el término griego *osmē* («aroma») recuerda el olor de los sacrificios agradables a Dios (Jn 12:3; cf. Gn 8:21, LXX; Ex 29:18; Lv 2:2), aludiendo así a la naturaleza sacrificial de la muerte de Jesús.

5. Conclusión.

En Marcos, Mateo y Juan una mujer unge a Jesús como el Mesías y Jesús relaciona el acto de la unción con su muerte, ya que es revelado como el Mesías a través de su disposición a dar su vida por los demás. Lucas, sin embargo, minimiza el papel profético de la mujer y vincula la unción con el arrepentimiento y el perdón. Las similitudes y diferencias entre las narraciones sugieren que pueden haberse combinado dos historias. En una tradición una mujer arrepentida llora sobre los pies de Jesús en Galilea, y en la segunda una mujer unge la cabeza de Jesús en Betania (Legault). En Marcos, Mateo y Juan la unción de Jesús se relaciona con su muerte inminente. Jesús no ignora las necesidades de los pobres, ya

que está a punto de dar su vida para traer vida abundante a todas las personas.

Véase también BAUTISMO; MESÍAS.

BIBLIOGRAFÍA. **S. C. Barton,** «Mark as Narrative: The Story of the Anointing Woman (14:3–9)», *ExpTim* 102 (1991) 230–34; **C. M. Conway,** *Men and Women in the Fourth Gospel: Gender and Johannine Characterization* (SBLDS 167; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999); **D. Daube,** *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres: Althone, 1956) 315; **T. J. Hornsby,** «Anointing Traditions», en *The Historical Jesus in Context,* ed. A.-J. Levine, D. C. Allison Jr. y J. D. Crossan (PRR; Princeton: Princeton University Press, 2006) 339–42; **A. Legault,** «An Application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee and Bethany», *CBQ* 16 (1954) 131–45; **S. Miller,** *Women in Mark's Gospel* (JSNTSup 259; Londres: T & T Clark, 2004); **T. K. Seim,** *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (Edimburgo: T & T Clark, 1994); **E. Wainwright,** *Women Healing / Healing Women: The Genderization of Healing in Early Christianity* (Londres: Equinox, 2006) 155–58.

S. Miller

UR-EVANGELIO. *véase* PROBLEMA SINÓPTICO.

V

VIDA, VIDA ETERNA

Existen tres términos para «vida» en los Evangelios: *bios*, que se refiere a la existencia natural o material que transcurre entre el nacimiento y la muerte; *psychē*, que habla de la personalidad básica de un ser humano, el conjunto que constituye una persona y la autoconciencia de la personalidad; y *zōē*, el término neotestamentario básico, que por un lado tiene una fuerza soteriológica al describir el don de la vida como algo otorgado por *Dios y por otro un énfasis escatológico al representar la esperanza futura de la vida en la eternidad. En los Evangelios también encontramos una terminología relacionada, como «arrepentimiento», «perdón de pecados» (especialmente en Lucas) y «entrar en el reino de Dios».

1. Marcos
2. Mateo
3. Lucas
4. Juan
5. Conclusión

1. Marcos.

En el primer Evangelio, «vida» aparece escrito cuatro veces como *zōē* y siete como *psychē*, mientras que las ideas concomitantes de *arrepentimiento y entrada en el *reino las encontramos en este sentido otras diez veces. A partir de estos datos resulta fácil ver que «vida» en este sentido soteriológico juega un papel importante en el mensaje de Jesús acerca del reino según Marcos. El concepto comienza con el precursor mesiánico, Juan, predicando «el bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados» (Mc 1:4), preparando a las personas para el mensaje de Jesús, que también se centraba en «arrepentirse» y «creer en el evangelio» (Mc 1:15 [cf. Mc 6:12, donde los discípulos también predican el arrepentimiento]). Esta es la antesala para encontrar vida en Dios.

Zōē aparece en dos pasajes: la advertencia sobre hacer tropezar a otros (Mc 9:43, 45), y la interacción entre Jesús y el joven que desea «heredar la vida eterna» (Mc 10:17, 31). En el primero de los pasajes, la frase «entrar en el reino de Dios» en Marcos 9:47 forma un paralelismo

con «entrar en la vida» en Marcos 9:43, 45, y está claro que en ambos casos se refieren al mismo resultado: entrar en el reino significa entrar en la vida eterna. Los tres pasajes contrastan el castigo eterno en la Gehena/llamas del infierno con la futura herencia del seguidor de Cristo. En Marcos 10:17, 31 el Señor le dice al joven rico que su deseo de experimentar la vida eterna al final de su existencia presente (obsérvese el énfasis en la escatología final más que en la escatología realizada) depende de lo fielmente que viva para Dios en esta vida presente. Aun así, la ganancia de cien veces más en Marcos 10:30 de todo lo que se haya sacrificado por Jesús en esta vida (casa y familia) tiene una doble función: promete increíbles bendiciones en el mundo actual (principalmente en la iglesia, donde se hallarán cientos de padres, madres, etc.), y a la vez sirve como anticipo proléptico de lo que será dado en el escatón («la vida eterna»).

Este tema prosigue en los pasajes que hablan de la *psychē*. Con frecuencia se utiliza antropológicamente en alusión al «*principio de la vida* (…) en contraste con la muerte física» (Sand, 501), como en Marcos 10:45 («dar su vida en rescate»), o en el contraste «salvar la vida o quitarla» (Mc 3:4). Sin embargo, hay un doble sentido en Marcos 8:35–37 («todo el que quiera salvar su vida, la perderá»), ya que Jesús se refiere tanto a la vida terrenal temporal como a la vida eterna celestial. La vida en este mundo es una posesión preciosa y debe ser vivida para Dios en lugar de para uno mismo. Además, la forma en que uno viva la vida natural en relación con Dios y Cristo tiene una relación directa con el destino futuro. Dios ha creado esta vida y provee para todas las necesidades que requiere vivirla, así que todo está relacionado con él. Las prioridades de esta vida determinarán el destino de la persona en la próxima. Vivir solamente para los beneficios temporales provocará una pérdida eterna. En los otros dos pasajes (Mc 12:30: «amarás al Señor (…) con toda tu alma»; Mc 14:34: «Mi alma está muy triste, hasta la muerte») Jesús se está refiriendo a la persona completa, especialmente en el sentido de la relación con Dios.

En conclusión, para Marcos el término «vida» hace hincapié en la necesidad de hacer de Dios y Cristo el centro de la existencia actual en la tierra, ya que eso determinará la relación eterna con la auténtica «vida» en su sentido final. La vida es un don de Dios y entraña la inversión de la muerte y el deterioro que son resultado del pecado.

2. Mateo.

Los mismos temas de Marcos continúan en Mateo, pero en este último se hace un gran énfasis en la escatología final. El aspecto «eterno» recibe incluso más atención. Se hace mucho hincapié en este Evangelio en el *juicio final (Mt 3:7, 10; 5:22, 29–30; 7:13, 19, 21–23; 8:12, 29; 10:15, 28; 12:36–37, 41–42; 13:40–42, 49–50; 16:24–28; 18:8–9; 19:28–29; 22:13; 24:40–41, 51; 25:12, 30). Dentro de ese énfasis se percibe un marcado sentido futuro de «vida». En Mateo 7:14, a la conclusión del *Sermón del Monte, encontramos la metáfora judía de los dos caminos, el «estrecho» que conduce a la «vida» y el «ancho» que lleva a la destrucción. Mateo conserva el material marcano sobre el peligro de hacer tropezar a otros (Mt 18:8–9) y el hombre rico (Mt 19:16, 17), pero a su comprensión de *zōē* le añade dos nuevos énfasis. En primero lugar, elimina las bendiciones presentes en la conclusión del encuentro con el joven, centrándose completamente en la promesa de «heredar la vida eterna» (Mt 19:29), que se añade a la promesa final de que los discípulos «se sentarán sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus» (Mt 19:28). Esto es, se centra por completo en los aspectos final y eterno de la «paga» de Dios por renunciar a todo por él. En segundo lugar, concluye el discurso escatológico con una alusión a Daniel 12:2, estableciendo así la naturaleza absoluta de la justicia divina, en el sentido de que los malvados «irán al castigo eterno, y los justos a la vida eterna» (Mt 25:46). El énfasis recae en la naturaleza futura y eterna de los dos destinos contrapuestos. Aquí, y en todo el NT, la vida eterna «es la motivación para una vida de servicio sacrificado a Dios, la iglesia y el mundo mismo que rechaza y persigue al pueblo de Dios» (Osborne, 939).

Los pasajes en los que se usa *psychē* contienen ambos aspectos. La sección sobre el afán en el Sermón del Monte comienza diciendo: «No os afanéis por vuestra vida [*psychē*]» (Mt 6:25), una referencia clara a la existencia terrenal, y este es el tema en otros lugares (Mt 11:29; 12:18 [*psychē* = «Yo»]). Algunos de ellos son paralelos de Marcos (e.g., Mt 16:25–26 = Mc 8:35–37; Mt 20:28 = Mc 10:45; Mt 22:37 = Mc 12:30; Mt 26:38 = Mc 14:34). Por último, algunos hablan del destino eterno de la persona: (1) Mateo 10:28 ordena a los seguidores de Jesús temer «a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno»; (2) Mateo 10:39 compendia los dichos acerca del discipulado de Mateo 10:32–39,

estableciendo los parámetros eternos del discipulado: «Cualquiera que encuentre su vida [= buscando las recompensas del mundo] la perderá, y cualquier que pierda su vida por causa de mí la hallará [para la eternidad]». Vivir para los placeres presentes significa perder el futuro. El acento se pone en las consecuencias eternas de rechazar a Dios, el castigo eterno frente a la vida eterna.

Estos mismos énfasis se observan en la característica teología mateana del «reino». Hace tiempo que se viene reconociendo que «entrar en el reino de Dios/de los cielos» en Mateo equivale al don divino de la vida eterna. Se afirma en términos negativos (Mt 5:20; 7:21; 18:3; 23:13) y positivos (Mt 19:23–24; 21:31), pero el significado combina los aspectos ya cumplidos (la vida en Cristo ahora) y los finales (la vida eterna) del concepto. La metáfora es muy importante. Con Cristo, el reino se ha acercado (Mt 3:2; 4:17) y de hecho ha llegado (Mt 12:28). El «reino de Dios» ha comenzado. La predicación de Cristo es enseñanza sobre el reino (Mt 13:11, 51–52); en efecto, el Sermón del Monte presenta la nueva *ética para los ciudadanos del reino, y aquellos que le siguen son ciudadanos del reino. Como miembros de la comunidad del reino, deben convertirse en ejemplos de una ética superior (Mt 5:20, donde «justicia mayor» se refiere a vivir «correctamente», basándose en las normas de Dios). Con la creencia en Cristo y una vida vivida a la manera de Dios, las personas «entran» en el reino de Dios y la vida eterna será su herencia.

3. Lucas.

En Lucas-Hechos, con su marcado énfasis en la soteriología, «arrepentirse para el perdón de los pecados» se convierte en un tema fundamental, que encontramos en Lucas 1:77; 3:3; 24:47; Hechos 2:38 («bautizarse»); Hechos 5:31, 10:43 («recibir»); Hechos 13:38 («proclamar»); Hechos 26:18 («recibir»). Además se hace hincapié en el arrepentimiento en once ocasiones en Lucas-Hechos, frente a una única vez en Mateo y otra Marcos (el verbo aparece catorce veces frente a siete). El arrepentimiento y la fe son dos lados de una misma moneda; uno entraña apartarse del pecado y el otro entregarse a una vida de confianza en Cristo. Lucas afirma claramente que el arrepentimiento tiene relación con el *perdón de pecados de Dios, y esta acción redentora hace posible que el creyente reciba la vida eterna, el don supremo de

Dios. El *ordo salutis* (orden de la salvación) de Lucas queda como sigue: primero se proclama y escucha el *evangelio (Lc 4:43; 8:1; 16:16; 18:29; Hch 2:37; 4:4, 8:6), lo que lleva al arrepentimiento y la fe (Lc 1:45; 8:12–13, 50; Hch 4:4; 5:14; 8:12; 9:42). Con el arrepentimiento viene el perdón de los pecados y luego la vida eterna (Marshall, 192–95).

«Vida» implica la presencia de la salvación en el seguimiento a Jesús y la promesa de la vida eterna en el futuro. Y sin embargo en Lucas está estrechamente ligada al proceso de salvación antes mencionado y se centra en encontrar la salvación al modo de Jesús, especialmente en relación con la cuestión de las posesiones terrenales. El aspecto teológico comienza con Lucas 4:4, donde Jesús cita Deuteronomio 8:3 en respuesta a su primera tentación: «No solo de pan vive el hombre», reiterando el fracaso de Israel, que se olvidó de Dios y vivió únicamente para que la tierra prosperara (Dt 8:11–17). En el contexto de la parábola del buen samaritano, Jesús manda: «Haz esto [amar a Dios y al prójimo] y vivirás», con la nueva vida en Dios como lo central. En la parábola del joven insensato, en Lucas 12:15, Jesús dice, «la vida (*zōē*) del hombre no consiste en la abundancia de los bienes que posee», de modo que el «necio» es aquel cuyo tesoro consiste en las posesiones acumuladas en este mundo sin preocuparse por Dios. Luego, en la parábola del rico y Lázaro, Abraham le dice al hombre: «Recuerda que durante tu vida [*zōē*] recibiste buenas cosas y Lázaro cosas malas». La cuestión es que el *ordo salutis* incluye una inversión de los papeles en el paso de esta vida a la venidera. Aquellos que «viven» para las riquezas temporales y rehúsan compartir (Lc 16:9) no tendrán nada en la próxima vida. Esta relación con las posesiones materiales es uno de los énfasis destacados en la teología de la vida de Lucas (véase Lc 1:51–53; 3:7–14; 4:18; 6:20–26; 9:62; 10:36–37; 11:42, 46; 12:15, 21, 33–34; 14:18–20; 15:11–32; 16:1–13, 19–31; 17:26–29; 18:18–30; 19:1–10, 11–27).

4. Juan.

La mayoría de los estudios sobre la «vida» en las enseñanzas de Jesús se centran en Juan debido a la centralidad de este tema en su Evangelio, donde el verbo *zaō* aparece diecisiete veces y el sustantivo *zōē* treinta y seis. Los dos énfasis principales son la cristología (donde Jesús es Dios y, a la vez, el revelador vivo de Dios) y la soteriología (donde Juan es un Evangelio de «encuentro» que se centra en «creer» en Jesús cuando se

llega a «conocerlo» y «verlo» como la «verdad» definitiva de Dios, lo que conduce a la «vida [eterna]»). Así pues, la «vida» culmina el movimiento de Juan y aparece en casi todos los capítulos como la meta para todas las personas en la misión de Dios al mundo. La «vida» contrasta con la muerte, y de un modo sinónimo, la «luz» contrasta con las «tinieblas». La muerte física es una realidad fundamental para todos los seres humanos, pero en Jesús el pueblo de Dios ha pasado «de la muerte a la vida» y de este modo «no morirá jamás» (Jn 8:51; 11:26). Todo esto es posible únicamente porque Jesús es «la resurrección y la vida» (Jn 11:25). Para el creyente, la muerte física es una transición a la vida eterna. Podemos fijarnos en cinco áreas que resaltan este motivo en Juan.

4.1. Jesús como la personificación de la vida. El Jesús divino personifica la vida en sí mismo. En Juan 6:35, 48 él es «el pan de vida», que podría tratarse de un genitivo objetivo («el pan que produce vida») pero también podría ser epexegético («el pan que es la vida»). Esta última interpretación la hacen posible Juan 1:4 («en él estaba la vida»); Juan 5:26 («Porque como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo»); Juan 14:26 («Yo soy (…) la vida»). Existe una conexión ontológica entre el Padre/Hijo y la vida. La vida que él ha dado a quienes creen refleja el ser mismo de la deidad. Cuando Jesús habla, sus palabras están llenas de vida (Jn 6:63); por su esencia misma Jesús contiene «las palabras de vida eterna» (Jn 6:68).

4.2. Vida como nueva creación. Hay una dimensión de la nueva creación en el don de la vida que Jesús otorga a sus seguidores (véase Brown). Jesús «la Palabra» es el agente de la creación y puesto que él mismo personifica la vida (véase el apartado 4.1), es prerrogativa de Jesús-Dios, que es la vida, conferir vida a su comunidad de la nueva creación. En Juan 4:10, 14 Jesús le promete a la mujer samaritana que puede «darle» «agua viva» que «salte para vida eterna». La vida está bajo su control y es un don salvífico que hace el dador divino (Schnackenburg, 1:426) «a cualquiera que él quiere» (Jn 5:21); en otras palabras, tiene completa autoridad sobre a quién la concede. Jesús es «el pan de vida» (Jn 6:35), el único que puede «dar vida eterna» (Jn 6:27, 33) mediante la entrega de su «carne» «por la vida del mundo» (Jn 6:51), creando seguridad en los receptores del don (Jn 10:28; 17:2). A Jesús como dador de vida se le presenta en los dos milagros de sanidad en Juan 4:46–54 («Tu hijo vivirá») y Juan 11:1–44 (Lázaro resucitado al

tercer día). Jesús resucita a las personas tanto de la muerte física como de la espiritual. Esto último es el milagro más grande.

4.3. Vida y luz. Esta vida es sinónimo de la imagen de la «luz» en Juan, como deja claro Juan 1:4 («En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres»). Esto forma parte de un énfasis en la voluntad salvífica universal del prólogo de Juan, donde Juan 1:5 (la luz «resplandece en las tinieblas») lleva a Juan 1:7 (el Bautista viene «como testimonio de la luz») y posteriormente a Juan 1:9 (Jesús «la luz verdadera que alumbra a todo hombre»). Jesús como «la luz del mundo» hace posible «la luz de la vida» (Jn 8:12; cf. Jn 9:4–5). Él es la Sekiná que cumple el Salmo 27:1 («el Señor es mi luz y mi salvación»). En el Evangelio de Juan experimentar la salvación equivale a abandonar las tinieblas de este mundo y entrar en la luz del nuevo ámbito en el que reina Cristo (Jn 3:19–21; 12:35–36, 46). Como afirma A. Köstenberger, las imágenes de la vida y la luz están «inseparablemente unidas» y «atestiguan la bendición que supone la venida de Jesús al mundo: una vida nueva y eterna que es consecuencia de su muerte vicaria» (Köstenberger, 348–49).

4.4. La vida a través de la fe. En el Evangelio de Juan la vida es el resultado de que el individuo llegue a «creer» en Jesús y es el verdadero propósito de este Evangelio (Jn 20:31). Mientras que Pablo se centra en la realidad concreta de *pistis* («fe»), Juan solamente utiliza el verbo *pisteuō* («creer» [98x]) para sacar a relucir la naturaleza dinámica del proceso del encuentro. El encuentro divino del pecador con la luz y la vida de Dios en Jesús produce convicción de pecado, y a ella le sigue la llamada a creer; sinónimos: recibirlo (Jn 1:12; 3:11, 33; 4:36; 5:43), venir a él (Jn 5:40; 6:35, 44; 7:34, 37; 8:21), beber el agua viva (Jn 4:13–14; 6:35, 53–56; 7:37–38). Para este Evangelio, la «fe» contiene su propio *ordo salutis*, ya que «ver» (114x) y «conocer» (141x) no forman parte del proceso que desemboca en la fe, sino que más bien son elementos constituyentes de la propia fe. La soberanía divina y la responsabilidad humana actúan conjuntamente en el acto de venir a la fe. La consecuencia es la vida. La afirmación básica se hace dos veces seguidas al final del discurso de Nicodemo (Jn 3:15) y al comienzo del resumen expositivo de Juan (Jn 3:16): «todo aquel que cree tenga vida eterna». Está claro: cualquier persona, sin restricción alguna, tiene acceso a la vida eterna mediante la fe en Cristo. Esto se dice varias veces

en el discurso del «pan del cielo» (Jn 6:40, 47, 51; cf. Jn 6:53–56) (véase Pan), donde Jesús deja claro que consumir su carne es concomitante con una «creencia» profundamente arraigada en él y le permite a uno experimentar la «vida eterna». Jesús exige un encuentro total con él como auténtico significado de «creer».

4.5. La vida eterna como una posesión presente. La *escatología de Juan tiene un aspecto marcadamente realizado, y esto influye en su presentación de la doctrina de la «vida». Se ha dicho que la visión joánica de la salvación orientada hacia el presente ha sustituido a la escatología futura de los sinópticos (Bultmann, 2:75–92), pero se trata de una enorme exageración, ya que las ideas de un juicio futuro y una salvación/resurrección final están firmemente presentes en Juan (Jn 5:25, 28–30; 6:39–40; 11:23–26; 12:48; 14:2–4; 21:22). Por consiguiente, podría decirse que se le da un nuevo impulso a la presencia del reino (Jn 3:3, 5; 18:36) y a la realidad de la *salvación, con un énfasis marcado en la posesión presente de la vida eterna por parte del creyente. La tensión del «ya pero todavía no» en el Evangelio de Juan es algo crucial, ya que aquel que cree «tiene [tiempo presente] vida eterna» (Jn 3:15; 5:24a) y además «no será [tiempo futuro] juzgado» (Jn 5:24b), porque tales personas ya han «pasado de muerte a vida» (Jn 5:24c). Se ha producido un cambio de esfera (cf. Rom 5:12–6:11) y la vida eterna es una posesión presente. Esto se repite en Juan 6:54, donde aquellos que se encuentran plenamente con Jesús (véase el apartado 4.4) inmediatamente «tienen vida eterna», y Jesús «los levantará en el día final» (cf. Jn 10:10; 17:3).

5. Conclusión.

Los Evangelios se hacen eco del tema veterotestamentario de que toda vida comienza con Dios, fuente y creador de esta vida. Toda vida es creación del Dios vivo, el único que es vida (Dt 5:26; Is 40:18–26). La perspectiva es sintética: la vida no consiste en entidades como el cuerpo, el alma y el espíritu; más bien es holística y debe entenderse como el don de Dios en oposición a la muerte. Al concebir la vida humana como un todo, judíos y cristianos no la vieron como un hecho científico (como sí hicieron los griegos); contemplaban la vida en relación con el mundo que habitan los seres humanos: no como algo suyo «de lo que pueden disponer», sino «como duración, los días de la vida de un hombre que

Yahvé, el Señor de la vida, le concede» (Link, 478). Solo Dios es el dador de la vida, el que insufla vida y la quita (Gn 2:7; 6:3, 7). La palabra de Dios es vida; él la hace existir («Y dijo Dios» delante de cada uno de los días de la creación en Gn 1–2), todo vive sobre la base de sus palabras (Dt 8:3) y encuentra verdadera vida obedeciéndolas (Jos 1:8; Sal 1:2–3; 119:9–16). Por tanto, la vida, tanto en el sentido terrenal como en el eterno, es un don de Dios que procede del Padre (Ez 37:1–14), del Hijo (Jn 6:27, 33) y del Espíritu Santo (Is 44:3–4; Ez 36:26, 27; Jn 7:37–39).

Véase también ESCATOLOGÍA; REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS; RESURRECCIÓN; SALVACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. **J. K. Brown,** «Creation's Renewal in the Gospel of John», *CBQ* 72 (2010) 275–90; **R. Bultmann,** *Theology of the New Testament*, trad. K. Grobel (2 vols.; Nueva York: Scribner, 1951–1955) - existe edición castellana: Teología del Nuevo Testamento (Salamanca: Sígueme, 1981); **D. A. Carson,** *The Gospel According to John* (PNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991); **B. B. Colijn,** «The Life of the Age to Come: Eternal Life», en *Images of Salvation in the New Testament* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010); **K. Haacker,** «What Must I Do to Inherit Eternal Life?» en *Jesus Research: An International Perspective; The First Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Prague 2005*, ed. J. H. Charlesworth and P. Pokorny (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); **D. Hill,** «The Background and Biblical Usage of *zōē* and *zōē aiōnios*», en *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (SNTMS 5; Cambridge: University Press, 1967) 82–201; **A. J. Köstenberger,** *A Theology of John's Gospel and Letters* (BTNT; Grand Rapids: Zondervan, 2009); **H.-G. Link,** «Life», *NIDNTT* 2:476–84; **R. N. Longenecker,** ed., *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); **I. H. Marshall,** *Luke: Historian and Theologian* (2ª ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1989); **G. R. Osborne,** *Matthew* (ZECNT 1; Grand Rapids: Zondervan, 2010); **A. Sand**, «ψυχή», *EDNT* 3:500–503; **R. Schnackenburg,** *The Gospel According to St. John* (3 vols.; Nueva York: Crossroad, 1982) - existe edición castellana: El Evangelio según san Juan (3 vols.; Salamanca: Sígueme, 1980–1987); **T. Thatcher,** *What We Have Heard from the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies* (Waco, TX: Baylor University Press, 2007); **M. M. Thompson,**

«Eternal Life in the Gospel of John», *ExAud* 5 (1989) 35–55.

G. R. Osborne

VIDA ETERNA. *Véase* VIDA, VIDA ETERNA.

VINO

El vino era una bebida importante en el mundo antiguo y es un elemento destacado en la enseñanza de Jesús. En el mundo antiguo, incluida la Palestina del siglo I, existían tres tipos de vino que se extraía de la uva: (1) el vino fermentado (*oinos* [e.g., Ef 5:18], que normalmente se mezclaba en una proporción de dos o tres partes de agua por cada parte de vino [b. *Pesaḥ.* 108b]); (2) el vino nuevo (*oinos neos* [e.g., Mt 9:17; Mc 2:22; Lc 5:37–38; cf. Os 9:2; Hag 1:11; Zac 9:17], la bebida habitual de la comunidad de Qumrán [1QS VI, 4–6; 1Q28a II, 17–18, 20; 1QHa X, 24]), que era vino procedente de la cosecha más reciente, elaborado a partir de jugo de uva sin fermentar (véase también la referencia a *gleukos,* [«vino dulce»] en Hechos 2:13; sin embargo, obsérvese que tanto el vino como el vino nuevo eran jugo de uva fermentado con contenido alcohólico y que, por tanto, tenían la capacidad de intoxicar); y (3) vino en el que se había detenido el proceso de fermentación hirviendo el jugo de uva sin fermentar («mosto» o zumo de uva sin fermentar). El vino también se producía, aunque con menor frecuencia, a partir de las granadas (Cant 8:2) y las uvas pasas (b. *B.Bat.* 97b), así como de las manzanas, dátiles, miel, hierbas e higos.

1. Antecedentes veterotestamentarios
2. Vino en los Evangelios
3. Conclusión

1. Antecedentes veterotestamentarios.

En el AT el vino (heb. *yayin)* se presenta como un emblema de la bendición divina (Gn 27:28, 37; Dt 7:13; Jue 9:13; Sal 104:15; Prov 3:10; Cant 7:9; Is 55:1; 65:8; Joel 3:18; Zac 9:17), pero también se relaciona con la violencia, corrupción y maldad que son objeto de la ira de Dios (Dt 32:32–33; Sal 60:3; 75:8; Prov 4:17; 23:29–35; Is 5:22; 16:8–10; 51:17; Jr 25:15; Os 7:5; 9:2; Hag 2:16). De manera similar, la imaginería de la prensa de vino se utiliza para referirse a la abundancia y generosidad, frecuentemente en relación con la bendición de Dios (Dt 15:14; Joel 2:24; Amos 9:13), pero también como imagen de la ira de Dios y el castigo con el que Dios o su agente pisarían la prensa de vino,

lo que muchas veces resultaba visualmente en que las túnicas de quien pisaba la prensa quedaban manchadas de sangre (Is 63:1–6; Lm 1:15; Joel 3:13; Ap 14:14–20; 19:11–15). El vino y la «bebida fuerte» (*šēkār*, una bebida fermentada procedente de la cebada y parecida a la cerveza) a menudo aparecen juntos y se advierte contra ellos o directamente se prohíbe su consumo (Lv 10:9; Nm 6:3; Dt 29:6; Jue 13:4, 7, 14; 1 Sm 1:15; Prov 20:1; 31:4, 6; Is 5:11, 22; 24:9; 28:7; 29:9; 56:12; Miq 2:11; cf. Lc 1:15). Los sacerdotes no debían beber vino cuando servían en el templo (Lv 10:9; Ez 44:21). El AT refleja claramente los efectos negativos de la borrachera, con la adicción y pobreza asociadas a ella (Gn 9:20–23; Job 12:25; Sal 107:27; Prov 20:1; 21:17; 23:20–21, 29–35; 31:4–7; Is 5:11–12, 22; 19:14; 24:20; 28:7–8; 29:9; Jr 25:27; 48:26; 51:39, 57; Os 4:11; Hab 2:5, 15; Eclo 19:1–2; 31:29–30; 1 Esd 3:17b-24). El vino no era la bebida habitual que se tomaba en la mesa en tiempos del AT. Parece más bien que se reservaba para las ocasiones especiales (e.g., Gn 27:25). El vino se suele relacionar con las fiestas y celebraciones (Job 1:4; Est 1:7–9; Is 25:6; Dn 5:1; cf. Is 22:13). Las imágenes proféticas y del banquete apocalíptico prevén la celebración mesiánica en los últimos tiempos que Jesús mencionó en su enseñanza (Is 25:6; 65:13; cf. Mt 8:11; 26:29; Mc 14:25; Lc 13:29–30).

2. Vino en los Evangelios.

2.1. Imágenes y referencias al vino en la enseñanza de Jesús. Según los Evangelios sinópticos, Jesús utilizó el vino para ilustrar la naturaleza del *reino de Dios, que él vino a inaugurar, refiriéndose a la práctica de poner vino nuevo en odres nuevos (Mt 9:17; Mc 2:22; Lc 5:37–38). «Y nadie echa vino nuevo [*oinos neos*] en odres viejos; de otra manera, el vino nuevo rompe los odres, y el vino se derrama, y los odres se pierden; pero el vino nuevo en odres nuevos se ha de echar» (Mc 2:22). Durante la producción del vino, el vino nuevo se colocaba en odres de piel de cabra curtidos y se sellaba (1 Sm 1:24; 10:3; 16:20; 25:18; 2 Sm 16:1; Job 32:18–19). La fermentación requería de dos a cuatro meses, durante los cuales el vino hacía crecer el odre al liberar dióxido de carbono. Si se reutilizaban odres viejos para el vino nuevo sin fermentar, la nueva dilatación provocada por la liberación de más dióxido de carbono reventaría los odres. La ilustración del odre, junto con el ejemplo del paño nuevo en el vestido viejo (Mt 9:16; Mc 2:21; Lc 5:36), señala un

cierto grado de discontinuidad entre el *judaísmo y el cristianismo. Según Mateo y Marcos, Jesús se vio a sí mismo como aquel que presentaba un «nuevo» mensaje («vino nuevo») que no iba a coincidir plenamente o a ser contenido por el judaísmo tal como se entendía y practicaba en esa época. Lucas presenta el asunto desde una perspectiva distinta, hablando del trozo de tela nueva que se rompe y no coincide con la vieja, si bien concuerda con Mateo y Marcos en el tema principal: lo nuevo y lo viejo son incompatibles (Bock, 519).

Mateo 23:24 contiene una declaración un tanto críptica de Jesús, cuando este describe la actividad y las prioridades de los fariseos. Él los llama «guías ciegos que cuelan el mosquito y tragan el camello». Esto hace referencia a la práctica de colar el poso y los demás cuerpos extraños del vino que había ido madurando (cf. Is 25:6; *m. Šabb.* 20:1–2). Los fariseos se ocupaban meticulosamente de los detalles del diezmo al tiempo que descuidaban «lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe» (Mt 23:23). La descarada hipérbole de esta declaración de Jesús resalta lo absurdo de las erradas prioridades de los fariseos y saca a relucir su *hipocresía.

Aunque se recuerda a Jesús como alguien que bebía vino habitualmente (véase el apartado 2.2), está claro que apoyaba la actitud negativa del AT hacia la embriaguez. En Lucas 21:34 Jesús advierte al pueblo: «Mirad también por vosotros mismos, que vuestros corazones no se carguen de glotonería y embriaguez y de los afanes de esta vida, y venga de repente sobre vosotros aquel día». El vínculo entre la embriaguez y el no estar preparado para el día del Señor se refuerza con la parábola que compara a los siervos sabios con los siervos malvados (Mt 24:45–51 // Lc 12:42–48). Aquel siervo que debía haberse mostrado solícito en cumplir las órdenes de su amo como preparación para su venida, y que en lugar de eso trató a los demás siervos duramente y comió y bebió con borrachos (Mt 24:48) y se embriagó (Lc 12:45), recibirá un duro castigo (Mt 24:51; Lc 12:46). El borracho corre el peligro de ser objeto del castigo escatológico («Allí será el llanto y el crujir de dientes» [Mt 24:51]).

Al instituir la Cena del Señor, Jesús utilizó pan y vino como emblemas de su cuerpo y su sangre (refiriéndose al vino como «el fruto de la vid», *genēma tēs ampelou* [Mt 26:29; Mc 14:25; cf. Is 32:12]). La frase «pan y vino» se encuentra repetidas veces en el AT (Gn 14:18; Dt

29:6; Jue 19:19; Neh 5:15). Es prácticamente seguro que la *Última Cena fue una comida pascual, lo que en tiempos de Jesús habría incluido el uso de vino. Al vino, que generalmente era tinto, también se le llamaba «la sangre de la uva» (Gn 49:11; Dt 32:14; cf. Eclo 39:26; 50:15); así pues, el simbolismo empleado por Jesús estaba muy a mano. El vino simbolizaba la sangre del «pacto, que por muchos es derramada para remisión de los pecados» (Mt 26:28 [el «nuevo pacto en mi sangre» en Lc 22:20]). Muy apegada a la interpretación de Jesús del simbolismo del vino como una referencia a su sangre en cada uno de los sinópticos es su declaración de que no bebería del fruto de la vid nuevamente hasta que viniera el reino de Dios (Mt 26:29; Mc 14:25; Lc 22:18), indicando así un banquete mesiánico pospascual.

La idea de un banquete mesiánico en los últimos tiempos está implícita tanto en el relato de Juan del milagro de Jesús al transformar el agua en vino en Caná como en la narración sinóptica de las últimas palabras de Jesús durante la Última Cena en relación con un tiempo futuro en el que comería y bebería vino con sus discípulos en su reino. Las imágenes sobre banquetes se relacionaban habitualmente con el tiempo venidero de la bendición mesiánica (Is 25:6–8; 65:13; *1 En.* 62:14; *2 En.* 42:5; *2 Bar.* 29:8). La identificación del futuro reino de Dios con un banquete de bodas también aparece frecuentemente en las *parábolas de Jesús (Mt 9:14–15 // Mc 2:18–20 // Lc 5:33–35; Mt 22:1–14 // Lc 14:15–24; Mt 25:1–13; cf. Lc 12:36) y en el resto de su enseñanza (Mt 8:11; Lc 13:29–30). Jesús les dijo a sus seguidores: «Y os digo que vendrán muchos del oriente y del occidente, y se sentarán con Abraham e Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8:11). Además de enseñar sobre la futura venida del reino de Dios utilizando la imaginería de un banquete, Jesús describió a sus discípulos como invitados de una boda, donde él era el esposo (Mt 9:15; Mc 2:19; Lc 5:34), dando así a entender que la naturaleza del futuro banquete mesiánico era «ya» una realidad en su presencia y actividad (cf. la transformación del agua en vino). «Jesús les dijo: ¿Acaso pueden los que están de bodas ayunar mientras está con ellos el esposo? Entre tanto que tienen consigo al esposo, no pueden ayunar. Pero vendrán días cuando el esposo les será quitado, y entonces en aquellos días ayunarán» (Mc 2:19–20). Según estos textos, Jesús demostró ser consciente de que se produciría una demora antes de la consumación final, cuando el esposo no estaría

presente y sus discípulos ayunarían.

2.2. Otras referencias al vino en los Evangelios. Según el Evangelio de Lucas, *Juan el Bautista no tomó vino (*oinos*) ni ninguna otra bebida fermentada (*sikera* [cerveza hecha de la cebada]) (Lc 1:15; 7:33). Es posible que la completa abstinencia de Juan se debiera a su condición de nazareo, pero en cualquier caso, sin duda tenía que ver con las instrucciones que el ángel le dio a su padre Zacarías: «porque será grande delante de Dios. No beberá vino ni sidra» (Lc 1:15). Los votos nazareos incluían el abstenerse de tomar vino y bebidas fuertes (Nm 6:1–4; Jue 13:4–5, 7, 14; cf. Amós 2:11–12; otros ejemplos bíblicos de abstinencia total por motivos concretos son los de Daniel en Dn 1:8–16, probablemente porque estaba relacionado con el culto pagano o porque violaba las leyes dietéticas judías, y los recabitas en Jr 35:1–19 como parte de su rechazo a la cultura urbana). La abstinencia total de vino personificada por Juan el Bautista, Daniel y los recabitas representa una excepción dentro de las normas bíblicas y culturales de la época. El estilo de vida de Juan el Bautista en relación con la comida y el consumo de vino llevó a algunos a creer que estaba poseído por el *demonio (Lc 7:33; Mt 11:18). En claro contraste con la descripción que hacen Mateo y Lucas de Juan el Bautista, Jesús, el *Hijo del Hombre, «vino comiendo y bebiendo» y rápidamente fue acusado de ser «un comilón y bebedor de vino» (Mt 11:19; Lc 7:34). Esto demuestra que se sabía que Jesús bebía vino habitualmente cuando se relacionaba con sus contemporáneos (*véase* Comunión de mesa).

El Evangelio de Juan registra el momento en que Jesús transformó una gran cantidad de agua en vino en una boda familiar celebrada en Caná de Galilea (Jn 2:1–11; cf. Jn 4:46), siendo esta la primera de una serie de señales mesiánicas de Jesús que Juan seleccionó para incluirlas en su Evangelio. Juntamente con el ministerio mesiánico de Jesús, este milagro realizado en una boda judía significa que Jesús es el esposo mesiánico, y que Juan el Bautista hace las veces del «amigo del esposo» (Jn 3:29). La evaluación que hace Juan del estado del judaísmo del siglo I (nótese las tinajas de piedra vacías que usaban los judíos para la purificación ritual, mencionadas en Jn 2:6) contrasta con la plenitud y la abundancia de vida y gozo que trae el Mesías (cf. Jn 10:10). Esto se destaca todavía más al citar la cantidad (Jn 2:6) y calidad (Jn 2:10) del vino provisto por Jesús. Cada una de las seis tinajas habría contenido

entre 60 y 90 litros (para un total aproximado de entre 360 y 560 litros), y el vino que se sacó de ellas era claramente de mayor calidad (Jn 2:10). La abundancia de vino a menudo se utilizaba como un motivo que simbolizaba la era de la salvación (Jr 31:12; Joel 3:18; Amós 9:13–14; *2 Bar.* 29:5; *Or. Sib* 2.317–318; 3.620–623; 744–749) y la venida del Mesías (Gn 49:11–12).

El vino aparece dos veces en los relatos de la crucifixión: vino mezclado con mirra (Mc 15:23 [o, en Mt 27:34, con hiel, un agente que añadía amargor]) al principio de la crucifixión, y el vinagre justo antes de que Jesús muriera (Mt 27:48; Mc 15:36; Lc 23:36; cf. Jn 19:29–30). El vino mezclado con mirra se suele interpretar como un analgésico: un gesto humanitario que pretendía ofrecer alivio en un momento de máximo dolor, pero que Jesús rechazó porque quería ser plenamente consciente de todo cuanto sucedía hasta el final (cf. Prov 31:6; *b. Sanh.* 43a). El valor medicinal del vino es algo que se afirma en el NT (Lc 10:34; 1 Tim 5:23; cf. *b. B.Bat.* 58b). Por ejemplo, Lucas 10:34 describe a un samaritano echando aceite y vino sobre las heridas de un hombre magullado. Sin embargo, lo más probable es que en la crucifixión la mirra sirviera para hacer que el vino no se pudiera beber (obsérvese la interpretación que hace Mateo de la mirra como hiel, un ingrediente que se añadía para hacer que el vino se volviera amargo [véase Koskenniemi, Nisula y Toppari]). Según esta interpretación, la oferta de este tipo de vino indicaría que lo que se pretendía era intensificar la tortura de la crucifixión.

Además del vino amargo mezclado con mirra que se le dio a Jesús al inicio de la crucifixión, se le ofreció un vinagre barato (*oxos* [i.e., vinagre]) inmediatamente antes de que pronunciara sus últimas palabras (Mt 27:48; Mc 15:36; Lc 23:36; cf. Jn 19:29–30). Juan interpreta este vino como un cumplimiento de las Escrituras Scripture (Jn 19:28), muy probablemente el Salmo 69:21, donde dice: «Me pusieron además hiel por comida, y en mi sed me dieron a beber vinagre [*ḥōmeṣ*]» (en este versículo, la LXX traduce *ḥōmeṣ* con el término griego *oxos*]*)*.

3. Conclusión.

En el AT se presenta el vino como una connotación de la bendición divina y también se asocia con la clase de perversión que es objeto de la ira de Dios. Se hacen frecuentes advertencias contra el dejarse llevar por

el «vino y la bebida fuerte»; los sacerdotes no podían beber vino cuando servían en el *templo; y los textos veterotestamentarios siempre notan los efectos negativos de la embriaguez, a la que se asocia con la adicción y la pobreza. Al mismo tiempo, el vino se suele relacionar con las fiestas y celebraciones, y las imágenes de un banquete anticipan el banquete mesiánico de los últimos tiempos.

Según los Evangelios, se sabía que Jesús bebía vino habitualmente cuando se relacionaba con sus contemporáneos (a diferencia de Juan el Bautista). El Evangelio de Juan relata una ocasión en la que Jesús transformó agua en vino en una boda celebrada en Caná. Los sinópticos describen a Jesús usando pan y vino al instituir un nuevo pacto con sus discípulos, previendo una época futura en la que bebería nuevamente vino con sus seguidores en su reino. En este reino, el vino sirve como símbolo de la bendición divina y el *gozo mesiánico.

Véase también Última CENA; COMUNIÓN DE MESA.

BIBLIOGRAFÍA. **B. L. Bandstra,** «Wine», *ISBE* 4.1068–72; **D. L. Bock,** *Luke 1:1–9:50* (BECNT; Grand Rapids: Baker, 1994); **W. Ewing,** «Wine», en *A Dictionary of Christ and the Gospels,* ed. J. Hastings (2 vols.; Edimburgo: T & T Clark, 1913) 2:824; **E. Koskenniemi, K. Nisula y J. Toppari,** «Wine Mixed with Myrrh (Mark 15.23) and *Crurifragium* (John 19.31–32): Two Details of the Passion Narratives», *JSNT* 27 (2005) 379–91; **A. J. Köstenberger,** «The Last Supper as Passover Meal?» in *The Lord's Supper: Remembering and Proclaiming Christ Until He Comes,* ed. T. R. Schreiner y M. R. Crawford (NACSBT 10; Nashville: B & H Academic, 2011) 1–25; **J. P. Louw y E. A. Nida,** eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (2 vols.; Nueva York: United Bible Societies, 1988) 1:77–78; **P. E. McGovern,** *Ancient Wine: The Search for the Origins of Viniculture* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007); **J. P. Ross,** «Wine», *IDB* 4:849–52; **J. Schwartz,** «Treading the Grapes of Wrath: The Wine Press in Ancient Jewish and Christian Tradition», *TZ* 49 (1993) 215–28, 311–24; **C. Seltman,** *Wine in the Ancient World* (Londres: Routledge, 1957).

A. J. Köstenberger

VIÑA, FRUTO DE LA. *Véase* Vino.
VIRGEN MARÍA. *Véase* MARÍA, MADRE DE JESÚS.
VISIONES. *Véase* SUEÑOS Y VISIONES.

Y

«YO SOY» DE JESÚS

Los cuatro Evangelios canónicos contienen varios dichos que cuentan con la frase griega *egō eimi* («Yo soy»). Dado que en griego solamente se requiere la forma verbal (*eimi*) para expresar las palabras «Yo soy», la inclusión del pronombre personal (*egō*) da protagonismo a las palabras del orador. En los Evangelios sinópticos, y en particular en el Evangelio de Juan, donde los «yo soy» aparecen con sorprendente frecuencia, los autoritativos *egō eimi* pronunciados por Jesús pueden poseer un profundo significado cristológico.

1. Los Evangelios sinópticos
2. El Evangelio de Juan

1. Los Evangelios sinópticos.

En algunos casos, «Yo soy», tal como como lo pronuncian Jesús u otros personajes, va acompañado de un predicado (por ejemplo, Mt 24:5: «Yo soy el Cristo»; cf. Mt 22:32; Lc 1:19; 24:39), mientras que en otras ocasiones se puede identificar un predicado implícito por el contexto (e.g., Mt 26:22, 25: «¿Acaso soy yo [el que va a traicionar a Jesús], Señor?» [*mēti egō eimi*], LBLA). De particular interés son los tres casos en el Evangelio de Marcos, donde los *egō eimi* de Jesús pertenecen al desarrollo gradual de su identidad dentro de la narración (Mc 6:50; 13:6; 14:62).

En la primera ocasión, Jesús anuncia a los discípulos *mientras camina sobre el mar: «¡Tened ánimo; yo soy [*egō eimi*], no temáis!» (Mt 14:27 // Mc 6:50). Este *egō eimi* no solo funciona como una declaración de autoidentificación de Jesús para disipar el temor de los discípulos («Soy yo, Jesús»), sino también como vehículo a través del cual revela su identidad como aquel que ejerce el poder de Dios para andar sobre el mar (cf. Job 9:8; Sal 77:20; Hab 3:15). La presencia de numerosos motivos teofánicos dentro del relato (Mc 6:45–52; cf. Ex 14:4, 18) indica que el pronunciamiento «Yo» de Jesús personifica su oferta de liberación divina en forma de un nuevo éxodo.

El ejemplo de Marcos más enigmático de *egō eimi* ocurre en el discurso *escatológico, donde Jesús dice a sus discípulos: «muchos en mi nombre, diciendo: Yo soy [*egō eimi*] el Cristo; y engañarán a muchos»

(Mc 13:6 [cf. Lc 21:8]). Estos impostores, identificados posteriormente como falsos profetas y falsos mesías (Mc 13:21–22), se representan como usurpando la propia afirmación de autoridad de Jesús (= *egō eimi*) como ya se ha expuesto en Marcos 6:50 (Williams, 233–41). En una referencia probablemente histórica a líderes de movimientos populares del siglo I A. D. (véase MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS) que trataron de iniciar una nueva liberación siguiendo el modelo del éxodo y la conquista de la tierra (cf. Josefo, *Ant.* 20.97, 167–170; *Bell.* 2.259, 261–263), Marcos hace hincapié en que solo Jesús tiene el poder y la autoridad para cumplir las promesas de Dios.

Por último, cuando el sumo sacerdote le pregunta a Jesús durante su *juicio: «¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?» (Mc 14:61), él responde: «Yo soy [él]» (*egō eimi*) (Mc 14:62) (véase CRISTO). Esto supone una respuesta afirmativa a la pregunta anterior; Jesús, por primera vez en el Evangelio de Marcos, pública o abiertamente confirma su identidad de acuerdo a las categorías («Mesías» e «Hijo de Dios»), que resumen la comprensión de Marcos acerca de Jesús (véase Mc 1:1, 11; 3:11; 5:7; 9:7; 15:39).

2. El Evangelio de Juan.

Entre las fórmulas «Yo» que caracterizan los discursos de Jesús joánico hay una serie de declaraciones *egō eimi*, en los cuales se suelen identificar cuando menos tres patrones: (1) «Yo soy» va acompañado de un predicado (por ejemplo, Jn 15:1: «Yo soy la vid verdadera»); (2) «Yo soy» es autónomo (e.g., Jn 8:28: «Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces conoceréis que yo soy»); (3) «Yo soy» tiene un predicado implícito que se puede recuperar a partir del contexto inmediato (por ejemplo, Jn 18:5: «Yo soy [Jesús de Nazaret]»). Sin embargo, el Evangelio de Juan no siempre mantiene una distinción estricta entre la segunda y tercera categorías.

2.1. «Yo soy» metafóricos. En siete ocasiones Jesús hace una autodeclaración en la que la expresión *egō eimi* se combina con un predicado y forma una imagen o concepto memorables.

«Yo soy el pan de vida» (Jn 6:35, 48) (cf. Jn 6:41, 51: «Yo soy el pan [de vida] que desciende del cielo»)

«Yo soy la luz del mundo» (Jn 8:12) (cf. Jn 9:5)

«Yo soy la puerta (de las ovejas)» (Jn 10:7, 9)

«Yo soy el buen pastor» (Jn 10:11, 14)
«Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11:25)
«Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14:6)
«Yo soy la vid verdadera» (Jn 15:1, 5)

Con respecto a la forma y estructura, varios de los «Yo soy» metafóricos o predicativos van seguidos, bien inmediatamente bien en el contexto general, de declaraciones condicionales que subrayan la importancia de seguir a Jesús (Jn 6:35, 51; 8:12; 10:9; 11:25–26; cf. Jn 6:48–50; 15:5–6). A veces, esta declaración condicional precisa las consecuencias de creer, tanto positiva como negativamente (e.g., Jn 8:12: «el que me sigue, no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida»). En cuanto al contenido, las imágenes («pan», «luz», «vid», «pastor») asociadas al «Yo soy» operan en un plano material y se centran en realidades tangibles, aunque en un nivel más profundo apuntan más allá de los objetos materiales a la verdadera identidad de Jesús (véase Zimmermann, 126–31). Por lo que respecta a la función * cristológica, es necesario investigar el origen de estos dichos «Yo soy» metafóricos, así como su significado simbólico, que por lo general se puede determinar a partir del contexto joánico más amplio.

Teniendo en cuenta que los «Yo soy» aparecen atestiguados en una serie de tradiciones religiosas del antiguo Oriente Próximo, se ha propuesto una amplia gama de posibles paralelismos formales con las aretalogías de Isis («Yo soy Isis, el gobernador de toda la tierra» [inscripción de Cyme]) o los textos gnósticos de Nag Hammadi (e.g., «Yo soy el primero y el último» [*The Thunder: Perfect Mind*]), pasando por los declaraciones «Yo» Yahvé en el Antiguo Testamento (por ejemplo, «Yo soy tu escudo» [Gn 15:1]). Algunos estudiosos están deseosos de mantener un amplio contexto religioso para los «Yo soy» predicativos joánicos con el fin de poner de relieve su capacidad para atraer audiencias culturalmente diversas a los mundos textual y metafórico tan característicos del cuarto Evangelio (MacRae; Petersen).

Por lo que hace a las afinidades temáticas, todas las imágenes joánicas que se asocian al «Yo soy» cuentan con llamativos paralelismos en el Antiguo Testamento y la antigua tradición judía (véase Ball), tanto si hablamos de la imagen de Israel como un rebaño (Sal 77:20; 78:52) (véase PASTOR, OVEJAS) como de una vid (Sal 80:8; Jr 2:21; Ez 17:6–8; cf. Is 5:1–7), del *Siervo de Yahvé como «luz de las naciones» que abre

los ojos de los ciegos (Is 42:6–7; 49:6; 51:4), o de la *Sabiduría que invita a la gente a comer su pan (Prov 9:5) y a comer y beber de los frutos de su viña (Eclo 24:17–18), de manera que tengan hambre de más y vuelvan a tener sed (Eclo 24:21). El hecho de que entre los posibles referentes de la imagen del «pastor» se encuentren el sucesor de *Moisés (Nm 27:17), *Dios (Ez 34:11–16; Miq 2:12) y su «siervo David» (Ez 34:23), no hace sino destacar la dificultad de relacionar las metáforas joánicas con un pasaje veterotestamentario concreto. Parece probable que Juan se esté inspirando deliberadamente en imágenes que tienen el potencial de evocar más de un referente; lo que todas estas imágenes tienen en común es que provienen de las promesas bíblicas sobre la *salvación divina.

La red de «Yo soy» metafóricos en el Evangelio de Juan tiene igualmente un nexo común que es el tema de la salvación, ya que todos ellos se centran en el papel de Jesús como fuente y dador de vida eterna. Tres de los dichos se refieren explícitamente a Jesús en términos de «vida» (*zōē*) («el pan de vida» [Jn 6:35, 48, 51]; «la resurrección y la vida» [Jn 11:25]; «el camino, la verdad y la vida» [Jn 14:6]), mientras que otros dos pronunciamientos contienen referencias explícitas a la «vida» en su contexto inmediato (Jn 8:12; 10:9–10). Además, Jesús como pastor da su vida por las ovejas (Jn 10:11, 15), algo que luego se explica: «Yo les [las ovejas] doy vida eterna; y no perecerán jamás» (Jn 10:28). La conexión con la «vida» también se mantiene en el séptimo y último de los dichos «Yo soy», donde se afirma que permanecer en la vid (= Jesús) sustenta la vida de las ramas (= discípulos) y es la fuente de su fruto (Jn 15:1–2, 4–5).

El vínculo entre el tema de la vida y los «Yo soy» de Jesús a veces se demuestra por sus obras milagrosas («señales»). La alimentación de los cinco mil «significa» la identidad de Jesús como el *pan de vida (Jn 6:1–14, 26–27), y su afirmación de ser la luz del mundo es ejemplificada por su posterior curación de un hombre ciego de nacimiento (Jn 9:5–41). Donde mejor se explica el otorgamiento de la vida escatológica por parte de Jesús es en la séptima de las señales joánicas: la resurrección de *Lázaro a la vida física sirve como representación simbólica de la afirmación de Jesús: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11:25), pero también como una manifestación concreta de su promesa anterior de que «Viene la hora, y ahora es, cuando los muertos oirán la voz del Hijo de

Dios; y los que la oyeren vivirán» (Jn 5:25 [cf. Jn 11:38–44]).

Dado que a Dios se le describe frecuentemente como el único dador de vida * (Dt 32:39; 1 Sm 2:6; Sal 36:10), y algunas de las metáforas joánicas se utilizan en el AT como designaciones para Dios («luz», «pastor»), la identificación de Jesús con estas imágenes que evocan la vida equivale a una apropiación cristológica del papel tradicionalmente atribuido en exclusiva a Dios. La rotundidad de la fórmula («*Yo* soy») articula así la exclusividad de la afirmación de Jesús de encarnar la presencia reveladora y salvífica de Dios.

2.2. «Yo soy» absolutos. Un segundo patrón de uso se centra en las declaraciones de Jesús en las que *egō eimi* aparece sin un predicado. En estos casos, que habitualmente se conocen como dichos *egō eimi* «absolutos», Jesús emplea la frase «Yo soy» sin identificar claramente, por lo que parece, qué es lo que dice ser. Les dice a sus oponentes: «si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (Jn 8:24 [cf. Jn 8:28]), y ellos recogen piedras para matar a Jesús al oírle proclamar: «antes que Abraham fuese, yo soy» (Jn 8:58). Y cuando Jesús predice la traición que se avecina, informa a los discípulos en estos términos: «Desde ahora os lo digo antes que suceda, para que cuando suceda, creáis que yo soy» (Jn 13:19).

Existe un gran debate sobre el origen y significado de estos enigmáticos «Yo soy» absolutos, para los que no existen, a diferencia de sus homólogos metafóricos, paralelismos no judíos. Se ha afirmado que el uso que hace Juan de *egō eimi* en su forma bipartita es un eco de la revelación del nombre de Dios a Moisés: «Yo soy el que soy» (Ex 3:14a [heb. *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*]), que se traduce en la LXX como *egō eimi ho ōn* («Yo soy el que es») (véase Odeberg, 308–10; Fossum, 127–28). Cabe señalar, sin embargo, que el texto de Éxodo 3:14 en la versión de la LXX da mayor protagonismo a *ho ōn* que a *egō eimi*, puesto que el Señor le indica a Moisés que le diga al pueblo: «YO SOY [*ho ōn*] me envió a vosotros». Si Éxodo 3:14 ha influido en el uso que hace Juan de *egō eimi* en su forma absoluta, esto probablemente se ha producido indirectamente a través de otras autodeclaraciones divinas en el Antiguo Testamento que pueden proporcionar una explicación más adecuada de las palabras de Jesús.

La clave que parece desbloquear el significado de los «Yo soy» bipartitos de Juan es el uso distintivo de *egō eimi* en las versiones de la

LXX del Cántico de Moisés (Dt 32:39) y las profecías de Deutero-Isaías (Is 41:4; 43:10, 25; 46:4; 51:12; cf. Is 45:18; 52:6) para traducir la proclamación de Jehová de su divinidad exclusiva y soberanía eterna: «Yo soy él» (heb. *anî hû'*). La presentación de *egō eimi* como objeto de la fe (Jn 8:24; 13:19) y el conocimiento (Jn 8:28) encuentra su paralelo más cercano en Isaías 43:10 (LXX), donde Yahvé exhorta a Israel a actuar como su testigo, «para que me conozcáis y creáis, y entendáis que yo mismo soy [*egō eimi*]» (véase Ball, 188–95; Williams, 271–73). Varios otros paralelismos temáticos y estructurales sugieren fuertemente que Juan ha reflejado de manera consciente el marco y significado de «Yo soy» como la autodeclaración de Dios. En los discursos de juicio de Isaías, algunos de los argumentos que se presentan como prueba de que solo Jehová es Dios se asemejan mucho al contexto de los dichos *egō eimi* de Jesús. Al igual que Yahvé, Jesús existe desde la eternidad (Jn 8:58; cf. Is 41:4; 43:13; 48:12), es capaz de predecir y controlar los acontecimientos (Jn 13:19; cf. Is 43:9–10; 46:10–11), ofrece la salvación a aquellos que creen en él (Jn 8:28; cf. Is 41:4; 46:4; 48:12), aunque los que le rechazan se enfrentan a la condenación (Jn 8:24). Como elemento central de la afirmación de Jesús está su singular estatus divino: él puede declarar *egō eimi* porque es la encarnación del Verbo eterno, el emisario celestial, el Hijo, que habla y actúa en unidad con el Padre.

También es posible que cuando Jesús afirma que le ha sido dado el nombre de Dios y que lo ha manifestado durante su misión en la tierra (Jn 17:6, 11, 12, 16), el nombre en cuestión sea *egō eimi* como una traducción de la declaración hebrea *'anî hû'* (véase Brown, 1:533–38; 2:755–56). Además de la amplia evidencia judía para el uso de *hû'* («él») como sustituto para el Tetragrámaton (e.g., 1QS VIII, 13; *m. Sukkah* 4:5), aquellos casos en los que la LXX dicen *egō eimi egō eimi* (LXX 43:25; 51:12) bien pudieron haber llevado a Juan a interpretar la segunda aparición como el nombre divino: «yo soy YO SOY» (véase Dodd, 94).

2.3. Los «Yo soy» con un predicado implícito. Otra serie de declaraciones *egō eimi* joánicas se clasifican comúnmente como declaraciones de autoidentificación, ya que se puede suministrar un predicado desde el contexto inmediato (Jn 4:26; 6:20; 18:5, 6, 8). Por lo tanto, la observación de la mujer samaritana: «Yo sé que el Mesías ha de venir» lleva a Jesús a anunciar: «Yo soy, el que habla contigo» (*egō eimi ho lalōn soi*) (Jn 4:25–26). En otras palabras, Jesús se identifica a sí

mismo como el Mesías, el que «declarará todas las cosas» (Jn 4:25). Ofrece una respuesta similar al grupo que le va a arrestar cuando afirman que están buscando a «Jesús de Nazaret»; una vez más resulta apropiado, al menos en términos formales, interpretar las palabras de Jesús como que él es el personaje en cuestión: «Yo soy [Jesús de Nazaret]» (Jn 18:5, 6, 8). Numerosos paralelos con este uso de *egō eimi* (por ejemplo, 2 Sm 2:20 [LXX]; *TestJob* 29:4; 31:6; Mc 14:62; Jn 9:9) indican que, como declaración de identidad, no posee necesariamente un significado cristológico.

Es probable, sin embargo, que Juan, en estas ocasiones, interactúe deliberadamente con los distintos significados posibles de *egō eimi*, desde su uso en el lenguaje cotidiano a su función de contenido más teológico como autodeclaración divina. Por ejemplo, no solo se parecen las palabras de Jesús en Juan 4:26 con la proclamación de Yahvé Is 52:6 [LXX] (*egō eimi autos ho lalōn*), sino que la posición central de la declaración de Jesús dentro de la escena también da a entender que *egō eimi* sintetiza todo lo revelado hasta ahora a la mujer acerca de sí mismo (Jn 4:10–26). Del mismo modo, las connotaciones teofánicas del *egō eimi de Jesús* mientras camina sobre el mar (Jn 6:20) indican que esta ocasión de automanifestación divina («Yo soy; no temáis» [cf. Is 41:10, 13; 43:1]) es lo que permite a los discípulos pasar de las tinieblas (Is 42:16) y alcanzar la seguridad del otro lado (cf. Is 43:16; 51:10). La fuerza polivalente de *egō eimi* encuentra su manifestación más dramática en el relato del arresto de Jesús, donde la respuesta de los soldados que se echan hacia atrás y caen al suelo (Jn 18:6) demuestra el control soberano de Jesús sobre los acontecimientos que condujeron a su muerte. De hecho, el doble pronunciamiento de Jesús de *egō eimi* en esta escena sirve como poderoso ejemplo de los reclamos vinculados a esta escurridiza expresión en otros pasajes de Juan, ya que sintetiza la presentación joánica de Jesús como aquel en quien Dios se revela y sus promesas se cumplen .

Véase también PAN; CRISTO; CRISTOLOGÍA; VIDA, VIDA ETERNA; LUZ Y TINIEBLAS; PASTOR, OVEJAS.

BIBLIOGRAFÍA. **D. M. Ball**, *«I Am» in John's Gospel: Literary Function, Background and Theological Implications* (JSNTSup 124; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); **R. E. Brown**, *The Gospel According to John: Introduction, Translation, and Notes* (2 vols.; AB 29, 29A; Garden

City, NY: Doubleday, 1966) - existe edición castellana: El Evangelio según Juan (2 vols.; Madrid: Cristiandad, 1999); **C. H. Dodd**, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953) - existe edición castellana: Interpretación del cuarto Evangelio (Madrid: Cristiandad, 1978); **J. E. Fossum**, «In the Beginning Was the Name: Onomanology as the Key to Johannine Christology», en *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA 30; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) 109–33; **E. Harris**, *Prologue and Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist* (JSNTSup 107; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994) 130–54; **G. W. MacRae**, «The Ego-Proclamation in Gnostic Sources», en *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C. F. D. Moule*, ed. E. Bammel (Londres: SCM Press, 1970) 122–34; **H. Odeberg**, *The Fourth Gospel: Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World* (Upsala: Almqvist & Wiksell, 1929); **S. Petersen**, *Brot, Licht und Weinstock: Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte* (NovTSup 127; Leiden: E. J. Brill, 2008); **R. Schnackenburg**, *The Gospel According to St. John* (3 vols.; Londres: Burns & Oates, 1980), 2:79–89 - existe edición castellana: El Evangelio según San Juan (4 vols.; Barcelona: Herder, 1980–1987); **C. H. Williams**, *I Am He: The Interpretation of 'anî hû' in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 2/113; Tubinga: Mohr Siebeck, 2000); ídem, «"I Am' or 'I Am He"? Self-Declaratory Pronouncements in the Fourth Gospel and Rabbinic Tradition», en *Jesus in Johannine Tradition*, ed. R. T. Fortna y T. Thatcher (Louisville: Westminster John Knox, 2001) 343–52; **R. Zimmermann**, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium: Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10* (WUNT 171; Tubinga: Mohr Siebeck, 2004).

C. H. Williams

Índice de referencias bíblicas

Antiguo Testamento

Génesis

1, *168*, *305*, *690*, *1026*, *1036*
1–2, *404*, *673*, *1192*
1–3, *288*
1:1, *751*, *862*
1:1–5, *673*, *674*
1:1–2:3, *1025*
1:2, *104*, *404*
1:3, *673*, *674*, *1036*
1:3–5, *862*
1:14, *482*
1:14–18, *862*
1:26, *706*
1:26–27, *673*, *674*
1:27, *30*, *32*, *663*, *706*, *748*, *824*
1:29–30, *622*
2–3, *170*
2:2, *1040*
2:2–3, *862*
2:3, *1023*
2:7, *404*, *409*, *619*, *673*, *862*, *983*, *1153*, *1192*
2:21–23, *663*
2:24, *30*, *32*, *346*, *663*, *668*, *748*, *824*
3, *288*, *296*, *708*
3:8, *1125*, *1126*
4–11, *493*
4:24, *743*
5:1, *494*
5:2, *30*, *32*
5:24, *170*
6:1–4, *27*, *288*, *296*, *708*
6:1–5, *704*
6:3, *404*, *1192*
6:7, *1192*
6:11–13, *704*

7:9, *706*
8:8–11, *104*
8:21, *1187*
9:20–23, *1193*
10:1, *494*
11–21, *843*
11:30, *843*
12–25, *1*
12:1, *469*, *575*
12:1–3, *503*
12:3, *1*, *170*
13:2, *513*
13:14–17, *380*
14, *623*
14:18, *1042*, *1194*
14:18–20, *1038*
14:20, *356*
15:1, *1198*
15:6, *477*
15:18–21, *575*
16:7, *23*
16:7–11, *23*
16:11, *25*, *26*
16:11–12, *26*
16:13, *25*
17:1, *843*
17:4–6, *1*
17:7–8, *674*
17:14, *948*
17:16, *1*, *843*
17:17, *843*
17:19, *2*, *843*
17:22, *995*
18, *35*
18–19, *23*, *28*
18:1–15, *170*
18:3–5, *843*

18:4, *394*
18:9–15, *26*
18:11–12, *843*
18:14, *843*
18:17, *1125*
18:18, *1*
18:19, *306*, *649*
18:20, *909*
19:2, *389*, *394*
19:26, *829*
20:1, *1160*
21:6, *843*
21:8, *170*
21:20–21, *595*
21:23–24, *646*
22, *3*
22:1, *1138*
22:1–14, *1138*, *1154*
22:1–18, *25*
22:2, *2*, *3*, *104*, *870*, *1169*
22:3, *3*
22:5, *2*, *509*
22:6, *3*
22:7, *3*
22:9, *3*
22:10, *2*, *3*
22:12, *2*, *3*
22:15–18, *1138*
22:16, *2*, *646*
22:18, *1*, *170*, *477*, *495*
23:1–20, *370*
24, *831*
24:1–67, *413*
24:10, *556*
24:27, *306*
24:32, *394*
24:35, *1001*

24:60, *106*
24:62, *1125*
25, *35*
25:9–10, *371*
25:20, *556*
25:27, *1125*
26:5, *477*, *697*, *1125*
26:13, *1001*
26:26–31, *170*
26:31, *906*
27:25, *1193*
27:28, *1193*
27:37, *1193*
28:12, *4*, *28*, *751*
28:22, *356*
29:1–14, *831*
29:1–20, *413*
29:22, *170*
30, *35*
30:43, *1001*
31:1, *513*
32:3, *23*
32:10, *306*
33:17, *485*
34, *1038*
34:23, *561*
35:13, *995*
35:19, *72*
35:21, *72*
37–42, *981*
37:2, *1125*
37:14, *906*
38, *827*
38:8, *32*
38:26, *828*
40:5–8, *1121*
40:20, *170*

43:24, *394*
47:7, *106*
47:27, *1001*
47:30, *371*
48–49, *340*
48:16, *26*
48:20, *106*
48:22, *1058*
49, *343*, *568*
49:2, *1125*
49:10, *81*, *397*, *582*, *704*, *1038*
49:10–11, *374*, *486*
49:10–12, *375*
49:11, *1194*
49:11–12, *1195*
49:26, *782*
49:29, *982*
49:29–32, *371*
50:13, *982*
ÉXODO
1, *299*, *841*
1:1–2:10, *33*
1:11–16, *670*
2:15–21, *831*
2:15–22, *413*
2:23–25, *670*
2:24, *1*
3:1, *885*
3:2, *26*
3:6, *3*, *32*, *170*
3:7–10, *670*
3:8, *575*
3:13, *761*
3:13–14, *38*
3:14, *5*, *170*, *366*, *674*, *1199*
3:14–15, *748*
3:15, *3*

3:16, *20, 1059*
3:18, *20, 885*
4, *841*
4:1–9, *761*
4:1–15:21, *351*
4:6–7, *721*
4:15–16, *759*
4:16, *776*
4:18, *906*
4:20, *776*
4:21, *349*
4:22, *616, 866, 867*
4:22–23, *1144, 1169*
4:27, *783, 885*
4:31, *515*
5:1, *482*
5:1–3, *484*
5:3, *885*
5:5–7, *670*
5:7, *615*
7–12, *756*
7:1, *776, 777*
7:3, *349*
7:4–5, *758*
7:5, *615*
7:13, *349*
7:14, *349*
7:17, *615*
7:22, *349*
8:15, *349, 407*
8:19, *758*
8:27, *885*
8:32, *349*
9:3, *758*
9:7, *349*
9:12, *349*
9:13, *393*

ɔ:14, *721*
ɔ:15, *758*
ɔ:27, *349*
ɔ:34, *349*
ɔ:35, *349*
10:1, *349*
10:16–17, *349*
10:20, *349*
10:27, *349*
11:10, *349*
12, *170*, *886*
12:1–28, *484*, *599*, *920*
12:3–4, *488*
12:5, *484*
12:6, *484*, *1154*
12:7, *806*
12:8–9, *484*
12:10, *37*
12:11, *484*
12:12, *349*
12:12–13, *485*
12:13, *806*, *818*, *886*
12:14, *482*
12:17, *485*, *886*
12:18, *485*
12:21, *484*
12:21–23, *484*
12:22, *489*, *817*, *818*
12:22–27, *886*
12:23, *484*
12:23–37, *170*
12:26–27, *487*
12:28, *488*
12:42, *375*, *777*, *1126*
12:43–49, *484*
12:46, *37*, *170*, *489*, *616*, *818*
12:48–49, *484*

l3:2, *34*, *35*
l3:3, *671*, *750*
l3:3–22, *380*
l3:4, *484*
l3:8, *487*
l3:12, *34*, *35*
l3:15, *34*, *35*
l3:21, *488*
l3:21–22, *1172*
l4, *721*, *738*
l4:4, *349*, *1197*
l4:8, *349*
l4:10–31, *33*
l4:17, *349*
l4:18, *1197*
l4:19, *26*, *27*
l4:19–20, *26*
l4:20, *541*
l4:21, *404*
l4:31, *342*
l5:17, *1078*
l5:18, *375*, *966*
l5:25–26, *147*
l5:26, *478*, *1063*, *1068*
l6, *170*, *488*, *721*, *785*, *1143*
l6:1–36, *781*
l6:1–17:7, *33*
l6:4, *888*, *1138*, *1139*
l6:10, *513*
l6:10–11, *1169*
l6:13, *1151*
l6:15, *762*
l6:22–26, *1023*
l6:33, *1151*
l7, *170*, *1143*
l7:1–7, *1134*, *1150*
l7:6, *488*

17:7, *1138*
17:11, *1151*
18, *721*
18:11, *349*
18:12, *20*
18:21, *487*, *885*
18:25–26, *69*
19–24, *417*, *738*, *1092*
19–40, *1043*
19:1–23:33, *33*
19:1–31:18, *30*
19:3, *762*, *783*
19:3–5, *30*
19:4, *433*
19:4–6, *670*
19:6, *1035*
19:9, *1169*, *1171*
19:16, *1036*, *1171*
19:16–21, *776*
19:16–25, *1172*
19:17, *674*
20, *417*
20:1–7, *113*
20:1–17, *705*
20:2, *390*, *585*, *671*
20:5, *305*
20:7, *646*, *1166*
20:8–11, *467*, *627*, *1023*, *1025*
20:9, *1023*
20:11, *106*
20:12, *30*, *466*, *661*
20:12–16, *30*, *32*, *34*
20:14, *32*
20:16, *647*, *1145*, *1149*
20:19, *1146*
20:21, *1057*
21:10, *344*, *346*, *348*

21:10–11, *344*
21:17, *30*, *661*
21:24, *32*, *664*, *907*
21:29, *805*
21:30, *1048*
22:24–26, *907*
22:25–27, *907*, *1000*
22:27, *109*
22:28, *111*
23:1, *911*
23:11, *1001*
23:14, *170*
23:15, *482*, *484*, *485*
23:16, *485*
23:17, *170*, *483*
23:20, *26*, *27*, *30*, *33*, *377*, *595*, *597*, *720*, *721*, *784*, *972*
23:20–21, *25*
23:20–22, *23*, *25*, *26*, *27*, *1037*
23:20–23, *778*
23:25, *1068*
24, *778*, *783*
24:1, *20*
24:1–18, *777*, *1152*
24:2, *783*
24:3–11, *9*
24:4, *30*
24:8, *810*, *813*, *1177*, *1179*, *1181*
24:9, *20*, *1152*
24:9–11, *170*
24:11, *778*
24:12, *777*, *1152*
24:15, *777*
24:15–16, *1152*, *1171*
24:15–18, *778*, *1169*, *1170*
24:16, *778*, *1152*
24:16–18, *513*
24:18, *289*, *1140*

25–40, *1036*
25:8, *1130*
25:19, *23*
26–27, *1134*
26:31–33, *1078*
28–29, *1034*, *1037*
28:1–43, *630*
28:2, *1035*
28:4, *709*, *1037*
28:5–6, *1041*
28:9–29, *1041*
28:11, *1041*
28:21, *1041*
28:32, *1042*
28:36, *1035*, *1041*
28:38, *1040*
28:39, *1036*, *1037*
28:39–42, *1035*
28:40, *1035*
28:41, *170*, *1034*, *1037*, *1042*, *1186*
29:1, *1042*
29:4, *394*, *949*
29:6, *1037*
29:7, *170*, *487*
29:18, *1187*
29:33, *1035*
29:38–42, *630*, *1077*
29:38–46, *170*
29:43, *513*
30:11–16, *359*, *630*, *805*
30:13, *1075*
30:14, *488*
30:17–21, *394*, *629*
30:23, *1041*
30:29, *1040*
30:29–30, *1042*
30:31–33, *1035*

30:34, *1041*
31:12, *1025*
31:12–17, *946*, *948*, *1025*
31:13, *376*, *1025*
31:14, *1025*
31:14–15, *1023*
31:16–17, *1023*
31:18, *758*
32:1, *783*
32:6, *482*
32:25–29, *467*
32:27–29, *1038*, *1040*
33–34, *614*
33:1–23, *33*
33:7–11, *1169*
33:9–11, *1172*
33:12–23, *1034*
33:15–16, *614*
33:17–23, *755*
33:18, *673*
33:18–19, *614*
33:18–23, *777*
33:19, *721*, *776*
33:20, *614*
33:20–23, *613*
33:23, *614*, *776*
34–35, *673*
34:1, *705*, *761*
34:1–9, *777*
34:3, *783*
34:5, *541*, *1172*
34:6, *306*, *613*, *614*, *769*, *1101*
34:6–7, *757*
34:7, *110*
34:9, *376*
34:14, *305*
34:18, *484*

34:18–26, *484*
34:21, *1024*
34:22, *483*, *485*
34:23, *170*, *483*
34:28, *100*, *1142*
34:29, *783*, *1169*
34:29–30, *778*, *779*, *1152*
34:29–35, *33*, *777*, *1168*, *1169*
34:30, *778*, *1152*
34:35, *1169*
35:2, *1023*
35:3, *629*, *1023*
36:31–33, *808*
39:1–30, *1034*
39:23, *1042*
39:27–29, *1035*
40:9–11, *1127*
40:23, *885*
40:34, *513*, *673*
40:34–35, *515*
LEVÍTICO
1–16, *658*
2:1, *1041*
2:2, *1187*
4:5, *1037*
4:13–35, *810*
5:2–7, *947*
5:7, *488*, *1075*
5:11–13, *810*
6:2–7, *947*
6:15, *170*
8:7–9, *1035*
8:12, *1042*
8:13, *1035*
9:1, *1160*
9:9–10, *1001*
9:22, *1042*

9:22–24, *1034*
9:23–24, *513*
10:7, *1035*
10:8–9, *595*
10:9, *1193*
10:10, *944*
10:10–11, *1034*
10:17, *1040*
11–15, *708*, *777*, *1034*
11:1–23, *662*
11:3, *946*
11:7, *1098*
11:9, *946*
11:12, *946*
11:20–21, *946*
11:20–23, *628*
11:24, *102*
11:29–31, *628*
11:32, *102*
11:41–44, *628*
11:44–45, *948*
11:45, *305*, *625*
12:8, *34*, *35*, *684*, *1002*, *1075*
13–14, *657*, *658*
13:1–46, *657*
13:45–46, *657*
13:47–59, *657*
13:49, *660*, *1146*
14–17, *402*
14:1–4, *147*
14:1–32, *777*
14:6–16, *102*
14:8–9, *949*
14:21–23, *1075*
14:34–53, *657*
14:45–46, *947*
15:5–8, *949*

l5:5–27, *102*
l5:10–11, *949*
l5:13, *949*
l5:18, *949*
l5:19–30, *950*
l5:21–22, *949*
l5:31, *949*, *950*
l6, *1035*
l6:1–34, *292*
l6:2, *808*
l6:4, *709*, *949*
l6:8, *288*
l6:10, *288*, *785*
l6:15, *808*
l6:15–16, *810*
l6:15–22, *292*
l6:19, *810*
l6:20–21, *292*
l6:26, *288*, *949*
l6:28, *949*
l7:7, *288*
l7:10–14, *946*
l7:15–16, *948*
l8:5, *563*
l8:6–30, *948*
l8:16, *598*
l8:24–25, *945*
l8:25, *625*
l8:27, *945*
l9, *665*, *700*, *738*, *769*, *947*
l9:2, *305*, *948*
l9:3, *376*
l9:12, *647*
l9:16–18, *706*
l9:17, *15*, *706*
l9:17–18, *15*, *567*
l9:18, *30*, *32*, *34*, *463*, *619*, *665*, *667*, *698*, *699*, *700*, *701*, *748*, *768*

19:19, *1035*
20:2–5, *948*
20:9, *30*
20:10, *347*, *781*
20:10–21, *948*
20:21, *598*
20:22–23, *945*
20:22–26, *305*, *948*
20:27, *982*
21, *1037*
21:6, *170*
21:10, *170*, *1035*, *1041*, *1042*
21:12, *170*, *1035*
21:17–19, *1131*
21:17–23, *1036*
22:10, *947*
22:10–16, *1035*
22:14, *488*
22:32, *868*
23:1–14, *483*
23:2, *482*
23:3, *1023*
23:4–8, *484*, *485*
23:7–8, *482*, *484*
23:9–16, *485*
23:11, *484*
23:11–16, *484*
23:15–21, *483*
23:17, *485*
23:18–20, *485*
23:21, *485*
23:24–25, *486*
23:27, *100*
23:33–36, *483*
23:34, *485*
23:34–36, *485*
23:36, *1172*

23:39, *485*
23:39–43, *485*
23:40, *485*
23:41, *485*
23:42, *485*
23:43, *485*
24:5–9, *885*, *1023*
24:10–16, *109*
24:16, *802*
24:20, *32*, *664*, *907*
25:1–7, *622*
25:2, *622*
25:6–7, *1001*
25:8–55, *622*, *918*
25:10, *622*
25:13, *1002*
25:23, *622*, *1002*
25:33, *139*
25:35–55, *1007*
25:42, *622*, *670*
25:55, *670*
26, *1098*
26:3–12, *945*
26:11–12, *921*
26:12, *328*
27:30–33, *356*, *357*, *663*

Números

1:4–16, *70*
3:5–10, *1034*
3:12, *1041*
3:32, *1061*
3:46, *1041*
3:48–49, *1041*
5:1–3, *657*
5:1–4, *1040*
5:6, *749*
5:22, *13*

5:1–4, *1194*
5:1–21, *595*
5:2–3, *854*
5:3, *807*, *1193*
5:22–27, *1042*
5:23–24, *106*
5:23–26, *1034*
7:10, *485*
7:11, *485*
7:84, *485*
7:88, *485*
9:10, *370*
9:10–11, *484*
9:12, *37*
9:14, *484*
10:10, *482*
10:34, *541*
11, *488*, *785*
11:16, *1059*, *1060*
11:16–17, *20*
11:17, *1141*
11:24–25, *20*
11:25, *1141*
11:26, *1125*
11:29, *1141*
11:31, *404*
11:31–34, *170*
12:3, *776*
12:6, *1121*
12:8, *776*, *943*
12:12, *947*
13:22, *67*
14:18, *306*
15:22–26, *810*
15:27–28, *810*
15:30–31, *109*
15:32–36, *1023*, *1025*

15:37–38, *628*
15:37–41, *864*
15:40, *305*
16–17, *1035*, *1039*
16:7, *1040*
16:40, *1035*
18:3–4, *1034*
18:20–32, *356*
18:21–24, *483*, *1001*
18:21–32, *357*, *1035*
18:24–32, *663*
19, *945*, *1034*
19:1–19, *486*
19:1–22, *484*
19:2, *375*
19:7–8, *949*
19:11–19, *370*
19:12, *948*
19:17–20, *102*
20:1–13, *1150*
20:8–13, *1134*
21:4–9, *781*
21:18, *397*
22:22, *287*
22:22–35, *25*
22:32, *287*
22:33, *23*
23:7, *585*, *889*
23:18, *889*
24:2, *1141*
24:3, *889*
24:7–8, *750*
24:17, *706*, *750*, *795*
25:6–13, *139*
25:11–13, *1061*
27:8, *585*
27:16–17, *903*

27:17, *785, 885, 1198*
27:18–23, *1061*
27:21, *1038*
28–29, *484*
28:3–8, *630, 1077*
28:9–10, *951, 1023*
28:11–15, *486*
28:16–25, *485*
28:18–25, *484*
28:26, *485*
28:27–31, *485*
29:1–6, *486*
29:12, *485*
29:12–38, *485*
30:2, *647, 661*
31:21–24, *1034*
32:12, *328*
32:32–33, *74*
35:25, *1061*
35:28, *1061*
35:30, *64, 1145*
35:31–32, *1048*
35:33–34, *948*
Deuteronomio
1–26, *36*
1:15, *487*
1:39, *857*
3:8, *74*
3:14, *79*
3:20, *785*
4:1–14, *328*
4:20, *945*
4:25–26, *463*
4:26, *1146*
4:31, *1101*
4:34, *966*
4:35, *305*

4:37–40, *380*
4:39, *305*
4:40, *463*
4:47, *74*
4:48, *79*
5:1–22, *705*
5:5, *776*
5:6, *671*
5:6–10, *113*
5:7, *305*
5:11, *646*
5:12, *708*
5:12–15, *1023*
5:14, *467*, *1023*, *1026*
5:16, *30*, *463*, *513*
5:16–20, *30*, *32*, *34*
5:17, *32*
5:22, *1172*
5:23, *1059*
5:24, *674*
5:26, *305*, *314*, *1192*
5:33, *463*
6:1–3, *463*
6:1–9, *467*
6:4, *310*, *585*, *625*, *665*, *700*, *864*, *1125*
6:4–5, *19*, *30*, *305*, *748*
6:5, *15*, *32*, *34*, *342*, *463*, *665*, *698*, *700*
6:5–9, *864*
6:7, *665*
6:13, *393*, *646*, *742*, *1142*, *1143*
6:13–14, *1142*
6:16, *742*, *1138*, *1143*
6:20–25, *467*, *670*
7:6, *945*
7:13, *1193*
8:1–3, *100*
8:1–6, *468*

3:1–9, *406*
3:2, *887*, *1141*
3:3, *100*, *742*, *886*, *1141*, *1143*, *1190*, *1192*
3:10, *106*, *865*
3:11–17, *1190*
3:16, *887*, *1139*
9:9, *783*
9:10, *407*
9:25, *1140*
10:12, *328*
10:20, *646*, *993*, *1142*
11:4, *375*
11:8–9, *463*
11:13–21, *864*
11:18–21, *463*
11:26, *1098*
12:1–28, *459*
12:9–10, *785*
12:12, *467*
12:16, *946*
13, *682*, *975*
13:1–5, *113*, *640*
13:2–6, *116*
13:6–11, *467*
13:14, *746*
14:3–21, *662*, *777*
14:19, *628*
14:22–27, *357*, *1001*
14:22–29, *356*, *483*, *663*
14:26, *467*, *483*
14:28–29, *357*, *651*
15:1–2, *1001*, *1004 8*
15:7–11, *1007*
15:9–10, *1002*
15:11, *1004*, *1186*
15:12, *1001*
15:14, *106*, *1193*

16:1–3, *485*
16:1–5, *484*
16:1–8, *484*, *485*
16:1–17, *485*
16:2, *484*
16:3, *487*, *886*
16:5, *484*
16:7, *484*
16:9–15, *467*
16:10–12, *485*
16:11, *482*
16:13, *485*
16:14, *482*, *485*
16:15, *485*
16:16, *483*, *484*
16:16–17, *170*
17:6–7, *1145*, *1146*
17:8–9, *1034*
17:8–13, *1059*
17:14–20, *1037*, *1040*
17:17, *706*
18:1–8, *748*
18:11, *982*
18:15, *776*, *777*, *778*, *780*, *782*, *924*, *939*, *1170*, *1171*
18:15–18, *626*, *1151*, *1169*, *1170*, *1173*
18:15–19, *161*, *1051*
18:15–20, *39*
18:18, *776*, *777*, *782*, *788*, *888*
18:18–20, *943*
18:18–22, *1057*
18:19–20, *872*
18:20, *637*
19:11–13, *20*
19:15, *64*, *706*, *1145*, *1146*, *1147*, *1148*, *1149*, *1152*
19:15–21, *1059*
19:16–21, *1146*
19:18, *746*

19:21, *32*, *664*, *907*
20:1, *375*
20:2–4, *1038*
21:3, *375*
21:5, *1034*
21:18–21, *20*, *113*, *467*, *468*, *1041*
21:22–23, *371*, *708*, *799*
21:23, *585*, *799*, *800*
22:4, *463*
22:6–7, *463*, *1166*
22:11, *1035*
22:12, *628*
22:13–21, *20*, *467*
22:15, *20*
23:2, *154*, *946*
23:2–4, *565*
23:18, *585*
23:21–23, *647*
23:24–25, *1024*
24:1, *32*, *344*, *345*, *346*, *348*, *663*, *668*
24:1–4, *346*, *748*, *824*, *1095*
24:10–13, *907*
24:19, *1001*
24:20–21, *1001*
25:2, *911*
25:4, *748*
25:5, *32*
25:7, *20*
25:15, *463*
26:5, *556*
26:5–10, *380*
26:12, *356*, *1001*
26:12–15, *663*
26:14, *982*
27–28, *704*
27:9–10, *1034*
27:15–26, *13*

28–30, *636*
28:1–14, *1001*
28:4, *857*
28:15–68, *647*
28:37, *889*
29:6, *1193*, *1194*
30:3–4, *816*
30:4, *633*
30:11–12, *585*
30:11–19, *1096*
30:15–20, *463*, *1098*
30:19, *1146*
31–33, *340*, *342*, *343*
31:7, *342*
31:7–9, *33*
31:9–13, *485*, *1034*
31:10, *482*
31:16–18, *343*
31:26, *1146*, *1148*
32, *860*, *861*
32:4, *306*, *649*
32:4–6, *306*
32:4–20, *468*
32:6, *468*, *867*
32:10–14, *468*
32:12, *860*
32:14, *1194*
32:15, *1049*
32:18, *860*
32:18–20, *860*
32:32–33, *1193*
32:35, *918*
32:39, *147*, *170*, *305*, *983*, *1199*
32:46–47, *463*
33, *342*, *568*
33:2, *23*
33:5, *776*

33:9, *343*, *1037*, *1040*
33:10, *1034*
33:21, *397*
33:27, *674*
34:5–6, *777*
34:9, *404*, *1061*
34:10, *1169*
34:10–12, *776*
Josué
1:1–9, *33*
1:8, *1192*
2, *827*
3:10, *305*, *314*
5:14, *24*
6:22–25, *827*
12:5, *79*
14:8, *328*
14:9, *328*, *380*
14:14, *328*
15:8, *170*, *632*
15:32, *75*
15:55, *72*
18:16, *170*, *632*
18:23, *80*
19:28, *75*
19:34, *86*
19:35, *76*, *77*
21:16, *72*
21:32, *491*
23–24, *340*
24:17, *671*
24:27, *1146*
24:32, *371*, *982*
Jueces
2:1, *23*
2:10, *982*

3:10, *404*
4:3, *110*
5:9, *397*
5, *27*, *28*
5:8, *671*
5:11–24, *26*
5:21, *995*
5:22–23, *23*
5:23, *908*
5:29, *746*
9:7–15, *891*
9:13, *1193*
9:27, *485*
13, *28*, *35*, *854*
13:2–3, *854*
13:2–7, *595*
13:3, *841*, *854*
13:3–5, *26*
13:4, *1193*
13:4–5, *1194*
13:5, *841*, *854*
13:5–7, *750*
13:7, *854*, *1193*, *1194*
13:9, *854*
13:14, *1193*, *1194*
13:20, *995*
13:22, *23*
13:24–25, *595*
14:10, *170*
16:17, *854*
18:6, *906*
19:19, *1194*
19:20, *908*
19:21, *394*
21:19, *485*
21:19–21, *485*
21:25, *404*

Rut
1–4, *827*
2:14, *807*
4:18–22, *493*
1 Samuel
1–2, *35*, *750*
1:11, *595*, *750*
1:15, *1193*
1:17, *906*
1:24, *1193*
2:1, *524*
2:1–10, *8*, *35*, *167*, *524*, *750*
2:2, *305*
2:6, *983*, *1199*
2:7, *1009*
2:26, *595*, *750*
4:3, *20*
5:7, *375*
8:4–9, *20*
9:9, *746*
9:13, *106*
9:15–10:1, *1186*
9:16, *170*
10:1, *170*, *487*
10:1–9, *761*
10:2–10, *375*
10:3, *1193*
10:5, *397*
10:9–16, *405*
10:10–12, *397*
10:19, *1049*
12, *568*
12:1–25, *340*
12:5, *1146*
12:14, *328*
15:29, *88*

15:30, *20*
16:3, *170*
16:6, *170*
16:12–13, *170*, *1186*
16:20, *1193*
17, *110*
17:26, *305*, *314*
17:36, *305*, *314*
17:54, *374*
18:6–9, *374*
19:6, *646*
19:20, *397*, *565*
19:20–24, *328*
19:24, *397*
20, *486*
20:5, *486*
20:13, *906*
20:18–19, *486*
20:26–27, *486*
21:1–6, *885*, *1024*, *1152*
21:1–9, *525*, *526*
21:6, *747*
22:1–2, *526*
24:7, *170*
24:11, *170*
24:14, *889*
24:22, *646*
25:14, *106*
25:18, *1193*
25:41, *394*
26:9, *170*
26:11, *170*
26:16, *170*
26:23, *170*, *306*
28:6, *397*
28:7, *982*
28:15, *397*

29:4, *287*
29:7, *906*
31:9, *425*
31:13, *100*
2 SAMUEL
1:10, *1037*
2:4–5, *371*
2:20, *1200*
3:3, *67*
3:17, *20*
3:20, *170*
3:21–23, *906*
4:10, *425*
5:2, *527, 840*
5:3, *20*
5:6–9, *574*
5:7, *574*
5:8, *1079, 1131*
5:17–25, *374*
6, *374*
6:3, *374, 375*
6:5, *374*
7, *524*
7:2, *1128*
7:4–16, *380*
7:8–16, *626*
7:11–14, *525*
7:12–14, *303, 645*
7:12–16, *81, 170, 524, 537*
7:13, *1128*
7:14, *170, 530*
7:14–16, *33, 530*
7:22, *305*
8:15, *649, 1034*
11:8, *394*
12:1–4, *891*
12:3, *891*

l2:4, *891*
l2:16, *100*
l2:23, *982*
l3:23–27, *481*
l3:24, *389*
l3:29, *374*, *375*
l4:1–20, *891*
l4:14, *170*
l4:22, *106*
l5:1, *374*
l5:1–6, *375*
l5:9, *906*
l5:30, *374*
l6:1, *1193*
l6:1–2, *374*
l8:9, *374*, *375*
l8:20, *425*
l8:22, *425*
l8:25, *425*
l8:27, *425*
l9–20, *374*, *375*
l9:25, *906*
22:1, *524*
22:1–51, *524*
22:5, *294*
22:11, *23*
22:21, *306*
23:1, *170*, *524*
23:1–7, *524*
24:1, *287*
24:17, *1034*
l **Reyes**
l, *827*
l:5, *374*, *375*
l:32–35, *374*, *376*
l:32–40, *374*
l:33, *374*, *375*

1:33–34, *374*
1:35, *374*
1:38, *374*
1:38–39, *374*
1:38–40, *486*, *1186*
1:40, *374*
1:42, *425*
2:10, *982*
2:28–30, *374*
3:5–15, *1121*
3:6, *306*
3:9–28, *1034*
5:5, *1128*
5:2, *1128*
5:13, *1134*
5:15–29, *1128*
5:16–18, *1128*
5:20, *1128*
5:20–22, *1128*
5:23–28, *1128*
7:15–22, *1128*
7:23–26, *1035*, *1128*
7:40, *1128*
7:45, *1128*
7:48, *1128*
7:49, *1128*
8:1–21, *1128*
8:2, *485*, *486*
8:10–11, *1128*
8:12–13, *1049*
8:14, *565*
8:22–61, *1128*
8:32, *306*
8:48, *575*
8:65, *485*, *486*
9:3, *575*
9:6–9, *1131*

10:1–13, *227, 829*
10:9, *306, 1034*
11:1–8, *1128*
11:14, *287*
11:23, *287*
11:25, *287*
11:43, *982*
12:6, *69*
12:6–8, *20*
12:28–33, *459*
12:30, *459*
12:32, *485*
12:32–33, *482*
13:34, *459*
14:8, *328*
14:15–16, *459*
17, *363*
17–19, *598*
17:8–16, *363, 375*
17:8–24, *829, 1147*
17:10, *985*
17:17–24, *76, 983*
17:22, *986*
17:23, *986*
19, *361, 778*
19:5, *23*
19:8, *777, 1140*
19:8–18, *777*
19:11, *778*
19:15, *74*
19:15–21, *73*
19:16, *193, 1186*
19:19–21, *62, 363, 1152*
19:20, *469*
21, *598*
21:10, *1146*
21:21, *495*

22:8, *746*
22:17, *903*
22:19–22, *23*
2 Reyes
1–2, *598*
1:2–3, *288*
1:3, *363*
1:6, *288*
1:8, *362*, *595*, *598*, *721*
1:9–12, *1152*
1:16, *288*
2, *361*
2:1, *1152*
2:5–14, *73*
2:11, *170*, *940*, *1152*
2:11–12, *92*, *778*
3:11, *746*
4:1, *328*
4:18–37, *76*
4:23, *486*
4:32–37, *363*, *983*
4:38, *328*
4:42–44, *488*, *762*
5:1–19, *658*, *1147*
5:19, *906*
5:31, *646*
7:9, *425*
8:18, *459*
8:27, *459*
9:1, *328*
9:3, *487*
9:13, *375*
9:28, *982*
11:12, *1037*
13, *361*
13:21, *983*
13:23, *1*

14:9–10, *891*
16:3, *170*, *459*
17, *1055*, *1056*
17:6, *491*
17:7–23, *459*
17:13, *88*, *397*
17:21–23, *459*
17:23, *459*
17:24–33, *556*
17:24–41, *1055*
17:29, *1055*
17:41, *1055*
18–19, *110*
18:26, *556*, *559*
19–20, *361*
19:4, *305*, *314*
19:7, *404*
19:16, *305*
19:16–21, *361*
20:5, *1063*
21:3, *459*
22:3–13, *395*
22:20, *982*
23:2, *397*
23:10, *632*
23:21–23, *484*
23:24, *982*
24:1–17, *1128*
25:1, *1128*
25:11–12, *1128*
25:21, *459*
I **Crónicas**
1–9, *493*
3:19–24, *1060*
5:1, *493*
5:61, *491*
9:20, *139*

11:3, *840*
13:2, *565*
16:31, *967*
16:33, *868*
17:14, *967*
20:6, *967*
21, *23*
21:1, *287*
22:2, *1062*
22:10, *1128*
23:30, *864*
23:31, *482*
24, *1034*
24:1–19, *630*
24:6, *396*
25:8, *328*
28–29, *340*
28:5, *966*
28:8, *565*, *746*
29:10, *106*
29:10–13, *967*
29:22, *1034*, *1037*
2 Crónicas
3:1, *2*, *1128*
3:10–13, *1128*
3:15–17, *1128*
4:1, *1128*
4:2–5, *1128*
4:7, *1128*
4:8, *1128*
4:10, *1128*
4:11, *1128*
4:11–13, *1128*
4:16, *1128*
4:19, *1128*
5, *1128*
5:3, *485*

5:13–14, *1128*
6:1–11, *1128*
6:12–42, *1128*
6:16, *1125*
7:2, *513*
7:9, *485*
9:1–12, *829*
11:15, *288*
13:8, *966*
13:22, *746*
15:10–14, *485*
17:4, *746*
19:5–11, *1060*
19:8–11, *1034*
20:3, *100*
20:27–30, *374*
22:9, *746*
23:11, *1037*
24:4–10, *630*
24:8, *1010*
24:10, *1010*
24:20–21, *1042*
24:20–22, *1131*
24:27, *746*
26:6, *1060*
26:12–21, *1039*
26:16–21, *1035*
26:19–21, *658*
28:3, *170*
29–31, *1076*
30, *1056*
30:1–5, *484*
30:16, *484*
30:19, *746*
31:10, *1035*
32, *361*
32:33, *513*

33:6, *170*
34–35, *1076*
34:6, *1056*
34:13, *396*
34:28, *982*
35:7, *484*
35:11, *484*
35:13–14, *484*
35:15, *484*
36:7, *1128*
36:23, *459, 1128*
ESDRAS
1:1–4, *1128*
1:2–4, *459*
1:6–11, *1128*
2:2, *20*
3:5, *486*
3:7–13, *1128*
3:12–13, *1128*
4, *1056, 1128*
4:7, *1124*
4:8–6:18, *556, 1125*
5–6, *1128*
5:5, *1059*
5:9, *20, 1059*
5:3–5, *459*
5:3–12, *559*
5:3–8:36, *1128*
5:6–15, *20*
5:7–8, *1060*
5:10, *1041*
5:14, *1060*
5:17, *1041*
5:19–22, *485*
7, *396*
7:1–6, *1034*
7:5, *1035*

7:6, *328, 396*
7:10, *396, 746, 1034*
7:11, *328*
7:12–26, *556, 559, 1125*
7:24–25, *397*
8:21, *100*
9:5, *864*
9:5–15, *1034*
9:6–15, *406*
10:14, *20*
10:16, *20*

Nehemías

2:16, *1059*
5:7, *20, 1059*
5:15, *1194*
7:5, *20*
7:7, *20*
8, *396*
8:7–9, *396*
8:8, *556, 1124*
8:10–12, *482*
8:14, *485*
8:14–17, *485*
8:17, *485*
8:18, *482*
9:1–3, *100*
9:2, *910*
9:10, *966*
9:17, *306*
9:27, *910*
10:32–33, *630*
10:32–39, *359*
10:34, *486*
10:35–38, *356*
10:37–39, *1035*
12, *1037*
12:10–11, *1061*

12:27, *485*
13:1, *565*
13:13, *1034*
13:15, *1023*
13:15–21, *951*
13:15–22, *1025*
13:24, *559*
13:28, *1055*
Ester
1:3, *170*
1:7–9, *1193*
1:9, *170*
3:7, *484*, *486*
4:16, *100*
5:4–8, *170*
5:14–7:10, *170*
9:17–32, *486*
9:19–28, *170*
9:24–28, *486*
9:24–32, *486*
9:26–28, *467*
Job
1–2, *294*
1:4, *1193*
1:6, *23*, *287*
1:7, *287*
1:9, *287*
1:12, *287*, *1138*
1:21, *108*
2:1, *23*, *287*
2:2, *287*
2:4, *287*
2:6, *1138*
2:7, *287*
3, *690*
4:2, *1138*

7:1, *1138*
7:8–10, *982*
7:18, *1138*
9:8, *755*, *757*, *1197*
9:8–11, *170*
9:31, *925*
10:17, *1138*
12:25, *1193*
15:7, *782*
17:13, *170*
20:15–22, *1000*
24:19, *170*
26:6, *982*
28:22, *982*
31:12, *982*
31:16–20, *1002*
32:18–19, *1193*
33:4, *404*
33:14–18, *1121*
34:30, *471*, *547*
36:13, *471*, *547*
38:7, *23*
39:27–29, *433*
42:11–17, *1138*

SALMOS

1:1, *909*
1:2–3, *1192*
2, *303*, *530*, *532*, *653*
2:2, *170*
2:6, *578*
2:7, *104*, *114*, *170*, *376*, *378*, *406*, *530*, *532*, *535*, *578*, *596*, *866*, *867*, *870*, *1170*, *1171*
2:7–8, *530*
2:8, *161*
5:3, *864*
6:3–4, *512*
7:8, *649*

7:9, *1138*
3:3, *378*, *858*, *1079*
3:4, *539*
3:6, *23*
9:1–8, *636*
9:7, *921*
9:11, *574*
9:14, *574*
9:17, *910*
12:5, *1000*
16:8–11, *1088*
18, *525*
18:13–14, *1036*
18:17, *925*
18:50, *525*
19:12, *869*
20:7, *375*
20:14, *758*
21:9, *811*
22, *9*, *295*, *297*, *526*, *528*, *540*, *742*, *807*, *979*, *980*
22:1, *31*, *295*, *311*, *526*, *561*, *807*, *980*, *991*, *1153*
22:1–18, *170*
22:2, *378*
22:6, *742*
22:7, *31*, *526*, *804*, *806*, *807*
22:7–8, *1153*
22:8, *36*, *378*, *479*, *742*
22:16, *742*, *980*
22:18, *31*, *36*, *37*, *38*, *526*, *529*, *807*, *1153*
22:19, *378*
22:20, *512*
22:20–23, *295*
22:25–31, *807*
22:27, *295*
22:28, *295*
22:29, *295*
23, *374*, *903*

23:5, *170*, *1049*
23:8, *374*
24:1, *358*
24:8, *374*, *967*
25:4, *1058*
25:10, *306*
25:11, *869*
25:18, *869*
26:2, *1138*
26:6, *1153*
26:8, *513*
26:10, *914*
27:12, *1153*
29:1, *1036*
29:2, *514*
29:3, *368*
30:9, *306*
31:5, *36*, *527*, *815*, *1153*
31:9–10, *512*
31:11, *815*
31:14, *815*
31:15, *815*
31:18, *36*, *170*
31:18–24, *806*
31:22, *512*
32:6, *758*, *925*
33:7, *757*
33:11, *921*
34:1–3, *8*
34:7, *23*, *26*
34:10, *37*
35:5–6, *23*
35:10, *1000*, *1100*
35:13, *100*
35:15–16, *806*
35:19, *37*, *38*, *529*
36:5, *306*

36:9, *305*
36:10, *1199*
37:11, *707*, *1094*
37:12, *649*
37:14, *1100*
38:11, *1153*
40:10–11, *306*
40:17, *1000*
41:9, *31*, *37*, *529*, *888*, *980*, *1153*
42:2, *305*, *1008*
42:5–6, *512*
42:5–11, *31*
42:6, *512*
42:8, *925*
42:9–11, *510*
42:11, *512*
43:3–4, *483*
43:5, *31*, *374*, *512*, *1153*
44:1, *412*
44:4, *374*
45:7, *412*
45:7–9, *842*
46:3, *368*
46:6, *1049*
48:2, *574*
48:3, *1049*
48:11, *574*
49, *690*
50:1–7, *636*
50:7–21, *1146*
50:12–13, *170*
51–100, *653*
51:10, *404*
51:14, *649*
51:16–19, *305*
51:17, *482*
54:5, *306*

55:4–8, *510*
55:12–14, *1153*
55:17, *864*
55:23, *982*
60:3, *1193*
61:1–3, *510*
63:1, *1008*
65:5, *761*
65:8, *368*
68:4, *1171*
68:9, *783*
68:11, *425*
68:16, *1130*
68:22, *807*, *808*, *811*
69:1, *757*
69:1–2, *512*
69:2, *925*
69:4, *37*, *38*
69:9, *529*, *1079*, *1134*
69:14–15, *925*
69:21, *31*, *36*, *38*, *807*, *1153*, *1195*
70:5, *806*
71:15, *842*
72:7–11, *374*
72:10–11, *1042*
74:4, *482*
74:12–17, *1036*
74:13–14, *170*
74:14, *1036*
75:8, *509*, *1193*
76:15, *758*
77:18, *1036*
77:19, *489*
77:20, *1197*, *1198*
78:2, *32*, *836*
78:5, *28*
78:25, *24*

78:41, *1138*
78:42, *805*
78:49, *23*
78:52, *1198*
78:69, *55*
78:70, *525*
78:70–72, *525*, *903*
30:8, *1198*
30:8–16, *616*
32:6, *37*, *529*
34:1–2, *483*
34:2, *305*, *314*
36:1–2, *1000*
36:9, *514*
36:15, *306*
38:10, *170*, *982*
38:11, *982*
38:13, *864*
39:3, *525*
39:3–4, *525*, *646*
39:4, *37*
39:8–9, *170*
39:8–14, *1036*
39:10–13, *8*
39:20, *525*
39:20–27, *530*
39:20–29, *709*
39:24, *530*
39:26, *170*
39:28–37, *525*, *530*
39:36, *921*
39:39, *1037*
39:49–51, *525*
39:51, *525*
91:11, *23*, *26*
91:11–12, *27*, *32*, *1142*
91:12, *289*

95:9, *1138*
96:2, *425*
96:3, *514*
96:10–13, *636*
96:13, *868*
97:2, *649*
97:6, *1036*
98:6–9, *636*
98:8–9, *636*
98:9, *868*
100:3, *616*
102:8, *806*
102:12, *921*
102:13, *482*
103:3, *1063*, *1064*, *1065*
103:8, *306*
103:12, *306*
103:13–14, *303*
103:17, *8*, *750*
103:20, *23*
104, *690*, *967*
104:1–2, *1036*
104:3, *541*, *1169*
104:4, *914*
104:15, *1193*
104:19, *482*
104:30, *404*
106:2–30, *139*
106:16, *1040*
107:1–3, *633*
107:25–30, *170*
107:27, *482*, *1193*
109:6, *287*
109:25, *1153*
110, *94*, *170*, *528*, *623*, *1124*, *1127*
110:1, *30*, *35*, *94*, *111*, *170*, *303*, *375*, *378*, *409*, *526*, *527*, *528*, *545*, *637*, *638*, *640*, *748*, *802*, *810*, *1038*, *1041*, *1083*, *1087*, *1088*, *1152*

l10:4, *94*, *170*, *1038*
l11:2, *746*
l11:9, *1001*
l12:1–3, *1001*
l14, *380*, *967*
l15–118, *9*
l15:4–8, *349*
l16:17, *9*
l18, *36*, *170*, *375*, *380*, *526*, *528*, *888*, *1126*
l18:2–4, *1126*
l18:14–18, *375*
l18:15–16, *375*
l18:19, *375*
l18:20, *375*, *376*
l18:22, *35*, *526*, *528*, *925*, *1126*
l18:22–23, *9*, *30*, *170*, *378*, *526*, *639*, *925*, *1154*
l18:25–26, *30*, *32*, *36*, *37*, *38*, *378*, *526*, *1087*, *1126*
l18:26, *487*, *526*, *528*, *529*, *817*, *1126*, *1131*
l18:27, *375*
l19:9–16, *1192*
l19:10, *746*
l19:45, *746*
l19:94, *746*
l19:155, *746*
l22:3–5, *1154*
l24:4–5, *925*
l25:1, *782*
l32, *170*, *374*, *525*
l32:1–5, *525*
l32:9, *1034*
l32:10, *525*
l32:10–18, *525*
l32:15–16, *1000*
l32:17, *525*
l35:8–18, *349*
l39:23, *1138*
l43:2–3, *1065*

144, *167*, *525*
144:7, *925*
144:10, *525*
145:8, *306*
145:14, *625*
146:8, *754*
147:3, *1063*
148:2, *23*
Proverbios
1–9, *828*
1:6, *889*
1:20–33, *1031*, *1032*
1:23, *1031*
1:32–33, *1031*
2:18, *170*
3:10, *1193*
3:11–12, *468*
3:13–18, *1032*
3:16, *1031*
3:18, *1031*
4:1–13, *1031*
4:5–9, *1032*
4:5–13, *1032*
4:13, *1031*
4:17, *1193*
5:8, *585*
5:19, *1145*
5:34–35, *1048*
8, *674*
8:1–36, *1031*, *1032*
8:1–9:2, *1028*
8:12, *673*
8:20, *306*
8:22, *613*, *673*, *674*
8:22–23, *1031*
8:22–31, *673*, *1031*, *1127*
8:22–36, *168*

3:25, *782*
3:30, *673*
3:32–34, *1032*
3:32–35, *1032*
3:35, *1031*
3:35–36, *1031*
3:36, *1032*
9:1–6, *1031*, *1032*
9:3–6, *1028*
9:5, *1198*
9:6, *1031*
9:18, *170*
10:2, *306*
10:4, *1001*
10:11, *1031*
11:4–6, *306*
11:13, *1058*
11:18–19, *306*
11:22, *1098*
11:28, *1000*
12:10, *1026*
12:27, *1001*
12:28, *306*
13:4, *1001*
13:6, *306*
13:14, *1031*
13:21, *1001*
14:15, *88*
14:25, *1145*
15:11, *982*
16:22, *1031*
17:23, *911*
20:1, *1193*
21:16, *170*
21:17, *1193*
22:4, *1001*
22:10, *1058*

22:17, *328*
23:20–21, *1193*
23:29–35, *1193*
25:1, *328*
26:26, *1058*
27:12, *1145*
28:6, *1000*
28:27, *1002*
29:23, *1008*
30:4, *1127*
30:15, *288*
31, *828*
31:4, *1193*
31:4–7, *1193*
31:6, *807, 1193, 1195*
31:20, *1002*
Eclesiastés
1:2, *1125*
3:19–21, *984*
5:3, *1122*
5:6, *1130*
5:7, *88, 1122 88, 1122*
12:7, *984*
Cantares
7:9, *1193*
8:2, *1193*
Isaías
1–6, *350*
1:6, *1063*
1:13–14, *486*
1:13–17, *100*
1:14, *482*
1:21, *649*
2:1–4, *1130*
2:2, *1078*
2:2–3, *161, 782, 783*

2:2–4, *783*, *1076*
2:2–5, *739*, *771*
2:3, *739*
2:5–11, *349*, *350*
2:17–22, *349*
3:2, *397*
3:14, *22*
3:14–15, *1000*
4:5, *513*
5:1–7, *616*, *750*, *890*, *891*, *1198*
5:7, *649*
5:8, *108*
5:8–13, *1000*
5:11, *1193*
5:11–12, *1193*
5:14, *170*
5:22, *1193*
5:25, *567*
6, *26*, *817*
6:1, *515*, *817*, *941*, *1125*
6:1–3, *817*
6:1–5, *630*
6:1–10, *62*
6:2–7, *23*
6:8, *567*
6:8–10, *349*, *350*
6:9, *34*
6:9–10, *30*, *34*, *36*, *40*, *88*, *170*, *306*, *350*, *500*
6:10, *36*, *37*, *38*, *350*, *750*
7–12, *854*
7:14, *32*, *33*, *41*, *119*, *170*, *308*, *562*, *706*, *840*, *841*, *849*, *1049*, *1152*
7:15–16, *857*
7:16–25, *33*
7:17–25, *1049*
8:2, *1145*
8:6–8, *1049*
8:7–8, *925*

3:8, *308*, *368*
3:8–10, *1049*
3:14, *1153*, *1154*
3:14–15, *1049*
3:16, *328*
3:18, *1049*
3:19, *982*
9, *48*, *170*
9:1, *491*, *558*, *723*
9:1–2, *2*, *32*, *34*, *40*, *85*, *86*, *378*, *492*
9:5, *23*
9:6, *525*
9:6–7, *374*, *524*, *907*
9:7, *649*
9:14, *397*
10:3, *513*
10:33–34, *595*
11, *48*, *170*, *525*
11:1, *74*, *85*, *86*, *525*, *706*, *741*, *750*, *840*, *841*, *854*, *1150*
11:1–4, *404*, *405*, *406*
11:1–5, *374*, *525*
11:1–9, *524*, *738*, *787*
11:1–16, *376*
11:2, *170*, *525*, *854*, *1032*, *1038*
11:3–5, *525*
11:4, *525*
11:6, *525*
11:6–9, *1150*
11:10, *525*
11:11–12, *525*
11:12, *816*
12:2, *1049*
12:6, *1049*
13, *54*, *1048*
13:21, *288*, *785*
14:9, *170*
14:11, *170*

14:12–14, *983*
14:13, *782*
14:15, *170*, *982*
14:29, *525*
16:5, *525*
16:8–10, *1193*
16:12, *782*
17:10, *860*
18:7, *575*
19:1, *541*
19:14, *1193*
19:18, *559*
22:13, *1193*
24–27, *983*
24:9, *1193*
24:20, *1193*
24:21–22, *754*
24:22, *754*, *982*
25:6, *482*, *487*, *914*, *1193*
25:6–8, *170*, *487*, *1178*, *1194*
25:6–9, *975*
25:6–10, *783*
25:8, *983*
26:2–3, *649*
26:4, *860*
26:5–6, *1009*
26:7–10, *649*
26:14, *170*, *811*, *982*, *983*
26:19, *170*, *983*, *987*, *990*
26:21, *868*
27:1–2, *1036*
27:9, *170*
27:13, *462*
28:3–4, *1078*
28:7, *397*, *1193*
28:7–8, *1193*
28:16, *707*, *1154*

28:17, *649*
29:9, *1193*
29:10, *397*
29:13, *30*, *34*, *42*, *440*, *662*
29:18, *754*, *1070*
29:18–19, *379*, *597*, *624*
30:8, *106*
30:10, *475*
30:29, *483*, *860*
31:1, *375*
31:7, *914*
31:9, *170*
32:12, *1194*
32:15, *35*
32:15–18, *404*, *406*, *409*
32:19, *595*
33, *966*
33:22, *966*
34, *54*, *288*, *1048*
34:4, *758*, *860*
34:8–10, *860*
34:11–15, *288*
34:14, *288*
35:1–2, *784*
35:4, *868*
35:4–6, *1047*
35:5, *709*, *754*
35:5–6, *379*, *527*, *597*, *624*, *783*, *1070*
35:5–10, *377*
35:8–9, *374*
37:6, *110*
37:23, *110*
37:36, *23*
38:10, *566*
38:17, *982*
40, *30*, *36*, *48*, *650*, *720*, *742*
40–55, *381*, *456*, *860*, *1102*, *1103*, *1106*, *1148*

40–66, *622*, *626*, *819*, *972*, *1103*
40:1–2, *35*, *407*
40:1–3, *705*
40:1–9, *972*
40:1–10, *374*, *739*
40:1–11, *35*
40:2, *35*, *170*, *869*
40:3, *30*, *33*, *34*, *35*, *36*, *38*, *39*, *170*, *310*, *362*, *364*, *376*, *377*, *425*, *456*, *578*, *593*, *595*, *599*, *650*, *705*, *707*, *720*, *742*, *784*, *785*, *804*, *907*, *972*, *1086*, *1148*
40:3–4, *784*, *916*
40:3–6, *595*
40:8, *921*
40:9, *425*, *967*, *1019*, *1130*
40:9–10, *868*
40:9–11, *35*
40:11, *816*, *903*
40:13, *404*
40:18, *306*
40:18–20, *305*
40:18–26, *1192*
40:23, *306*
41:4, *38*, *170*, *1199*
41:8, *1103*
41:10, *512*, *1200*
41:13, *1200*
41:21–24, *305*
42:1, *104*, *170*, *389*, *393*, *512*, *596*, *742*, *870*, *941*, *1103*, *1104*, *1170*, *1173*
42:1–4, *2*, *32*, *34*, *404*, *406*, *408*, *504*, *527*, *651*, *741*, *744*, *1102*, *1103*, *1105*, *1153*
42:6, *40*, *512*, *844*
42:7, *597*, *754*
42:8, *515*
42:9, *861*
42:11, *515*
42:12, *514*

12:14, *861*
12:16, *1200*
12:18, *379*, *624*, *754*
13:1, *70*, *1200*
13:1–7, *633*
13:2, *925*
13:3, *1049*
13:5, *816*
13:6, *616*
13:8, *624*
13:9, *409*, *1146*
13:9–10, *1148*, *1199*
13:10, *170*, *306*, *614*, *1146*, *1199*
13:11, *306*
13:11–12, *1049*
13:13, *170*, *1199*
13:14, *805*
13:16, *170*, *1200*
13:16–24, *1150*
13:17, *375*
13:22, *805*
13:23, *805*
13:25, *170*, *376*, *757*, *1199*
14:1, *1103*
14:1–5, *404*
14:1–6, *967*
14:2, *70*, *1103*
14:3–4, *1192*
14:3–5, *861*
14:6, *305*, *306*
14:8, *306*, *861*
14:8–9, *1146*
14:9–20, *305*, *861*
14:21, *1103*
14:24, *305*
14:24–28, *967*
15:4, *306*, *1103*

45:5, *305*
45:6, *305*, *306*
45:9–11, *860*
45:14, *305*, *306*, *381*
45:16–22, *305*
45:18, *305*, *306*, *1199*
45:21, *305*, *306*
45:21–24, *993*
45:22, *305*, *306*
46:3, *468*
46:4, *170*, *1199*
46:5–7, *305*
46:9, *305*, *306*
46:10–11, *1199*
46:13, *513*, *861*
48:12, *170*, *306*, *1199*
49, *40*, *1103*, *1106*
49:1–6, *771*, *1102*
49:1–26, *633*
49:3, *861*
49:5, *512*, *1103*
49:5–7, *739*
49:6, *161*, *167*, *750*, *773*, *844*, *907*, *996*, *1106*, *1198*
49:7, *1104*
49:8–13, *1150*
49:11, *1051*
49:15, *306*
49:22–23, *739*
49:24–26, *376*
50:4, *328*
50:4–9, *1102*, *1103*
50:5–9, *512*
50:6, *170*, *642*, *806*, *980*, *1153 1*
51:1–2, *566*
51:3–6, *381*
51:4, *1198*
51:5, *649*

51:9–11, *381*
51:10, *1200*
51:10–11, *805*
51:12, *170*, *1199*
51:17, *509*, *1193*
51:17–23, *925*
51:22, *509*
52–53, *170*, *541*, *543*
52:1, *861*
52:1–12, *319*
52:3, *805*
52:6, *170*, *1199*, *1200*
52:7, *161*, *425*, *428*, *456*, *907*, *967*
52:7–8, *967*
52:12, *817*
52:13, *516*, *616*, *816*, *983*, *1106*
52:13–53:12, *170*, *512*, *804*, *813*, *816*, *817*, *981*, *1102*, *1103*
53:1, *37*, *38*, *616*, *1087*, *1106*, *1153*
53:2–10, *817*
53:3, *31*, *804*, *1153*
53:3–6, *100*
53:4, *32*, *34*, *170*, *393*, *527*, *741*, *1105*, *1153*
53:5–6, *814*
53:6, *805*, *814*
53:7–8, *813*, *1105*, *1153*
53:7–9, *806*
53:8–9, *814*
53:9, *805*, *1153*
53:10, *31*, *488*, *805*, *814*, *1104*, *1178*, *1179*
53:10–11, *170*
53:10–12, *805*
53:11, *170*, *233*, *652*, *814*, *815*, *927*, *983*
53:11–12, *31*, *741*, *1153*, *1177*
53:12, *31*, *35*, *342*, *393*, *805*, *813*, *814*, *927*, *980*, *1104*, *1105*, *1153*
54, *48*
54:1, *35*
54:4–8, *412*

54:13, *36*, *328*
55, *673*
55:1, *1193*
55:1–2, *518*
55:3, *524*
55:3–4, *1150*
55:3–5, *1146*
55:5, *376*, *861*
55:6–7, *869*
55:10–11, *94*, *673*
55:11, *1146*
56, *632*
56–66, *381*, *861*
56:1, *1003*
56:3–8, *1076*
56:4, *376*
56:7, *30*, *145*, *723*, *864*, *865*, *1076*, *1078*, *1131*, *1133*
56:8, *529*, *816*
56:12, *1193*
57:15, *817*, *1008*
58:3, *100*
58:4–6, *100*
58:5, *100*
58:5–7, *305*
58:6, *34*, *623*, *770*, *844*, *918*, *973*, *1099*, *1100*, *1105*
58:6–10, *1003*
58:11, *1134*
58:13, *482*, *1023*, *1067*
58:13–14, *708*
59:6, *914*
59:9, *649*
60–62, *374*
60:1–19, *514*
60:1–22, *783*
60:5, *374*
60:6, *425*, *1042*
60:9, *861*

50:13, *486*
50:21, *861*
51, *141*, *170*, *427*, *428*, *624*, *939*, *942*, *1103*, *1126*
51:1, *170*, *376*, *379*, *425*, *427*, *527*, *567*, *622*, *623*, *624*, *709*, *754*, *918*, *1007*, *1070*, *1186*
51:1–2, *34*, *39*, *61*, *140*, *170*, *363*, *406*, *407*, *597*, *623*, *758*, *770*, *844*, *973*, *1004*, *1008*, *1051*, *1099*, *1100*, *1105*, *1126*
51:1–4, *404*, *622*, *623*
51:1–11, *1003*
51:2, *39*
51:3, *404*, *861*
51:4, *425*
51:10, *374*
52:3, *1037*
52:10–12, *374*, *378*
52:11, *378*
53:1, *649*
53:1–6, *1193*
53:9, *23*
53:11–14, *784*
53:16, *671*, *866*, *867*
53:17, *349*
54–66, *48*
54:1, *941*
54:10–11, *1131*
55:1–25, *636*
55:8, *1103*, *1193*
55:11, *288*
55:13, *1193*, *1194*
55:13–14, *518*
55:17, *306*, *381*, *626*, *863*
55:17–20, *860*, *863*
55:18–19, *374*
55:24, *1097*
56:1–2, *456*
56:2, *639*, *1008*
56:5, *54*

56:10, *374*
56:13, *306*
56:13–24, *636*
56:18–19, *514*
56:22, *306*, *626*, *860*, *863*, *921*
56:24, *170*, *563*, *750*
JEREMÍAS
1:4–10, *62*
1:7, *567*
1:9, *943*
2:13, *305*
2:21, *616*, *1198*
2:27–29, *468*
3:1, *346*
3:3, *346*
3:4, *303*, *309*
3:8, *346*
3:13, *346*
3:17, *346*, *1076*
3:18–19, *306*, *309*
3:19, *303*
3:20, *346*
4:28, *88*
5:26–28, *1000*
6:13, *397*
6:15, *379*
7, *579*, *632*, *1132*
7:1–15, *380*, *581*, *682*, *1077*
7:11, *30*, *376*, *581*, *865*, *1077*, *1078*, *1131*
7:13–34, *349*
7:30–33, *170*
7:31–32, *632*
8:8, *395*
8:10, *397*
8:13, *1078*
9:17–21, *579*
9:24, *649*

10:4–9, *1036*
10:8–10, *305*
10:10, *314*
10:11, *1125*
10:12, *1127*
10:21, *903*
11:1–17, *349*
11:5, *13*
14:18, *397*
15:7, *88*
15:10, *942*
16, *48*
16:16, *63*
17:19–27, *951*
17:21–22, *145*, *1023*
17:22, *629*
18:2–6, *32*, *34*
18:8, *88*
18:10, *88*
18:18, *328*, *397*, *399*
19:1–2, *83*
19:1–13, *170*
19:1–15, *632*
20:13, *703*
20:15, *425*
21:2, *746*
21:8, *1098*
22:3, *1034*
23:1–4, *616*
23:3, *525*
23:5, *524*, *525*, *750*, *815*, *854*, *1034*, *1150*
23:5–6, *170*, *738*, *787*
23:6, *525*
23:11, *397*
23:14, *914*
23:25–32, *1122*
23:33–34, *397*

23:36, *305*
24:7, *615*
24:9, *889*
25:5, *88*
25:15, *1193*
25:15–29, *925*
25:15–38, *509*
25:27, *1193*
26, *1077*
26:4, *88*
26:7–8, *397*
26:11, *397*
26:16, *397*
26:19, *88*
27:5, *306*
29:1, *20*, *397*
30, *48*
30:9, *376*, *525*
31, *840*
31:1–25, *782*
31:1–40, *840*
31:3, *306*

31:8, *816*
31:9, *306*, *709*
31:9–11, *303*, *309*
31:10, *816*
31:11, *309*, *805*
31:12, *1195*
31:15, *32*, *34*, *86*, *264*, *706*, *840*, *841*
31:16–17, *841*
31:20, *866*, *867*
31:31–34, *418*, *419*, *813*, *860*, *861*, *863*, *868*, *921*, *1154*, *1178*, *1181*
31:31–40, *407*
31:32, *412*
31:33, *1181*
31:34, *615*, *869*, *1181*
31:35, *757*
32:2, *579*
32:9, *86*
32:12, *395*
32:34–35, *170*
33:1, *579*
33:8, *869*
33:14–26, *626*
33:15, *525*, *750*, *854*
33:15–26, *376*
33:16, *525*
33:17–22, *170*, *1040*
34:8, *622*
34:13, *671*
34:15, *622*
34:17, *622*
35:1–19, *1194*
35:15, *88*
35:15–17, *88*
36, *579*
36:7, *869*
36:31, *579*
36:32, *328*

39:2–21, *761*
40:5, *1056*
42:5, *1145*
42:18–22, *1146*
43:3, *395*
48:1, *108*
48:26, *1193*
51:25, *782*
51:39, *1193*
51:57, *1193*
52:20–23, *1128*
LAMENTACIONES
1:15, *1193*
2:7, *482*
3:1–19, *306*
3:23, *306*
4:20, *170*
4:22, *406, 407*
EZEQUIEL
1, *23, 25, 432*
1:1, *941*
1:26–28, *515, 1036*
4:6, *1140*
7:26, *397, 399*
8–10, *1130*
8:1, *20*
8:4, *513*
8:6, *1131*
8:12, *1131*
9:3, *1131*
9:9, *1131*
10, *581, 1049*
10:18, *513*
11:19, *404*
11:19–20, *860, 921*
11:23, *375, 376, 1131*

14:1, *20*
14:1–11, *349*
14:6, *88*
15:2–6, *616*
16, *861*
16:8–14, *412*
16:15–22, *1036*
16:44, *889*
17:2, *889*
17:5–10, *616*
17:6–8, *1198*
18:31, *404*
19:10–14, *616*
20:5–7, *349*
20:12, *1023*
20:20, *1023*
20:33–44, *784*
21:26, *1037*
22:25, *397*
23:31–34, *509*
26:20, *982*
28:8, *982*
28:12, *1038*
28:12–15, *1036*
29:4–5, *63*
33:11, *88*
34:1–6, *771*
34:1–10, *616*
34:1–16, *527*
34:4, *528*
34:5, *885*, *903*
34:5–6, *903*
34:11–13, *568*
34:11–14, *170*
34:11–16, *616*, *1198*
34:13, *816*
34:15, *528*

34:16, *526*, *527*, *771*
34:17–22, *528*
34:21, *816*
34:22–24, *170*
34:23, *525*, *528*, *529*, *771*, *903*, *1198*
34:23–24, *376*, *524*, *775*, *1150*
34:30–31, *771*
36, *861*
36–37, *48*, *410*
36:8, *404*
36:16–27, *861*
36:21–23, *868*
36:23, *868*
36:24–28, *12*, *407*
36:25–26, *409*
36:25–27, *617*, *860*, *861*, *863*, *921*
36:25–32, *869*
36:26, *404*, *1192*
36:26–27, *868*
36:27, *12*, *404*, *1192*
36:28–38, *861*
36:33, *406*, *407*
37:1–14, *170*, *404*, *983*, *1192*
37:1–16, *305*
37:5, *409*
37:5–6, *983*
37:8–10, *983*
37:9, *862*
37:12, *811*, *990*
37:12–13, *811*, *983*, *987*
37:13–14, *404*
37:14, *409*, *811*
37:15–22, *70*
37:15–28, *463*
37:20, *903*
37:21–22, *811*
37:21–23, *407*

37:22, *903*
37:24, *528*, *529*
37:24–25, *376*, *524*, *811*
37:26, *811*
38:16, *868*, *1126*
38:23, *868*
39:7, *868*
39:9–10, *1126*
39:17–19, *914*
39:17–20, *482*
39:25–27, *868*
39:27, *816*
39:28, *461*
39:29, *868*
40–48, *23*, *48*, *1130*
43:1–5, *375*, *376*
43:4–5, *513*
43:4, *514*
43:21, *488*
44:14, *1034*
44:17–19, *1034*
44:19, *1035*, *1040*
44:21, *1193*
44:23, *1034*
44:24, *1034*
45:25, *485*
46:4, *1023*
46:17, *622*
47:1, *1134*
47:1–12, *387*, *617*
47:2–12, *1134*
48:1–29, *622*

DANIEL

1:8, *100*
1:8–16, *1194*
2, *49*, *51*, *544*, *788*
2–7, *969*

2:34–35, *788*
2:44, *788*, *1018*
2:44–45, *48*, *170*
2:45, *782*, *1154*
2:47, *1082*
3:12, *541*
3:14, *541*
3:18, *541*
3:25, *26*
3:28, *23*, *26*, *541*
3:29, *110*
3:92, *23*
4, *967*
4:13, *23*, *24*
4:23, *23*, *24*
4:34, *969*
4:34–35, *306*
5:1, *1193*
5:23, *1082*
5, *967*
5:10, *864*
5:17, *541*
5:20, *314*
5:21, *541*
5:22, *23*
5:26, *314*
7, *40*, *48*, *49*, *51*, *134*, *156*, *170*, *540*, *541*, *542*, *543*, *544*, *546*, *742*, *804*, *806*, *967*, *1040*, *1104*, *1105*, *1152*
7–9, *51*
7–10, *49*
7–12, *26*, *805*, *1129*
7:2, *813*
7:4, *813*
7:6, *813*
7:7, *813*
7:9, *26*, *170*, *748*, *813*, *1154*, *1169*, *1170*
7:10, *170*

7:11, *813*
7:13, *28*, *93*, *94*, *134*, *151*, *170*, *514*, *637*, *638*, *640*, *802*, *810*, *813*, *1041*, *1043*
7:13–14, *48*, *54*, *92*, *111*, *170*, *478*, *539*, *541*, *545*, *578*, *635*, *738*, *742*, *748*, *773*, *927*, *1036*
7:13–15, *48*
7:13–27, *916*
7:14, *26*, *48*, *541*, *546*, *1041*
7:14–15, *56*
7:14–16, *48*
7:17, *48*
7:18, *805*
7:19–21, *805*
7:21, *805*
7:22, *805*
7:23–24, *48*
7:23–25, *805*
7:24–25, *48*
7:25, *805*
7:27, *541*, *805*
8:9–11, *55*
8:15–16, *991*
8:16, *24*, *35*
9, *49*, *460*, *788*, *1034*
9:1–19, *100*
9:9, *757*
9:13, *776*
9:16–19, *406*, *407*
9:21, *24*, *35*, *864*, *991*
9:24–25, *48*
9:24–26, *49*
9:24–27, *54*, *170*, *460*, *623*, *788*
9:27, *578*, *1021*, *1131*, *1132*
10:5–6, *25*
10:6, *1169*
10:7–9, *25*
10:9–12, *1170*

10:13, *24*
10:21, *24*
11–12, *49*, *51*, *989*
11:30, *1132*
11:31, *1021*, *1131*
11:31–35, *54*
11:33, *983*
11:35, *983*
12, *805*
12:1, *24*, *805*, *983*
12:1–3, *170*, *381*, *805*
12:2, *615*, *811*, *927*, *983*, *987*, *988*, *989*, *990*, *1189*
12:2–3, *811*, *1046*
12:3, *27*, *170*, *983*, *988*, *989*
12:8, *889*
12:10, *910*
12:11, *54*, *578*, *1021*, *1131*
12:11–12, *1129*
12:13, *381*, *805*, *983*
Oseas
1:10, *314*
2:1–23, *412*
2:11, *486*
2:14–23, *784*
2:20, *615*
3:5, *170*, *376*, *524*, *525*
4:4, *397*
4:11, *1193*
4:12, *404*
5:4, *88*
5:15, *88*
6:1, *88*
6:1–3, *983*
6:1–5, *1069*
6:2, *805*, *821*, *983*
6:6, *34*, *305*, *309*, *653*, *669*, *743*, *767*, *769*, *950*, *951*, *1026*, *1069*, *1094*, *1131*

5:7–11, *1069*
7:1–2, *1069*
7:5, *1193*
9:2, *1192*, *1193*
9:5, *485*
10:8, *579*
11:1, *32*, *33*, *86*, *114*, *119*, *170*, *303*, *454*, *706*, *742*, *750*, *840*
11:1–2, *1143*
11:1–4, *468*
11:1–7, *636*
Joel
1:14, *100*
2:2, *808*
2:12, *100*
2:13, *306*, *1101*
2:17, *889*, *1034*
2:24, *1193*
2:28, *1121*
2:28–32, *35*, *939*
2:31, *808*, *860*
3:1–5, *404*, *406*
3:13, *1193*
3:14, *860*
3:18, *387*, *1193*, *1195*
4:13, *632*
Amós
2:8, *907*
2:11–12, *1194*
3:13, *1146*
4:1–11, *88*
4:2, *63*
4:4, *356*
4:6, *88*
5:11, *1062*
5:14–15, *1003*
5:21–25, *305*

5:24, *649*
6:4, *487*
6:4–6, *170*
6:12, *649*
8:4–8, *1000*
8:5, *486, 1023*
8:9, *808*
8:11, *1008*
9:11, *376, 524, 1150*
9:13, *1193*
9:13–14, *1195*
Jonás
1–2, *1074*
1:4, *757*
1:4–17, *86*
1:17, *1153*
2:1, *1073*
2:2, *170*
2:4, *925*
2:6, *982*
3–4, *1074*
3:4–5, *1153*
3:8, *914*
3:10, *88*
4:2, *306, 1101*
4:5, *485*
Miqueas
1, *585*
2:4, *889*
2:5, *565*
2:11, *1193*
2:12, *1198*
4:1, *1078*
4:1–5, *771*
4:1–8, *739*
4:2, *782*

4:4–7, *565*
4:6–7, *782*, *783*
4:10, *805*
5:1, *86*
5:1–9, *738*
5:2, *33*, *37*, *72*, *527*, *706*, *707*, *741*, *787*, *840*, *1152*
5:2–4, *374*
5:2–6, *1152*
5:3–4, *528*
5:4, *33*
5:4, *671*, *805*
5:8, *651*, *663*, *767*
7:6–18, *54*
7:18–19, *170*
7:20, *306*
Nahúm
1:2, *706*
1:15, *425*
Habacuc
1:13, *706*
1:14–17, *63*
2:2, *883*
2:5, *1193*
2:6, *889*
2:15, *1193*
3:15, *1197*
3:18, *8*
Sofonías
1:14–2:3, *860*
1:15, *808*
3:9, *560*
3:15, *374*
3:16, *379*
Hageo
1:1, *1059*
1:11, *1192*

2:3, *1128*
2:9, *1130*
2:16, *1193*
Zacarías
1–6, *23*, *26*
1:4, *88*
1:7, *518*
1:12–17, *26*
1:16–17, *1130*
2:6–12, *782*
3, *26*
3–6, *1037*
3:1–2, *287*
3:1–10, *404*, *1037*
3:8, *750*, *854*, *1127*
4:6, *404*
4:7, *1127*
4:12–14, *170*
4:14, *1040*, *1059*
5:11, *1038*, *1060*
5:11–12, *170*
5:12, *750*, *854*, *1127*
5:12–13, *170*
5:13, *1038*, *1040*, *1041*, *1127*
7:3, *397*
7:5, *100*
8:1–8, *633*
8:7, *488*
8:8, *306*
8:12, *1178*
8:20–23, *771*, *1076*
8:23, *628*
9, *378*, *1177*
9–14, *9*, *528*, *1177*
9:6–8, *374*
9:8, *1177*
9:9, *32*, *34*, *36*, *37*, *170*, *374*, *375*, *376*, *377*, *378*, *379*, *486*, *528*, *529*,

579, *580*, *581*, *815*, *817*, *976*, *1126*, *1177*
9:9–10, *170*, *374*, *638*
9:9–13, *738*
9:10, *374*, *379*
9:11, *9*, *1177*, *1179*
9:17, *1192*, *1193*
10:2, *1122*
10:4, *1127*
10:8, *805*
11:12, *528*
11:12–13, *32*, *34*, *638*
11:15–17, *903*
11:17, *108*
12:7–8, *376*
12:7–13:1, *170*
12:8, *23*
12:10, *37*, *404*, *529*, *1127*
12:10–14, *638*
13, *40*
13–14, *31*
13:1, *387*
13:4, *595*
13:7, *30*, *31*, *34*, *170*, *528*, *638*, *903*, *904*, *980*
13:7–9, *775*, *903*
14:1–11, *375*
14:4, *31*, *375*, *479*, *574*, *782*, *783*, *784*, *1131*
14:4–5, *84*, *577*, *784*
14:6–8, *488*
14:8, *387*, *409*, *617*, *1134*
14:8–11, *1130*
14:9, *1177*
14:16, *617*
14:16–21, *485*
14:17, *485*
14:21, *31*, *376*, *1076*, *1134*

Malaquías

1:6, *866*, *867*

2:2, *1042*
2:6–7, *594*
2:7, *23*, *25*, *1034*, *1037*, *1130*
2:14, *1146*
3, *30*, *720*
3:1, *27*, *30*, *33*, *84*, *170*, *310*, *361*, *362*, *363*, *376*, *377*, *578*, *595*, *597*, *720*, *721*, *784*, *941*, *972*, *1134*
3:1–3, *23*
3:1–4, *720*
3:1–5, *376*
3:1–12, *1003*
3:3, *1134*
3:5, *377*
3:7, *88*
3:8, *356*
4:1–6, *376*
4:4–6, *1169*, *1170*
4:5, *377*, *597*, *808*, *939*, *940*, *941*
4:5–6, *361*, *595*, *598*, *626*, *778*, *804*, *940*
4:6, *361*, *362*, *363*

Deuterocanónicos

Tobías

1:2, *491*
1:6, *483*
1:6–7, *357*
1:7–8, *483*, *1001*
1:8, *357*
1:17–18, *371*
2:1, *485*
2:1–2, *467*, *482*
2:1–3, *483*
2:7, *371*
3:3, *910*
4:3–4, *466*
4:7, *1002*
4:15, *666*

4:21, *626*
5–12, *28*
5:6–7, *292*
5:14, *371*
5:16–18, *292*
7:9, *1002*
8:2–3, *292*
8:3, *785*
12:8, *1002*
12:12, *1034*
12:15, *23*, *627*
12:17, *908*
12:19, *28*, *995*
12:20–21, *995*
13–14, *462*
13:4, *866*
13:6, *88*
13:8, *910*
14:3–11, *340*
14:5, *630*, *1078*
14:5–7, *782*
14:10, *371*
Judit
4:8, *1059*
5:15–17, *21*
7:9–10, *21*
8:12, *1138*
8:20, *305*
8:24–27, *2*
8:25, *1138*
9:1, *864*
9:11–12, *625*
9:14, *305*
Sabiduría de Salomón
1:1, *1082*
1:4–6, *1032*

1:7, *1082*
1:9, *1082*
1:15, *984*
2, *540*, *541*, *981*
2:13, *1082*
2:16, *866*
3:1–4, *984*
3:2, *1172*
3:5, *1138*
4–5, *981*
4:3–5, *595*
5:4, *889*
5:12–25, *1031*
5:12–9:18, *1032*
5:13, *1031*
5:14, *742*
5:22–10:21, *168*
7–9, *674*
7:6, *1172*
7:7, *1032*
7:8–14, *1032*
7:22–23, *1032*
7:26, *613*, *1031*
7:27, *1028*
7:29–30, *674*
8:2, *1032*
8:4, *1031*
8:9, *1032*
8:13, *984*, *1031*
8:16–18, *1032*
8:17, *984*, *1031*
8:21, *1029*
9:1–2, *673*, *674*, *1031*
9:4, *1031*
9:9, *1031*
9:13, *1031*
9:17, *1031*, *1032*

9:17–18, *405, 1031*
10:3, *1032*
10:4, *1032*
10:9–10, *1032*
10:10, *625*
10:15, *945*
11:10, *866*
11:23, *88*
12:3, *483*
12:10, *88*
12:13, *305*
12:19, *88*
14:3, *866*
15:3, *984, 1031*
16:7, *88*
16:13, *566*
18:9, *483, 484*
18:15, *1031*
18:15–16, *673*
18:20–25, *1040*
18:21, *1034*
ECLESIÁSTICO
1:4, *674, 1031*
1:9, *1031*
1:10, *1029*
1:20, *1031*
1:25, *909*
1:28–29, *547*
2:1, *870*
2:12, *909*
3:1–16, *466*
3:6, *468*
4:3–5, *1002*
4:11, *1031*
4:11–18, *1032*
4:12, *1031*
4:17, *1138*

4:18, *1031*
4:19, *1032*
5:7, *88*, *1122*
6:3, *595*
6:18–31, *1032*
6:28, *742*
7:10, *1002*
7:17, *170*
7:27–31, *1036*
8:5, *88*
10:14, *8*
11:5, *1009*
11:13, *1009*
11:21, *1009*
12:1–7, *1002*
13:17, *910*
14:12–19, *170*
14:20–15:10, *1032*
15:11–12, *1138*
15:12, *909*
15:20, *1138*
16:30, *170*, *984*
17:1, *170*, *984*
17:24, *88*
17:25–26, *88*
17:30, *170*, *984*
18:1, *305*
19:1–2, *1193*
20:20, *889*
21:10, *909*
21:13, *1031*
21:27, *287*
23:1, *866*
23:4, *866*
23:9–11, *646*
24, *25*, *168*, *674*
24:1–4, *1031*

24:1–12, *1030*
24:3, *776*
24:3–5, *1031*
24:3–22, *673*
24:4, *26*, *673*
24:8, *673*, *674*, *776*
24:8–11, *396*
24:8–12, *674*, *1031*
24:9, *170*, *1031*
24:16–17, *673*
24:17–18, *1198*
24:19, *742*
24:19–21, *1031*
24:19–22, *1032*
24:19–23, *1031*
24:21, *1031*, *1198*
24:23, *776*, *1030*
24:23–34, *1031*
24:31, *487*
24:33, *396*, *1031*
25:24, *288*
25:26, *466*
26:5, *565*
27:30, *909*
29:1, *1002*
30:18, *982*
31:8, *561*
31:12–32:13
31:15, *170*
31:29–30, *1193*
32:15, *547*
33:1, *870*, *1138*
33:2, *547*
33:14, *910*
34:26, *100*
36:5, *305*
37:26, *984*

38:1–8, *1063*
38:1–15, *147*
38:21, *984*
38:24–39:11, *396*
39:1–11, *1032*
39:2–3, *889*, *941*
39:4, *396*
39:6, *1031*, *1032*
39:6–8, *404*
39:6–11, *396*
39:9, *984*
39:26, *1095*, *1194*
40:1, *170*, *984*
40:11, *170*, *984*
41:10, *170*, *984*
41:19, *487*
44:1, *376*
44:1–51:24, *1103*
44:8–15, *984*
44:9, *170*
44:16, *88*
45:1–5, *776*
45:2, *776*
45:5, *776*, *778*
45:6, *1040*
45:7, *1041*
45:7–8, *1035*
45:7–12, *1034*
45:12, *1035*, *1038*
45:13, *1035*, *1041*
45:15, *1037*, *1041*
45:17, *396*, *1034*
45:20, *1035*
45:21, *376*
45:24, *1034*, *1041*
45:26, *1034*, *1035*
46:6–10, *1032*

47:1–11, *376*
47:11, *787*
47:17, *889*
47:22, *787*
48, *361*
48:1, *595*
48:7, *778*
48:9, *778*
48:10, *595*, *778*
48:10–11, *361*, *804*
48:13–14, *983*
48:15, *88*
48:24, *617*
50:1, *1035*
50:1–21, *1036*
50:3, *81*
50:5–7, *1042*
50:7, *1035*, *1036*
50:11, *630*, *1035*
50:15, *1194*
50:16–21, *630*
50:20–21, *1034*
50:20–22, *1042*
50:26, *1055*
50:27, *396*
51:10, *866*
51:12, *626*
51:15, *1032*
51:23, *1107*
51:23–26, *170*
51:26–27, *1030*
51:27, *742*

Baruc

1:15–3:8, *406*
3:9–12, *674*
3:15–4:1, *1029*
3:36, *305*

3:36–4:1, *612*
3:37–4:1, *1030*
4:12, *1030*
4:36–37, *633*
5:5, *488*
5:5–6, *633*
Oración de azarías
Az 1:6, *88*
Susana
3, *467*, *776*
Bel y el Dragón
5, *305*
6, *305*
24, *305*
25, *305*
1 Macabeos
1:11–15, *558*
1:34, *910*
2:6, *110*
2:24–26, *139*
2:29–41, *1024*
2:42, *470*
2:42–48, *467*
2:44, *910*
2:48, *910*
2:49–70, *340*
2:50–52, *477*
2:57, *787*
2:58, *910*
2:68, *1020*
3:3–9, *1036*
3:4, *787*
3:13, *565*
3:27–4:25, *83*
4:19–25, *374*
4:24, *375*

4:36, *379*
4:36–51, *485*
4:36–59, *170*
4:46, *940*
4:52–58, *485*
4:59, *486*
5:15, *558*
5:23, *491*, *558*
5:45–54, *374*
7:12–13, *396*
7:33, *1060*
10:21, *1040*
10:86, *374*
11:23, *1060*
12:6, *1060*
12:20–23, *1037*
12:43–50, *374*
13:43–51, *374*
13:49–51, *376*
13:51, *379*
14, *1037*
14:4–5, *1035*
14:4–15, *1036*
14:20, *1060*
14:24–49, *1060*
14:25–49, *356*
14:28, *1060*
14:43, *1041*
14:44, *1061*
15:32, *1035*
15:36, *1035*

2 Macabeos

1:7, *483*
1:8–9, *486*
1:9, *483*
1:12, *483*
1:18, *483*

1:24, *305*
1:24–25, *170*
1:24–29, *865*
2:5, *1130*
2:8, *1152*
2:13–15, *1035*
2:17, *1035*
2:19, *485*
2:19–28, *521*
2:21, *521*
3:24–26, *24*
3:25–26, *25*
3:34, *995*
4:1–2, *356*
4:9, *521*
4:10, *521*
4:11, *521*
4:12, *521*
4:13, *521*
4:21, *374*
4:21–22, *374*
4:44, *1060*
5:22–23, *1055*
5:25, *547*
6–7, *792*
6:2, *1055*
6:7, *321*, *486*
6:18–31, *396*
6:21, *547*
6:24–25, *547*
7, *170*, *381*, *981*, *984*
7:1–42, *984*
7:9–36, *627*
7:10–11, *984*
7:14
7:30, *776*
8:1, *521*

10:1–8, *485*
10:6–8, *170*, *486*
10:7, *321*, *379*
10:29–30, *24*
11:5–12, *24*
11:27, *1059*
12:31–32, *485*
14:38, *521*
14:46, *984*
15:12–16, *1038*
15:22–23, *24*
15:36, *486*
3 Macabeos
2, *1034*
2:21, *866*
2:24, *88*
2:28–30, *321*
5:7, *866*
5:51, *566*
6:3, *866*
6:8, *866*
6:16–29, *24*
6:18–19, *26*
6:30–40, *481*
7:6, *866*
7:17–20, *481*
4 Macabeos
2:10–13, *467*
2:17, *776*
4:10, *24*
4:11, *952*
4:26, *521*
5–7, *396*
5:4, *396*
5:19, *910*
6:15, *547*

5:17, *547*
5:28–29, *1105*
7:3, *984*
7:13–14, *2*
7:19, *988*
9:2, *776*
9:22, *984*
10:15, *984*
13:8–12, *2*
13:13–17, *1*
14:4–5, *984*
16:13, *984*
16:14, *792*
16:18–20, *2*
16:25, *988*
17:10, *792*
17:19, *776*
18:8, *785*
18:10–11, *2*
18:10–19, *467*
18:12, *68*
18:18, *776*
18:23, *984*

Nuevo Testamento

Mateo

1, *2*, *5*, *853*
1–2, *432*, *840*, *841*, *852*, *853*, *854*, *855*, *1169*
1–7, *297*, *852*, *855*, *1102*
1–8, *785*
1–13, *452*, *701*
1:1, *2*, *33*, *170*, *378*, *408*, *493*, *494*, *495*, *527*, *708*, *740*, *741*, *742*, *750*, *757*, *774*, *854*, *1029*, *1091*, *1152*
1:1–2, *33*
1:1–16, *1179*
1:1–17, *1*, *170*, *493*, *496*, *626*, *739*, *827*, *841*
1:1–20, *1083*
1:1–2:23, *33*

1:1–4:11, *170*
1:1–4:16, *731*
1:2, *2*, *494*
1:2–6, *494*
1:2–13, *493*
1:2–16, *493*, *494*, *849*, *1153*
1:2–17, *2*, *3*, *460*, *733*, *750*, *774*
1:3, *170*, *494*, *740*, *849*
1:3–6, *822*
1:5, *2*, *170*, *494*, *740*
1:5–6, *849*
1:6
1:6–7, *33*
1:8, *493*
1:11, *493*, *494*
1:11–12, *33*, *309*, *460*
1:12–16, *494*, *495*
1:16, *170*, *494*, *725*, *741*, *849*, *1029*
1:17, *2*, *33*, *170*, *309*, *378*, *460*, *493*, *494*, *495*, *527*, *741*, *854*, *1029*, *1152*
1:18, *170*, *308*, *408*, *494*, *741*, *849*, *854*
1:18–19, *467*
1:18–20, *850*
1:18–21, *756*
1:18–23, *309*, *852*
1:18–24, *1049*
1:18–25, *96*, *468*, *828*, *842*, *849*, *852*
1:18–2:10, *495*
1:18–2:12, *851*
1:18–2:23, *839*, *849*
1:19, *347*, *650*, *827*, *865*
1:20, *26*, *170*, *308*, *378*, *527*, *627*, *707*, *709*, *757*, *849*, *854*, *1085*, *1152*
1:20–21, *2*, *1122*
1:21–23, *854*, *1030*
1:22, *236*, *385*, *1085*
1:22–23, *119*, *170*, *733*, *735*, *840*, *849*, *854*
1:23, *32*, *33*, *41*, *170*, *308*, *328*, *368*, *433*, *503*, *614*, *637*, *726*, *730*, *733*,

743, *744*, *774*, *812*, *841*, *842*, *854*, *940*, *994*, *1007*, *1049*, *1079*, *1091*, *1152*, *1178*
1:24
1:24–25, *849*, *865*
2:1, *72*, *281*, *732*, *740*, *847*, *848*, *970*
2:1–2, *707*
2:1–4, *170*
2:1–6, *397*
2:1–8, *86*
2:1–12, *82*, *170*, *234*, *503*, *842*
2:1–18, *737*, *1093*
2:1–22, *1091*
2:1–23, *299*
2:2, *5*, *10*, *28*, *170*, *569*, *704*, *706*, *741*, *743*, *744*, *842*, *851*, *969*, *993*, *1093*, *1152*
2:2–3, *579*
2:3, *378*
2:3–6, *842*
2:3–18, *1152*
2:4, *22*, *398*, *741*, *1038*, *1040*
2:4–6, *378*
2:5–6, *170*, *707*, *840*
2:6, *33*, *503*, *527*, *569*, *637*, *842*, *854*, *903*, *940*, *1152*
2:7, *234*, *750*
2:9, *842*
2:9–10, *28*, *842*, *851*
2:10, *234*, *517*
2:11
2:12–13, *1122*
2:13, *27*, *308*, *441*, *842*, *854*, *1085*, *1142*
2:13–14, *828*
2:13–15, *86*, *584*, *828*, *840*
2:13–20, *1152*
2:13–23, *145*, *851*
2:14–15, *706*, *1122*
2:15, *32*, *33*, *114*, *119*, *170*, *503*, *637*, *733*, *742*, *750*, *840*, *841*, *842*, *1085*, *1141*, *1143*

2:15–16, *847*
2:16, *59*, *579*, *842*
2:16–18, *72*, *86*, *299*, *857*, *905*, *1142*
2:17, *385*, *1141*
2:17–18, *34*, *170*, *637*, *733*, *840*
2:18, *32*, *264*, *503*, *841*, *1178*
2:19–20, *1122*
2:19–21, *27*, *840*, *1142*
2:19–23, *828*
2:20–21, *569*, *742*
2:21–23, *1093*
2:22, *299*, *1122*
2:22–23, *72*, *86*, *492*
2:23, *32*, *74*, *75*, *170*, *468*, *637*, *733*, *750*, *840*, *841*, *853*, *854*, *855*
3, *470*, *731*
3–4, *785*
3:1, *73*, *103*, *595*
3:1–2, *707*
3:1–6, *595*, *705*, *916*, *1003*
3:2, *88*, *89*, *90*, *103*, *595*, *632*, *633*, *739*, *740*, *963*, *969*, *970*, *1189*
3:3, *33*, *34*, *39*, *170*, *364*, *376*, *503*, *593*, *595*, *650*, *742*, *1086*, *1087*
3:4, *362*, *405*, *598*, *1007*
3:4–6, *595*
3:5, *742*
3:5–6, *911*
3:6, *11*, *102*
3:7, *42*, *43*, *103*, *470*, *471*, *595*, *1189*
3:7–9, *90*
3:7–10, *1*, *2*, *595*, *597*, *633*, *708*, *1045*
3:7–11, *402*
3:7–12, *384*, *385*, *470*, *595*, *632*, *636*, *955*
3:8, *4*, *88*, *89*, *170*, *567*, *970*
3:9, *89*, *309*, *565*, *616*
3:10, *89*, *103*, *170*, *595*, *869*, *1189*
3:11, *88*, *90*, *103*, *405*, *408*, *592*, *854*, *1093*
3:11–12, *2*, *90*, *596*, *597*, *614*
3:12, *103*, *170*, *596*

3:13, *1140*
3:13–17
3:14–15, *827*
3:15, *309*, *405*, *479*, *596*, *650*, *949*, *1093*
3:16, *102*, *408*, *596*, *854*
3:16–17, *170*, *309*, *596*, *742*, *1122*
3:16–4:11, *1145*
3:17, *2*, *114*, *170*, *309*, *596*, *741*, *809*, *1069*, *1104*, *1105*, *1140*, *1141*, *1142*, *1169*
4–16, *730*
4:1, *289*, *406*, *408*, *742*, *784*, *886*, *1138*, *1140*, *1142*, *1143*
4:1–10, *309*
4:1–11, *33*, *170*, *309*, *536*, *708*, *731*, *809*, *840*, *886*, *887*, *936*, *955*, *959*, *960*, *1091*, *1131*, *1139*, *1144*, *1145*
4:2, *100*, *289*, *1140*, *1141*
4:3, *170*, *289*, *704*, *742*, *809*, *886*, *1138*, *1139*, *1140*, *1141*, *1142*
4:3–4, *1141*
4:4, *100*, *309*, *886*, *1141*
4:5, *296*, *578*, *1131*, *1140*, *1143*
4:5–7, *26*, *27*, *1141*
4:6, *32*, *170*, *503*, *742*, *809*, *1140*, *1141*, *1142*
4:7, *302*, *308*, *309*, *1142*
4:8, *73*, *289*, *296*, *514*, *782*, *784*, *836*, *963*, *969*, *970*, *1140*, *1142*, *1143*, *1168*
4:8–10, *386*, *993*, *1142*
4:9, *742*, *1093*, *1142*
4:9–10, *5*
4:10, *5*, *8*, *170*, *289*, *302*, *308*, *309*, *393*, *993*, *1142*, *1143*
4:11, *8*, *27*, *289*, *296*, *392*, *1142*, *1143*
4:12, *600*, *809*, *1116*
4:12–13, *492*
4:12–16, *2*, *85*, *86*
4:12–17, *492*, *1143*
4:13, *75*, *86*, *694*
4:13–16, *731*, *854*
4:13–17, *78*
4:14–15, *34*

4:14–16, *170*, *733*
4:14–17, *1069*
4:15, *32*, *40*, *558*, *740*, *841*
4:15–16, *170*, *378*, *503*
4:16, *75*
4:17, *52*, *88*, *89*, *90*, *107*, *170*, *418*, *426*, *595*, *632*, *730*, *739*, *740*, *771*, *809*, *906*, *963*, *969*, *970*, *1069*, *1189*
4:17–25, *1092*
4:17–9:35, *739*
4:17–16:20, *426*, *730*, *731*
4:18, *66*, *76*, *566*
4:18–21, *1169*
4:18–22, *62*, *337*, *1092*, *1094*
4:19, *63*, *332*, *774*
4:20, *1009*
4:21, *66*
4:21–22, *828*
4:23, *426*, *492*, *733*, *906*, *963*, *969*, *970*, *1050*, *1068*, *1109*, *1110*, *1112*
4:23–24, *499*, *1068*, *1069*
4:23–25, *825*
4:23–9:38, *740*
4:24, *86*, *291*, *1068*
4:25, *79*, *86*, *330*, *422*, *497*, *499*, *504*, *562*, *753*, *1092*
4:25–5:2, *1092*
5, *107*, *345*, *419*, *479*, *536*, *699*
5–7, *33*, *77*, *236*, *253*, *432*, *446*, *729*, *730*, *731*, *733*, *756*, *917*, *924*, *958*, *970*, *1049*, *1102*
5–9, *733*
5:1, *77*, *86*, *170*, *334*, *432*, *732*, *782*, *783*, *993*, *1092*, *1109*, *1110*, *1168*
5:1–2, *335*, *756*, *783*
5:1–48, *1152*
5:1–7:27, *170*
5:1–7:29, *33*, *733*
5:2, *1049*, *1092*
5:3, *39*, *445*, *707*, *740*, *936*, *963*, *969*, *970*, *1006*, *1007*, *1008*, *1093*, *1094*
5:3–5, *623*, *651*

5:3–6, *740*, *1092*
5:3–10, *107*, *517*, *650*, *970*, *1092*
5:3–11, *108*
5:3–12, *52*, *518*, *624*, *704*, *705*, *1049*, *1092*
5:3–16, *1092*
5:3–7:27, *548*, *648*, *669*, *961*, *1091*, *1102*
5:4, *740*, *1094*
5:5, *835*, *1094*
5:6, *309*, *445*, *479*, *650*, *651*, *743*, *827*, *1093*, *1094*, *1179*
5:6–10, *651*
5:7, *304*, *309*, *743*, *767*, *1094*
5:8, *309*, *349*, *1094*
5:9, *114*, *419*, *907*, *1094*, *1095*, *1096*
5:10, *479*, *650*, *651*, *740*, *743*, *827*, *963*, *970*, *1093*, *1094*
5:11–12, *107*, *517*, *1092*, *1095*
5:12, *170*, *420*, *637*, *942*, *1099*
5:13, *835*, *836*, *1095*
5:13–16, *771*, *1095*
5:14, *690*, *707*, *782*, *783*, *836*
5:15, *690*, *783*
5:16, *170*, *514*, *585*, *690*, *866*, *1095*
5:16–20, *827*
5:17, *32*, *34*, *503*, *537*, *585*, *649*, *650*, *735*, *737*, *739*, *741*, *770*, *779*, *970*, *1069*, *1095*, *1098*
5:17–18, *442*
5:17–20, *170*, *421*, *668*, *700*, *741*, *1050*, *1095*
5:17–48, *170*, *415*, *417*, *705*, *706*, *927*
5:17–7:12, *1092*, *1095*
5:18, *13*, *32*, *58*, *668*, *779*, *834*, *863*, *1030*
5:18–19, *662*, *697*
5:18–20, *649*
5:19, *420*, *698*, *779*, *963*, *1093*
5:20, *309*, *471*, *479*, *647*, *649*, *650*, *698*, *779*, *949*, *963*, *970*, *971*, *1008*, *1049*, *1093*, *1094*, *1095*, *1096*, *1110*, *1189*
5:21, *669*
5:21–22, *633*, *664*, *1007*
5:21–26, *50*, *423*, *469*, *917*, *918*, *1096*

5:21–48, *40*, *650*, *664*, *741*, *941*, *1095*, *1096*
5:21–7:12, *1095*, *1102*
5:22, *83*, *170*, *561*, *577*, *633*, *1059*, *1096*, *1189*
5:22–24, *355*
5:23–24, *660*, *1131*
5:23–26, *869*
5:25, *1109*
5:26, *13*, *1096*
5:27, *32*
5:27–28, *664*, *1007*
5:27–30, *50*, *385*, *857*
5:27–32, *859*, *1096*
5:28, *349*
5:28–29, *334*
5:29, *170*
5:29–30, *83*, *577*, *1004*, *1096*, *1189*
5:30, *170*, *348*
5:31, *1095*
5:31–32, *664*, *824*
5:32, *344*, *347*, *348*, *663*, *668*
5:33, *647*, *669*, *827*, *1096*
5:33–37, *402*, *646*, *664*, *1049*, *1096*
5:34, *308*, *868*, *869*
5:34–35, *835*
5:34–37, *667*
5:35, *578*, *1093*
5:37, *50*, *289*, *647*
5:38, *32*
5:38–39, *907*
5:38–42, *421*, *664*, *666*, *909*, *918*, *1096*
5:38–48, *917*
5:39, *637*
5:42, *1003*, *1006*, *1007*
5:42–48, *360*
5:43, *15*, *32*, *700*, *1095*
5:43–44, *919*
5:43–45, *310*

5:43–48, *15*, *402*, *417*, *665*, *743*, *869*, *1096*
5:44, *441*, *619*, *666*, *871*, *906*, *918*
5:44–45, *767*, *859*
5:44–46, *359*
5:44–48, *304*
5:45, *306*, *307*, *650*, *866*, *907*, *1095*, *1096*
5:45–48, *907*, *918*, *1096*
5:46, *359*, *1096*
5:46–47, *666*, *912*
5:47, *501*, *503*, *779*, *1097*
5:48, *310*, *666*, *859*, *1008*, *1094*, *1095*, *1096*
6, *308*
6:1, *420*, *649*, *650*, *1093*, *1095*, *1096*
6:1–4, *356*, *360*, *1007*
6:1–8, *309*
6:1–18, *419*, *650*, *737*, *1096*
6:1–21, *970*
6:2, *471*, *514*, *548*, *745*, *1096*, *1109*, *1110*
6:2–4, *1003*, *1096*
6:4, *309*, *1095*, *1096*
6:5, *8*, *548*, *1096*, *1108*, *1109*, *1110*
6:5–6, *871*, *1007*, *1097*
6:5–8, *1096*
6:5–12, *801*
6:5–15, *407*, *468*, *1096*
6:6, *8*, *309*, *1095*, *1096*
6:7, *6*, *501*, *503*, *507*, *1097*
6:7–8, *871*, *1096*
6:7–15, *887*, *1096*
6:8, *1095*, *1096*
6:9, *170*, *303*, *305*, *368*, *534*, *1095*
6:9–10, *517*, *866*, *969*, *1178*
6:9–13, *53*, *145*, *866*, *867*, *871*, *959*, *1095*, *1096*
6:10, *306*, *426*, *468*, *509*, *511*, *651*, *664*, *740*, *827*, *835*, *859*, *887*, *963*, *969*
6:11, *887*, *1006*, *1007*, *1178*
6:11–15, *917*

5:12, *309*, *743*, *917*, *918*, *1003*, *1178*
5:12–13, *866*
5:12–15, *917*
5:13, *289*, *509*, *647*, *1139*
5:14, *1095*
5:14–15, *309*, *743*, *859*, *869*, *917*, *918*, *1096*
5:16, *100*, *548*, *1096*
5:16–18, *100*, *1007*, *1096*
5:17, *394*, *1186*
5:17–18, *707*, *1186*
5:18, *100*, *309*, *1095*, *1096*
5:19, *835*
5:19–20, *360*
5:19–21, *403*, *1007*, *1097*
5:19–33, *1004*
5:19–34, *421*, *1009*, *1097*
5:19–7:12, *1097*
5:20, *170*
5:20–21, *1006*
5:21, *349*
5:22, *170*
5:22–23, *170*, *1097*
5:24, *305*, *310*, *360*, *391*, *561*, *1003*, *1007*, *1097*
5:24–34, *479*
5:25, *1189*
5:25–26, *1097*
5:25–32, *309*, *859*
5:25–33, *468*
5:25–34, *1004*, *1007*, *1097*
5:26, *170*, *747*, *1095*, *1166*
5:26–30, *306*, *307*
5:29, *514*
5:30, *479*, *743*, *758*
5:32, *503*, *1095*, *1097*
5:33, *305*, *309*, *310*, *649*, *650*, *963*, *969*, *970*, *1007*, *1093*, *1097*
5:33–34, *869*, *1097*
7:1–2, *740*

7:1–5, *355*, *469*, *918*, *1098*
7:5, *548*
7:6, *507*, *1098*
7:7, *1004*
7:7–8, *887*
7:7–11, *468*, *1007*, *1098*
7:7–12, *407*
7:8–11, *887*
7:9, *885*, *887*
7:9–11, *855*, *859*, *893*
7:11, *407*, *872*, *1095*, *1096*
7:12, *34*, *170*, *416*, *417*, *423*, *666*, *743*, *1095*, *1098*
7:13, *1189*
7:13–14, *893*, *1098*
7:13–27, *1092*, *1098*
7:14, *1049*, *1189*
7:15–20, *170*, *633*, *634*
7:15–23, *757*, *1098*
7:15–27, *1050*
7:16–20, *418*, *650*, *893*
7:16–23, *650*, *970*
7:17–19, *869*
7:19, *170*, *385*, *1189*
7:21, *468*, *634*, *664*, *743*, *827*, *866*, *955*, *963*, *971*, *1049*, *1095*, *1189*
7:21–22, *1086*, *1087*
7:21–23, *614*, *743*, *1098*, *1189*
7:21–27, *633*
7:21–29, *170*
7:22, *98*, *426*, *1049*
7:23, *170*, *699*
7:24, *634*, *672*
7:24–27, *634*, *650*, *893*, *955*, *1098*, *1099*
7:26, *672*
7:28, *498*, *499*, *672*, *730*
7:28–29, *97*, *334*, *417*, *968*, *1092*
7:29, *398*, *1049*, *1110*
3, *479*, *562*

3–9, *731*, *733*, *756*, *757*, *970*, *1049*, *1068*, *1092*
3–20, *297*
3:1, *497*, *499*, *732*, *783*, *1092*
3:1–2, *758*
3:1–4, *753*, *778*, *1066*, *1069*
3:1–13, *504*
3:1–17, *733*
3:1–9:35, *986*
3:2, *170*, *743*, *757*, *758*, *993*
3:2–4, *950*
3:4, *738*, *778*, *1069*, *1131*, *1146*
3:5, *77*, *501*, *732*, *757*
3:5–13, *3*, *170*, *392*, *402*, *523*, *562*, *567*, *633*, *733*, *737*, *739*, *753*, *771*, *1066*
3:6, *758*
3:7, *739*
3:8, *752*, *1068*
3:9, *98*, *264*, *1110*
3:10, *13*, *422*, *504*, *569*, *739*, *743*, *1049*
3:10–11, *43*, *479*, *633*, *1069*
3:10–12, *332*, *378*, *1179*
3:11, *3*, *170*, *488*, *633*, *887*, *963*, *969*, *1193*, *1194*
3:11–12, *50*, *52*, *54*, *55*, *85*, *170*, *507*, *771*, *987*, *1049*, *1179*
3:12, *170*, *633*, *963*, *969*, *1069*, *1189*
3:13, *1049*, *1069*
3:14, *65*, *757*
3:14–15, *753*, *758*, *1066*
3:14–17, *825*, *1153*
3:15, *392*, *757*
3:16, *1068*
3:16–17, *291*, *393*, *527*, *752*, *753*, *825*, *1065*, *1066*, *1068*
3:17, *32*, *34*, *170*, *389*, *733*, *741*, *1068*, *1105*, *1179*
3:18, *499*
3:18–21, *331*
3:18–22, *332*, *757*
3:18–27, *1050*
3:19, *330*, *332*, *399*, *422*, *693*, *1111*, *1114*

3:19–20, *62*, *1006*
3:19–22, *1049*
3:20, *48*, *85*, *134*, *170*, *383*, *542*, *544*, *545*, *810*, *1002*
3:21, *330*, *334*, *466*
3:21–22, *467*, *663*, *1004*, *1006*
3:22, *217*, *469*
3:23, *334*
3:23–24, *757*
3:23–26, *237*
3:23–27, *754*, *756*
3:23–9:8, *733*
3:24, *76*
3:25, *237*, *334*, *693*, *757*, *1049*
3:26, *237*, *479*, *732*, *743*, *758*, *1049*
3:27, *170*, *757*
3:28, *86*, *757*
3:28–34, *50*, *79*, *503*, *1066*
3:29, *170*, *757*, *770*, *1189*
3:31, *289*
3:32, *11*
3:33–34, *757*
3:34, *757*
9, *71*, *527*, *776*
9:1, *78*, *86*, *694*
9:1–8, *753*, *1040*, *1049*, *1066*, *1178*
9:1–13, *916*
9:2, *732*, *743*, *801*, *1049*
9:2–3, *1069*
9:2–6, *802*, *911*
9:2–8, *968*
9:3, *110*, *113*, *499*, *1110*
9:4, *349*
9:6, *542*, *834*, *970*
9:6–8, *170*
9:8, *170*, *334*, *499*, *514*, *757*
9:9, *62*, *68*, *332*, *359*, *360*, *422*, *1016*
9:9–13, *170*, *332*, *567*, *743*, *757*, *912*, *1179*

ϑ:10, *332*, *487*, *488*, *771*
ϑ:10–11, *170*, *359*, *914*
ϑ:10–13, *627*, *707*, *950*
ϑ:11, *470*, *738*
ϑ:11–14, *471*
ϑ:12, *1069*
ϑ:12–13, *494*, *771*
ϑ:13, *34*, *90*, *170*, *304*, *309*, *487*, *650*, *652*, *669*, *741*, *744*, *749*, *767*, *770*, *917*, *970*, *1069*, *1094*, *1131*
ϑ:14, *470*, *707*
ϑ:14–15, *170*, *412*, *1194*
ϑ:14–17, *100*, *596*, *757*, *809*
ϑ:15, *893*, *1194*
ϑ:16, *893*, *1193*
ϑ:17, *170*, *527*, *893*, *1192*, *1193*
ϑ:18, *170*, *732*, *743*, *993*, *1069*, *1108*, *1110*, *1112*
ϑ:18–19, *1066*
ϑ:18–25, *146*
ϑ:18–26, *527*, *655*, *753*, *825*, *1112*
ϑ:18–29, *986*, *988*
ϑ:18–34, *733*
ϑ:19, *422*
ϑ:20, *628*, *660*, *732*
ϑ:20–22, *827*, *950*, *1066*, *1069*
ϑ:21–22, *1049*
ϑ:22, *478*, *743*, *1049*
ϑ:23, *289*, *1110*
ϑ:23–26, *950*, *986*, *988*, *1066*
ϑ:25, *1069*
ϑ:26, *986*
ϑ:27, *170*, *334*, *378*, *626*, *732*, *741*, *757*, *767*, *1094*
ϑ:27–30, *1079*
ϑ:27–31, *78*, *86*, *527*, *753*, *1066*
ϑ:28–29, *1049*
ϑ:29, *743*, *1069*
ϑ:32–34, *470*, *1066*
ϑ:33, *498*, *570*, *757*

9:34, *42*, *470*, *753*, *1139*
9:35, *426*, *492*, *733*, *772*, *825*, *865*, *963*, *969*, *970*, *1050*, *1079*, *1109*, *1110*
9:35–36, *1114*
9:35–38, *334*, *906*
9:35–11:1, *426*
9:36, *22*, *498*, *527*, *528*, *766*, *903*, *1179*
9:37–38, *384*, *773*, *1006*
9:38, *303*
10, *33*, *236*, *254*, *432*, *695*, *730*, *731*, *733*, *772*, *958*
10–11, *1049*
10:1, *64*, *97*, *334*, *753*, *772*, *774*
10:1–2, *335*, *772*
10:1–4, *40*, *63*, *422*
10:1–11, *53*
10:1–15, *331*, *337*, *908*
10:1–16, *906*
10:1–42, *757*, *1091*, *1154*
10:1–11:1, *733*, *903*
10:2, *59*, *61*, *66*, *566*
10:2–4, *61*, *65*, *1169*
10:3, *68*, *359*
10:4, *68*
10:5, *60*, *249*, *501*, *503*, *504*, *507*, *772*, *1057*, *1110*
10:5–6, *85*, *86*, *170*, *463*, *507*, *733*, *739*, *772*
10:5–8, *774*
10:5–15, *1002*, *1010*
10:5–16, *772*
10:5–42, *170*, *333*
10:6, *63*, *432*, *467*, *504*, *528*, *569*, *570*, *771*, *903*, *1057*
10:7, *63*, *64*, *384*, *772*, *773*, *825*, *906*, *963*, *969*, *970*
10:7–8, *1069*
10:7–16, *773*, *1006*
10:8, *64*, *360*, *658*, *906*, *989*
10:9, *772*
10:9–10, *772*
10:10, *64*, *421*, *748*

l0:11–13, *64*, *467*
l0:11–15, *772*
l0:12–13, *906*
l0:13, *88*
l0:13–14, *64*
l0:13–15, *906*
l0:14, *672*, *858*, *907*
l0:14–15, *385*
l0:15, *13*, *907*, *1189*
l0:16, *60*, *64*, *421*, *695*, *903*, *906*
l0:16–19, *1147*
l0:16–23, *566*
l0:16–25, *333*, *566*
l0:17, *1059*, *1109*, *1110*, *1113*
l0:17–25, *773*
l0:18, *170*, *503*, *773*, *1146*
l0:19–20, *54*
l0:19–22, *309*
l0:20, *408*, *619*
l0:21–22, *467*, *469*
l0:22, *637*, *1049*
l0:23, *13*, *48*, *52*, *53*, *120*, *418*, *542*, *569*, *742*, *907*, *926*, *927*
l0:24, *330*
l0:24–25, *333*, *391*, *421*, *422*, *469*, *693*, *1049*
l0:25, *288*, *289*, *330*
l0:25–27, *5*
l0:26–33, *50*
l0:28, *170*, *634*, *988*, *1003*, *1049*, *1189*
l0:28–31, *859*
l0:29–30, *309*
l0:29–31, *307*, *695*, *1166*
l0:31–32, *1049*
l0:32–33, *1146*
l0:32–39, *1189*
l0:34, *170*, *260*, *401*, *419*, *537*, *770*, *834*, *835*, *906*
l0:34–35, *970*
l0:34–36, *54*, *419*, *468*

l0:34–38, *467*
l0:34–39, *469*, *823*
l0:35–36, *906*
l0:37–38, *1004*
l0:37–39, *333*, *423*
l0:37–42, *1098*
l0:38, *422*
l0:38–39, *956*
l0:39, *1049*, *1189*
l0:40, *613*, *771*
l0:40–42, *633*
l0:41, *420*, *650*, *1099*
l0:42, *330*, *334*, *743*, *1007*
l1, *479*, *741*
l1:1, *730*
l1:2, *170*, *597*, *733*, *741*, *941*, *1029*
l1:2–3, *74*
l1:2–6, *636*, *695*, *709*, *757*, *939*, *940*, *960*, *984*
l1:2–11, *52*, *382*, *955*
l1:2–19, *597*, *741*, *1029*
l1:2–16:20, *731*
l1:3, *597*, *658*, *988*
l1:3–4, *760*
l1:4–5, *624*, *704*
l1:4–6, *98*, *421*, *753*, *754*
l1:5, *39*, *426*, *427*, *527*, *655*, *658*, *741*, *988*, *989*, *1001*, *1003*, *1006*, *1007*
l1:6, *107*, *597*
l1:7, *597*, *784*
l1:7–15, *597*
l1:7–19, *361*
l1:8, *1007*
l1:8–10, *402*
l1:10, *24*, *33*, *376*, *940*, *941*
l1:11, *963*
l1:11–12, *809*
l1:12, *51*, *963*

1 Cor 11:12–13, *940*
1 Cor 11:12–15, *1028*
1 Cor 11:13, *34*, *1169*
1 Cor 11:14, *73*, *362*, *597*, *626*, *941*
1 Cor 11:16–17, *856*, *858*
1 Cor 11:16–19, *421*, *597*, *633*, *694*, *912*, *955*, *1028*
1 Cor 11:18, *738*, *1194*
1 Cor 11:18–19, *809*
1 Cor 11:19, *69*, *113*, *170*, *359*, *385*, *435*, *542*, *652*, *660*, *733*, *742*, *810*, *828*, *854*, *914*, *970*, *1002*, *1003*, *1028*, *1029*, *1041*, *1194*
1 Cor 11:20–21, *98*, *170*, *752*
1 Cor 11:20–24, *51*, *78*, *85*, *89*, *385*, *504*, *1049*
1 Cor 11:21, *79*, *108*, *753*, *759*
1 Cor 11:21–24, *492*
1 Cor 11:23, *98*, *170*, *752*
1 Cor 11:25, *170*, *303*, *378*, *742*, *834*
1 Cor 11:25–27, *9*, *49*, *306*, *742*, *858*, *866*, *871*, *1029*, *1030*
1 Cor 11:25–30, *33*, *97*, *745*, *1029*, *1030*
1 Cor 11:27, *170*, *309*, *533*, *536*, *609*, *742*
1 Cor 11:28–30, *170*, *376*, *421*, *694*, *742*, *957*, *1030*
1 Cor 11:29, *1189*
1 Cor 11:29–30, *749*, *1030*
1 Cor 12:1–8, *40*, *333*, *527*, *629*, *660*, *886*, *887*, *1026*
1 Cor 12:1–14, *42*, *504*, *627*, *708*, *735*, *738*, *769*, *809*
1 Cor 12:1–23, *378*
1 Cor 12:2, *470*, *471*, *836*
1 Cor 12:3–6, *951*
1 Cor 12:4, *1049*
1 Cor 12:5, *694*, *1026*
1 Cor 12:6, *81*, *579*, *637*, *779*, *942*, *1131*, *1154*
1 Cor 12:7, *34*, *304*, *309*, *650*, *669*, *741*, *744*, *767*, *951*, *1026*, *1069*, *1094*, *1131*
1 Cor 12:7–8, *737*
1 Cor 12:8, *542*, *627*
1 Cor 12:9, *1109*
1 Cor 12:9–14, *40*, *629*, *660*, *753*, *1026*, *1066*, *1069*, *1079*, *1110*
1 Cor 12:10, *951*, *1069*

l2:10–14, *970*
l2:11, *378*, *660*
l2:11–12, *402*, *528*
l2:12, *1069*
l2:14, *42*, *470*, *758*, *801*, *809*, *951*, *1049*
l2:15, *498*, *499*, *528*
l2:15–21, *376*, *378*, *408*, *527*, *708*, *1069*, *1153*
l2:16, *1069*
l2:17, *527*
l2:17–21, *2*, *34*, *170*, *733*, *942*
l2:18, *309*, *389*, *393*, *408*, *504*, *651*, *703*, *1069*, *1105*, *1189*
l2:18–21, *32*, *170*, *651*, *740*, *741*, *744*, *940*, *1105*
l2:19, *1069*
l2:20, *651*
l2:21, *504*, *528*
l2:22, *1068*
l2:22–23, *290*, *527*, *1066*
l2:22–24, *470*, *703*
l2:22–28, *906*, *970*
l2:22–30, *113*, *293*, *760*, *917*
l2:22–32, *1069*
l2:22–37, *407*, *408*
l2:23, *170*, *498*, *499*, *536*, *741*, *753*, *754*, *757*
l2:23–24, *1069*
l2:24, *42*, *110*, *288*, *289*, *470*, *499*, *758*, *1049*, *1139*
l2:24–29, *50*
l2:25, *969*
l2:25–26, *963*
l2:25–29, *289*, *753*
l2:26, *969*
l2:27, *288*, *289*
l2:27–28, *384*
l2:28, *52*, *147*, *293*, *304*, *309*, *382*, *407*, *740*, *753*, *754*, *755*, *758*, *874*, *942*, *963*, *969*, *1069*, *1189*
l2:29, *754*
l2:30, *528*
l2:31, *405*, *409*, *911*

l2:31–32, *110*, *917*, *1041*
l2:32, *542*, *834*
l2:33, *170*, *869*, *1028*
l2:33–37, *385*, *633*, *634*, *650*
l2:36, *1096*
l2:36–37, *51*, *1146*, *1189*
l2:37, *652*
l2:38, *43*, *471*, *693*, *1049*, *1073*
l2:38–39, *753*
l2:38–40, *925*, *926*
l2:38–41, *504*
l2:38–42, *51*, *52*, *89*, *90*, *633*, *1073*, *1074*, *1139*
l2:38–45, *570*
l2:39, *942*, *1073*
l2:39–40, *809*
l2:39–41, *85*, *1153*
l2:39–42, *988*, *1139*
l2:40, *283*, *542*, *545*, *809*, *810*, *835*, *988*, *989*, *1073*, *1153*
l2:41, *940*, *988*, *1028*, *1073*, *1153*
l2:41–42, *779*, *939*, *1131*, *1189*
l2:42, *227*, *694*, *829*, *835*, *988*, *1028*, *1073*, *1152*
l2:43–45, *633*, *760*, *785*
l2:44, *88*
l2:45, *289*
l2:46, *355*
l2:46–49, *333*
l2:46–50, *332*, *468*, *726*, *773*, *823*, *971*, *1004*
l2:48–49, *442*
l2:48–50, *309*, *650*
l2:49, *333*, *334*
l2:49–50, *331*, *332*, *334*, *469*
l2:50, *468*, *664*, *743*, *823*, *827*, *859*
l3, *33*, *236*, *254*, *432*, *633*, *730*, *732*, *733*, *740*, *862*, *892*, *895*, *902*, *1049*
l3:1, *86*
l3:1–17, *170*
l3:1–52, *170*, *421*
l3:1–53, *733*, *970*, *1091*

l3:2, *497*, *499*
l3:2–3, *334*
l3:3–9, *890*
l3:10, *334*, *335*
l3:10–17, *334*, *895*
l3:11, *963*, *1189*
l3:11–12, *49*
l3:12, *956*
l3:13–15, *306*, *349*
l3:14, *40*
l3:14–15, *34*, *170*, *500*, *940*
l3:15, *88*, *349*
l3:16, *107*, *334*
l3:17, *650*
l3:18, *889*
l3:18–22, *350*
l3:19, *289*, *290*, *349*, *672*, *963*, *969*
l3:20, *517*
l3:22, *834*, *1004*, *1007*
l3:23, *567*
l3:24, *695*, *890*, *963*
l3:24–30, *52*, *55*, *307*, *390*, *392*, *636*, *740*, *754*, *863*, *874*, *890*, *893*, *895*, *971*
l3:24–35, *625*
l3:25, *290*
l3:28, *290*
l3:30, *290*
l3:31, *52*, *695*, *889*, *890*, *963*
l3:31–33, *426*
l3:33, *52*, *740*, *824*, *889*, *890*, *963*
l3:34, *498*
l3:34–36, *334*
l3:35, *32*, *170*, *733*, *740*, *833*, *836*, *939*
l3:36, *334*, *498*
l3:36–42, *50*
l3:36–43, *52*, *55*, *170*, *386*, *636*, *740*, *863*, *890*, *893*, *895*
l3:37, *542*

l3:37–43, *971*
l3:38, *289*, *836*, *969*
l3:39, *27*, *289*, *290*, *740*, *834*
l3:40, *170*, *740*, *834*
l3:40–42, *1189*
l3:40–43, *740*
l3:41, *27*, *28*, *542*, *545*, *699*, *969*
l3:41–42, *50*
l3:41–43, *863*, *1049*
l3:42, *55*, *170*, *633*
l3:43, *170*, *779*, *963*, *969*, *989*, *1049*, *1169*
l3:44, *90*, *517*, *740*, *890*, *893*, *895*, *963*
l3:44–46, *360*, *415*, *438*, *874*, *970*
l3:45, *890*, *963*
l3:45–46, *90*, *893*, *1003*, *1098*
l3:47, *772*, *890*, *963*
l3:47–50, *170*, *307*, *633*, *893*, *971*, *1098*
l3:49, *27*, *650*, *740*, *834*
l3:49–50, *50*, *704*, *740*, *1189*
l3:50, *55*, *170*, *633*
l3:51, *334*
l3:51–52, *1189*
l3:52, *399*, *400*, *696*, *890*, *963*, *1109*, *1110*, *1111*, *1112*, *1114*
l3:53, *8*, *730*
l3:53–58, *726*
l3:54, *8*, *98*, *492*, *752*, *1109*
l3:54–58, *468*, *758*, *1110*
l3:55, *468*
l3:57, *170*, *942*, *1110*
l3:58, *98*, *478*, *479*, *480*, *752*
l4, *303*, *308*
l4–28, *452*, *888*
l4:1, *300*, *598*, *989*
l4:1–2, *300*, *598*
l4:1–12, *597*, *598*, *647*, *737*, *871*, *1093*
l4:2, *392*, *752*
l4:3, *300*

l4:3–4, *598*
l4:3–12, *593*, *823*, *824*
l4:3–13, *594*
l4:5, *498*, *598*
l4:6, *857*
l4:6–9, *598*
l4:10, *809*
l4:10–12, *598*
l4:12, *371*
l4:13, *77*, *492*, *499*, *784*, *809*
l4:13–14, *334*, *528*
l4:13–21, *77*, *170*, *754*, *758*, *886*, *887*, *1178*, *1179*
l4:14, *499*, *528*, *767*
l4:15, *488*, *758*, *784*
l4:17, *885*
l4:19, *108*, *170*, *488*, *758*
l4:21, *467*
l4:22, *498*, *503*
l4:22–24, *76*
l4:22–33, *752*, *754*
l4:23, *334*, *732*, *782*, *871*, *1168*
l4:25, *757*
l4:27, *1197*
l4:28, *743*
l4:28–33
l4:30, *757*, *1049*
l4:31, *333*, *334*, *479*, *743*, *758*, *1049*
l4:33, *170*, *743*, *758*, *842*, *993*, *1049*
l4:34, *77*
l4:35, *758*
l4:35–36, *825*
l4:36, *628*, *660*
l5:1, *43*, *398*, *471*
l5:1–2, *471*, *738*, *741*, *1049*
l5:1–3, *661*, *707*
l5:1–20, *42*, *113*, *629*, *698*, *699*, *738*, *801*, *950*
l5:2, *735*, *950*

1 Cor 15:3, *699*
1 Cor 15:3–5, *309*
1 Cor 15:3–6, *661*
1 Cor 15:4, *778*
1 Cor 15:5–6, *699*
1 Cor 15:7, *548*, *1096*
1 Cor 15:7–9, *34*, *440*
1 Cor 15:8, *349*, *500*
1 Cor 15:8–9, *940*
1 Cor 15:10–20, *662*
1 Cor 15:11, *11*, *437*, *668*, *950*
1 Cor 15:12, *470*, *1049*
1 Cor 15:14, *170*, *471*
1 Cor 15:15, *335*
1 Cor 15:15–16, *732*
1 Cor 15:17, *668*
1 Cor 15:18–20, *699*
1 Cor 15:19, *1146*
1 Cor 15:20, *950*
1 Cor 15:21, *79*, *86*
1 Cor 15:21–28, *249*, *402*, *433*, *503*, *504*, *527*, *528*, *733*, *739*, *744*, *757*, *822*, *826*, *827*, *1066*
1 Cor 15:22, *170*, *378*, *501*, *503*, *536*, *732*, *741*, *743*, *757*, *766*, *826*, *1069*, *1079*, *1094*
1 Cor 15:22–28, *96*
1 Cor 15:23, *334*
1 Cor 15:24, *60*, *63*, *170*, *428*, *503*, *504*, *507*, *528*, *569*, *570*, *733*, *739*, *744*, *771*, *903*
1 Cor 15:25, *170*, *743*, *993*
1 Cor 15:26, *885*, *1098*
1 Cor 15:28–31, *1079*
1 Cor 15:29, *732*, *782*, *783*, *886*, *1168*
1 Cor 15:29–31, *334*, *503*, *753*, *825*
1 Cor 15:29–38, *783*
1 Cor 15:29–39, *488*, *1178*
1 Cor 15:30, *498*, *499*
1 Cor 15:30–31, *758*, *783*, *1069*

l5:31, *77*, *302*, *308*, *514*, *569*, *570*, *757*, *1079*
l5:32, *498*, *528*, *766*
l5:32–39, *170*, *754*, *886*, *1179*
l5:36, *758*
l5:38, *467*
l5:39, *77*
l6–20, *730*
l6:1, *43*, *470*, *886*, *1073*, *1139*
l6:1–2, *925*
l6:1–4, *570*, *753*, *801*, *1073*, *1074*
l6:1–12, *1049*
l6:2–3, *53*
l6:3, *835*
l6:4, *633*, *1073*
l6:5, *334*
l6:5–11, *732*
l6:5–12, *333*, *334*, *886*, *887*
l6:6, *43*, *470*, *885*, *886*, *1045*
l6:8, *334*, *479*, *732*, *743*, *758*
l6:9–10, *170*
l6:11, *885*, *1045*
l6:11–12, *43*, *470*
l6:12, *334*, *886*, *1045*
l6:13, *79*, *542*
l6:13–14, *499*
l6:13–19, *545*
l6:13–20, *65*, *79*, *113*, *170*, *300*, *1049*, *1167*
l6:13–23, *536*, *598*, *925*
l6:13–28, *1169*
l6:13–17:13, *1040*, *1041*
l6:14, *77*, *170*, *579*, *939*
l6:14–16, *363*
l6:16, *170*, *303*, *308*, *314*, *412*, *479*, *598*, *732*, *741*, *809*
l6:16–17, *971*
l6:16–18, *479*
l6:17, *65*, *107*, *423*, *866*
l6:17–18, *566*

16:17–19, *237*
16:18, *335*, *433*, *565*, *566*, *744*, *971*, *1049*, *1109*, *1110*, *1179*
16:18–19, *50*, *971*
16:19, *334*, *566*, *744*, *963*

16:21, *22*, *43*, *283*, *509*, *637*, *730*, *732*, *741*, *809*, *988*, *989*, *1104*
16:21–22, *732*
16:21–23, *65*, *598*, *1142*
16:21–28, *1167*, *1170*
16:21–28:20, *732*
16:22, *809*
16:22–23, *334*
16:23, *333*, *334*, *1143*
16:24, *422*, *810*, *1049*
16:24–25, *566*, *956*
16:24–26, *333*, *743*, *1007*
16:24–28, *1189*
16:25, *1049*
16:25–26, *1003*, *1049*, *1189*
16:26, *836*
16:27, *26*, *28*, *514*, *542*, *779*, *866*, *1003*, *1041*, *1050*, *1096*
16:27–28, *386*, *545*, *598*, *742*, *810*, *1049*
16:28, *13*, *542*, *545*, *926*, *963*, *969*
17:1, *79*, *170*, *732*, *782*, *993*, *1092*, *1168*
17:1–2, *1169*
17:1–8, *49*, *509*, *514*, *781*, *1173*, *1174*
17:1–9, *33*, *487*, *598*, *690*, *779*, *1122*, *1167*, *1173*
17:1–13, *28*
17:2, *514*, *779*, *989*, *1040*, *1152*, *1169*
17:3, *779*, *1169*
17:3–4, *704*, *778*
17:4, *693*
17:5, *2*, *39*, *170*, *487*, *596*, *741*, *779*, *1104*, *1105*, *1167*, *1169*
17:6, *334*
17:6–7, *334*, *1170*
17:8, *1170*
17:9, *487*, *542*, *927*, *989*, *1121*, *1168*, *1169*
17:10, *334*, *399*
17:10–12, *1169*
17:10–13, *598*, *626*, *989*
17:11–13, *73*, *939*
17:12, *509*, *542*, *809*, *810*

17:13, *334*, *362*
17:14–18, *50*
17:14–21, *290*, *1066*
17:15, *290*, *693*, *766*, *1069*, *1094*
17:16, *1068*
17:17, *633*, *1178*
17:19, *950*
17:19–20, *333*
17:20, *334*, *479*, *498*, *732*, *743*, *758*
17:22, *509*, *542*
17:22–23, *732*, *809*, *810*, *925*, *1104*
17:23, *283*, *989*
17:24, *575*
17:24–25, *335*
17:24–27, *359*, *420*, *630*, *671*, *736*, *754*
17:25–27, *359*
17:26, *670*
18, *33*, *236*, *254*, *432*, *730*, *733*, *743*, *903*, *918*, *1049*, *1108*, *1114*
18:1, *334*, *335*, *963*
18:1–4, *858*, *971*
18:1–5, *566*, *737*, *743*
18:1–9, *918*
18:1–20, *743*
18:1–35, *170*, *566*, *733*, *903*, *1091*
18:2, *733*
18:3, *13*, *903*, *1166*, *1189*
18:3–4, *1049*
18:4, *963*
18:5, *732*, *1007*
18:6, *478*, *566*
18:6–9, *566*, *857*
18:6–14, *170*, *566*
18:7, *108*, *836*
18:8, *170*, *566*, *1117*
18:8–9, *50*, *634*, *988*, *1049*, *1189*
18:9, *170*, *566*
18:10, *27*, *49*, *170*, *566*, *903*

l8:10–14, *859*, *866*, *903*, *918*
l8:12, *378*, *566*, *785*
l8:12–13, *566*
l8:12–14, *517*, *893*
l8:13, *13*
l8:14, *566*, *903*
l8:15, *355*, *566*, *912*
l8:15–17, *503*, *566*
l8:15–18, *1110*
l8:15–20, *359*, *706*, *871*, *918*
l8:15–22, *469*
l8:15–35, *1179*
l8:16, *1146*
l8:16–18, *566*
l8:17, *359*, *423*, *433*, *501*, *503*, *565*, *566*, *744*, *914*, *918*, *1049*, *1109*
l8:18, *744*, *971*
l8:19, *835*
l8:20, *170*, *308*, *368*, *566*, *614*, *733*, *743*, *744*, *994*, *1030*, *1050*, *1131*
l8:21, *335*, *912*, *918*
l8:21–22, *567*, *743*
l8:21–35, *309*, *869*, *1093*
l8:22, *495*
l8:23, *433*, *672*, *890*, *963*
l8:23–34, *466*
l8:23–35, *55*, *304*, *390*, *391*, *392*, *633*, *743*, *893*, *895*, *918*, *1004*, *1098*
l8:25, *1085*, *1096*
l8:26, *993*, *1096*
l8:27, *918*
l8:28, *1096*
l8:29, *1096*
l8:30, *1096*
l8:33, *767*, *1094*
l8:34, *1096*
l8:34–35, *391*
l8:35, *349*
l9, *499*
l9:1, *86*, *730*

19:1–2, *825*
19:1–12, *824*
19:1–30, *971*
19:2, *497*, *499*, *528*, *758*
19:3, *344*, *470*, *668*, *1166*
19:3–9, *42*, *170*, *304*, *344*, *350*, *663*, *738*
19:3–12, *562*, *706*, *778*, *801*
19:4–5, *32*
19:4–6, *346*
19:4–8, *748*
19:6, *350*
19:6–7, *778*
19:7, *32*
19:7–8, *346*, *778*
19:8, *778*
19:9, *344*, *347*, *348*, *668*
19:10, *334*
19:10–12, *344*
19:12, *963*, *1049*
19:13, *732*, *871*
19:13–15, *334*, *743*
19:14, *963*, *1166*
19:15, *858*
19:16, *170*, *693*, *1004*, *1117*, *1189*
19:16–17, *1049*
19:16–22, *360*, *698*, *699*, *706*
19:16–24, *988*
19:16–26, *1007*
19:16–29, *330*
19:16–30, *40*
19:17, *170*, *741*, *743*, *1189*
19:18, *1146*
19:18–19, *32*
19:21, *360*, *422*, *707*, *1001*, *1003*, *1004*, *1007*, *1008*, *1049* 19:23, *804*
19:23–24, *969*, *971*, *1049*, *1189*
19:23–26, *1004*, *1008*
19:23–30, *331*, *332*

19:24, *963*, *969*
19:25, *1049*
19:26, *309*
19:27, *356*
19:27–28, *422*, *1049*
19:27–30, *823*, *1007*
19:28, *51*, *52*, *70*, *309*, *382*, *386*, *422*, *461*, *514*, *542*, *545*, *569*, *626*, *740*, *860*, *862*, *863*, *969*, *987*, *1049*, *1154*, *1189*
19:28–29, *170*, *1189*
19:29, *355*, *824*, *834*, *988*, *1003*, *1049*, *1117*, *1189*
19:29–30, *403*
19:30, *733*, *743*
20:1, *890*, *963*
20:1–15, *303*, *307*, *733*, *895*
20:1–16, *306*, *392*, *420*, *890*, *893*, *924*
20:8, *420*, *1096*
20:12–15, *744*
20:15, *309*
20:16, *733*, *743*, *1007*
20:17, *61*
20:17–19, *732*, *925*
20:17–20, *732*
20:17–28, *545*
20:18, *43*, *542*, *809*, *810*
20:18–19, *509*, *1104*
20:19, *989*
20:20, *5*, *170*, *743*, *826*, *993*
20:20–23, *828*
20:20–28, *66*, *341*, *393*
20:21, *514*, *963*, *969*
20:22–23, *509*, *925*
20:23, *66*, *866*
20:25, *99*, *968*, *1085*, *1093*
20:25–27, *737*, *743*
20:25–28, *391*, *744*, *970*, *1105*
20:26, *393*
20:26–27, *389*

20:26–28, *333*, *810*
20:28, *120*, *393*, *509*, *542*, *633*, *732*, *741*, *743*, *770*, *1041*, *1049*, *1104*, *1189*
20:29, *499*, *528*
20:29–34, *80*, *376*, *378*, *527*, *528*, *1066*
20:30–31, *170*, *378*, *766*, *1094*
20:30–34, *1079*
20:31, *741*, *757*
20:34, *422*, *528*, *766*, *1049*
21, *34*, *80*, *99*, *528*, *1080*
21–22, *733*, *737*
21–28, *730*
21:1, *782*
21:1–9, *284*, *375*, *579*
21:1–11, *373*, *709*, *732*, *1131*
21:2, *378*
21:3, *170*
21:4–5, *170*, *373*, *528*, *638*, *733*, *940*
21:5, *32*, *34*, *379*, *579*, *581*, *741*, *969*, *971*, *1126*, *1179*
21:7, *378*
21:8–9, *499*
21:9, *32*, *107*, *170*, *375*, *376*, *378*, *422*, *499*, *528*, *536*, *562*, *741*, *757*, *1126*, *1152*
21:10, *376*, *378*, *579*
21:10–17, *145*
21:11, *499*, *579*, *941*, *942*
21:12, *1129*, *1131*
21:12–13, *42*, *284*, *581*, *630*, *637*, *707*, *801*, *871*, *952*, *1078*, *1116*, *1131*
21:12–14, *528*
21:12–16, *1179*
21:12–17, *1074*
21:12–22:46, *732*
21:13, *305*, *1131*, *1132*
21:14, *378*, *419*, *1069*, *1129*, *1131*
21:14–16, *743*, *1079*
21:15, *170*, *378*, *528*, *536*, *562*, *741*, *757*, *1042*
21:15–16, *858*, *1166*

21:16, *758*, *1079*
21:17, *80*, *376*, *577*
21:18–19, *284*, *595*, *754*
21:18–22, *871*, *1078*
21:20, *334*, *693*, *757*
21:20–22, *284*, *754*
21:21, *13*
21:21–27, *968*
21:23, *22*, *398*, *865*, *1131*
21:23–27, *97*, *598*
21:23–22:46, *499*
21:25, *170*, *598*
21:26, *498*, *593*, *942*
21:27, *598*
21:28–30, *303*, *1087*
21:28–31, *466*, *467*, *856*
21:28–32, *599*, *632*, *733*, *893*, *1049*, *1050*
21:28–22:13, *412*
21:28–22:14, *633*, *902*
21:30, *1085*
21:31, *488*, *664*, *859*, *914*, *963*, *969*, *1049*, *1189*
21:31–32, *170*, *359*, *858*
21:32, *90*, *309*, *596*, *650*, *1093*
21:33, *749*, *889*
21:33–36, *633*
21:33–40, *1049*
21:33–41, *303*, *533*
21:33–44, *471*
21:33–46, *9*, *43*, *229*, *392*, *504*, *567*, *599*, *633*, *733*, *890*, *893*, *906*, *925*, *927*, *1049*, *1131*
21:34, *567*
21:37, *60*
21:37–39, *633*, *1126*
21:39, *579*
21:41, *567*, *1096*
21:41–42, *567*
21:41–45, *1049*

21:42, *528*, *926*, *1126*
21:42–43, *707*, *1132*
21:43, *170*, *501*, *567*, *570*, *633*, *650*, *740*, *744*, *963*, *969*, *970*, *1050*
21:45, *43*, *470*, *471*
21:46, *439*, *498*, *1049*
22:1–14, *50*, *260*, *411*, *412*, *504*, *733*, *893*, *970*, *1049*, *1093*, *1131*, *1179*, *1194*
22:1–22, *487*
22:2, *303*, *412*, *482*, *890*, *963*
22:2–14, *170*
22:3–4, *64*
22:4, *412*
22:7, *570*, *579*, *736*, *1042*
22:7–10, *1049*
22:8–10, *412*
22:9, *64*
22:10, *488*
22:11–14, *385*, *412*, *779*, *1179*
22:12, *1042*
22:13, *55*, *170*, *1189*
22:15, *42*, *470*
22:15–16, *43*, *329*
22:15–22, *358*, *440*, *801*
22:15–46, *706*, *738*
22:16, *301*, *693*
22:18, *548*, *1096*
22:21, *310*, *1096*
22:22, *737*
22:23, *170*, *422*
22:23–33, *3*, *170*, *403*, *778*, *988*, *1045*
22:24, *32*, *693*, *778*
22:26–29, *1181*
22:29, *98*, *308*, *309*, *779*, *780*
22:30, *27*, *170*, *988*
22:31, *309*, *778*
22:32, *32*, *302*, *308*, *1197*
22:33, *498*, *499*, *737*

22:34, *43*, *470*
22:34–40, *14*, *698*, *699*
22:35–40, *665*
22:36, *15*, *693*
22:36–40, *170*
22:37, *302*, *305*, *310*, *349*, *1189*
22:37–39, *32*
22:40, *34*, *417*, *665*, *700*, *743*, *1098*
22:41, *470*
22:41–45, *170*, *528*
22:41–46, *623*
22:42, *170*, *704*, *741*
22:42–44, *1140*
22:43, *408*, *409*
22:44, *303*, *1086*, *1087*
22:46, *737*
23–25, *1049*
23:1, *334*, *963*
23:1–3, *335*
23:1–12, *332*, *398*
23:1–24, *738*
23:1–35, *1049*
23:1–39, *22*, *419*, *441*, *738*
23:1–25:46, *732*
23:2, *43*, *397*, *471*, *778*, *779*, *1110*
23:2–3, *738*, *1050*
23:2–4, *548*
23:2–34, *398*
23:3, *743*, *779*, *1096*
23:4, *22*, *44*, *955*
23:5, *170*, *628*
23:5–7, *44*, *548*
23:5–12, *1007*
23:6, *170*, *1109*, *1110*
23:6–7, *955*
23:7, *1166*
23:8, *692*, *693*

23:8–9, *693*
23:8–10, *696*, *1049*
23:8–11, *170*
23:8–12, *399*, *671*
23:9, *468*, *859*
23:9–10, *693*, *695*
23:10, *170*, *693*
23:10–11, *671*
23:11, *391*, *393*
23:13, *44*, *548*, *566*, *955*, *963*, *1096*, *1189*
23:13–15, *548*
23:13–23, *108*
23:13–29, *471*
23:13–36, *109*, *704*
23:14, *1007*
23:15, *22*, *170*, *471*, *548*, *1096*
23:16, *698*, *1131*
23:16–21, *951*
23:16–22, *402*, *548*, *646*, *647*, *1049*
23:16–26, *669*
23:21, *575*, *578*, *1131*
23:21–22, *1131*
23:22, *170*
23:23, *34*, *304*, *357*, *471*, *548*, *650*, *651*, *660*, *663*, *698*, *700*, *741*, *743*, *767*, *779*, *955*, *1003*, *1094*, *1096*, *1193*
23:23–24, *417*, *548*, *1007*
23:23–26, *305*
23:24, *628*, *1193*
23:25, *360*, *399*, *548*, *629*, *1096*
23:25–26, *660*, *950*
23:25–27, *955*
23:25–28, *548*
23:26, *563*
23:27, *548*, *1096*
23:27–28, *401*, *706*
23:28, *699*
23:29, *34*, *548*, *650*, *1096*

23:29–30, *942*
23:29–31, *987*
23:29–32, *955*
23:29–36, *548*, *633*, *638*, *942*
23:29–39, *906*
23:29–24:1, *1049*
23:30, *1179*
23:31, *563*, *1146*
23:33, *170*, *471*
23:33–36, *108*
23:33–39, *422*
23:34, *399*, *810*, *942*, *1030*, *1099*, *1109*, *1110*, *1111*, *1112*
23:34–36, *51*, *570*, *633*, *696*, *955*, *1028*, *1029*, *1030*, *1042*
23:34–39, *1029*
23:35, *836*, *1131*, *1132*, *1146*, *1179*
23:35–36, *398*, *1030*
23:36, *13*, *633*, *939*
23:37, *7*, *84*, *1029*, *1152*
23:37–38, *54*, *378*
23:37–39, *89*, *170*, *579*, *634*, *694*, *955*, *1029*, *1030*, *1042*
23:37–24:2, *633*
23:38, *810*, *811*, *1030*, *1049*, *1131*
23:39, *108*, *1029*, *1131*
23:39–24:1, *1030*
24, *52*, *124*, *514*, *579*, *1131*
24–25, *33*, *53*, *236*, *254*, *386*, *432*, *730*, *733*, *958*
24:1, *865*, *1030*
24:1–2, *1049*, *1131*
24:1–3, *42*, *334*
24:1–36, *53*
24:1–25:46, *284*, *733*, *1091*
24:2, *13*, *801*, *810*, *811*, *1078*, *1131*
24:3, *55*, *84*, *124*, *334*, *374*, *386*, *732*, *740*, *782*, *834*, *862*
24:3–8, *51*
24:3–25:46, *170*, *413*, *1131*
24:4–8, *54*
24:5, *835*, *1197*

24:6–42, *626*
24:7, *773*, *963*, *969*
24:9, *826*
24:9–12, *469*
24:9–14, *54*
24:9–22, *566*
24:12, *699*
24:13, *637*, *1049*
24:14, *56*, *170*, *426*, *507*, *740*, *771*, *773*, *835*, *836*, *963*, *969*, *970*, *1050*, *1146*
24:15, *49*, *578*, *881*, *1131*
24:15–20, *736*
24:15–25, *54*
24:15–31, *386*
24:18, *88*
24:19, *108*
24:20, *580*, *1024*
24:21, *836*
24:22, *1049*
24:23–24, *170*
24:24, *116*
24:26, *54*, *784*
24:26–27, *544*
24:26–28, *384*
24:27, *55*, *374*, *386*, *542*, *545*, *810*, *1041*
24:27–31, *388*
24:29–29, *54*
24:29–31, *1049*
24:30, *92*, *98*, *514*, *539*, *540*, *542*, *544*, *545*, *638*, *836*, *1041*
24:30–31, *742*, *810*
24:31, *27*, *50*, *1178*
24:32, *889*
24:32–33, *53*
24:32–25:46, *413*
24:34, *52*, *53*, *633*, *926*
24:35, *53*, *672*, *694*, *834*, *863*, *1030*
24:36, *53*, *124*, *533*

24:37, *386*, *542*, *545*
24:37–39, *544*
24:37–41, *824*, *1049*
24:37–42, *53*
24:37–44, *970*
24:39, *386*, *542*, *545*, *1086*
24:40, *824*
24:40–41, *1189*
24:41, *824*
24:42, *303*, *1086*, *1087*
24:42–44, *509*, *893*
24:42–25:30, *1049*
24:43–44, *53*, *544*
24:44, *542*, *545*
24:45, *391*, *392*, *1085*
24:45–51, *53*, *55*, *391*, *392*, *893*, *1194*
24:46, *107*, *517*
24:47, *13*
24:48, *349*, *1194*
24:51, *55*, *170*, *1189*, *1194*
25:1, *890*, *970*
25:1–10, *411*
25:1–13, *53*, *55*, *412*, *481*, *828*, *893*, *1179*, *1194*
25:1–30, *170*
25:8–9, *828*
25:11, *1049*
25:11–12, *1179*
25:12, *1189*
25:13, *509*, *828*
25:14–30, *53*, *55*, *391*, *392*, *893*, *955*, *1003*, *1007*
25:14–46, *1007*
25:19, *672*
25:21, *392*, *517*
25:23, *392*, *517*
25:25–27, *1003*, *1007*
25:29, *956*
25:30, *170*, *1189*

25:31, *26*, *28*, *50*, *514*, *542*, *545*, *740*, *1041*
25:31–32, *733*
25:31–34, *170*, *1142*, *1146*
25:31–46, *55*, *170*, *290*, *307*, *368*, *385*, *528*, *633*, *651*, *654*, *704*, *743*, *744*, *779*, *827*, *893*, *969*, *971*, *1003*, *1007*, *1041*, *1049*, *1098*, *1187*
25:32, *170*, *773*
25:34, *108*, *170*, *836*, *963*, *969*, *970*, *1178*
25:34–36, *1146*
25:37, *650*, *1086*, *1087*
25:40, *355*, *651*, *744*, *1007*
25:40–41, *1146*
25:41, *27*, *170*, *290*, *386*, *708*, *1007*
25:41–43, *1146*
25:44, *393*, *1086*, *1087*
25:45, *651*, *744*
25:46, *55*, *170*, *386*, *387*, *989*, *1049*, *1117*, *1189*
26–27, *509*, *978*
26–28, *999*
26:1, *672*, *730*
26:1–2, *810*
26:1–27:66, *732*
26:2, *283*, *482*, *509*, *542*, *809*
26:2–3, *1049*
26:3, *22*, *285*, *398*, *1060*
26:3–4, *579*
26:3–5, *1117*
26:5, *482*
26:6, *80*, *658*
26:6–13, *96*, *170*, *394*, *825*, *1004*, *1186*, *1187*
26:8, *334*
26:9, *1001*
26:11, *623*, *1004*, *1009*
26:12, *170*, *371*
26:13, *426*, *836*, *1050*
26:14, *61*, *69*
26:14–15, *69*
26:14–16, *1007*, *1179*

26:15, *528*
26:17, *283*, *482*, *488*, *885*, *886*, *887*
26:17–19, *283*, *810*, *1117*
26:17–20, *806*
26:17–25, *806*
26:18, *375*, *693*, *1049*
26:18–19, *803*
26:19, *488*
26:19–30, *170*
26:20, *283*, *488*, *758*
26:20–29, *758*, *810*
26:20–30, *284*
26:21, *13*
26:22, *1197*
26:23, *102*
26:24, *108*, *542*, *809*
26:25, *638*, *693*, *810*, *1179*, *1197*
26:26, *108*, *170*, *488*, *886*, *887*, *1178*, *1179*
26:26–28, *53*
26:26–29, *1175*
26:26–30, *9*
26:27, *509*, *1178*
26:27–29, *917*
26:28, *309*, *488*, *536*, *633*, *741*, *743*, *808*, *809*, *810*, *811*, *911*, *917*, *1049*, *1104*, *1106*, *1178*, *1179*, *1194*
26:29, *50*, *426*, *806*, *866*, *925*, *963*, *969*, *970*, *1178*, *1179*, *1183*, *1193*, *1194*
26:30, *9*, *166*, *508*, *782*
26:31, *34*, *528*, *638*, *903*, *980*, *1179*
26:32, *903*, *927*, *989*
26:33, *637*
26:34, *13*
26:35, *334*
26:36, *2*, *82*, *508*, *509*, *577*
26:36–37, *8*
26:36–45, *536*
26:36–46, *509*, *871*

26:36–56, *2*
26:37, *509*, *1169*
26:38, *509*, *742*, *1189*
26:39, *479*, *509*, *925*
26:39–46, *1142*
26:40, *334*
26:41, *509*, *1139*
26:42, *306*, *479*, *509*, *869*
26:45, *334*, *509*, *542*, *742*, *914*, *925*
26:45–46, *708*
26:47, *2*, *22*, *398*, *498*, *499*, *509*
26:47–56, *284*, *801*, *971*
26:49, *332*, *693*
26:50, *3*
26:51, *3*
26:51–53, *27*
26:52, *3*, *401*, *796*, *906*
26:53, *26*, *27*, *50*, *866*, *1142*
26:53–56, *120*
26:54, *739*, *742*
26:55, *2*, *499*
26:56, *32*, *170*, *333*, *334*, *337*, *739*, *742*, *980*
26:57, *22*, *285*, *1061*, *1062*
26:57–68, *170*, *637*, *801*
26:57–27:26, *637*
26:58, *82*, *422*, *577*
26:59–61, *1132*
26:60, *757*
26:61, *52*, *581*, *707*, *801*, *925*, *990*, *1074*, *1077*, *1132*
26:63, *170*, *314*, *741*, *809*, *810*
26:63–68, *113*
26:64, *48*, *92*, *170*, *303*, *308*, *539*, *540*, *542*, *544*, *545*, *637*, *638*, *648*, *742*, *810*, *926*, *971*
26:65, *111*, *1041*
26:65–66, *802*, *810*
26:68, *170*, *741*, *942*
26:69, *390*

26:69–73, *854*
26:69–75, *65*, *637*, *648*, *905*
26:73, *492*
27:1, *22*, *284*, *398*, *801*, *1060*
27:1–2, *922*
27:1–10, *633*
27:1–35, *737*
27:2–26, *285*
27:2–30, *284*
27:3, *90*
27:3–10, *69*, *274*, *528*, *637*, *992*, *1007*, *1179*
27:4, *83*, *638*, *650*, *810*, *912*, *987*, *1179*
27:5–10, *86*
27:6, *810*, *1179*
27:7–10, *83*, *577*
27:8, *810*, *1179*
27:9, *32*, *569*, *733*
27:9–10, *34*, *170*, *638*
27:11, *170*, *569*, *741*, *802*, *969*, *971*
27:11–26, *567*, *922*
27:14, *810*
27:15, *482*, *500*, *861*
27:15–25, *334*
27:17, *170*, *741*, *802*
27:18, *1042*
27:19, *577*, *633*, *637*, *638*, *650*, *732*, *737*, *810*, *822*, *828*, *987*, *1122*
27:21–31, *828*
27:22, *170*, *741*, *802*
27:24, *11*, *256*, *637*, *638*, *810*, *1153*
27:24–25, *256*, *987*, *1179*
27:24–26, *633*
27:25, *43*, *498*, *500*, *570*, *633*, *638*, *810*, *1049*
27:26, *256*, *638*, *799*
27:27, *82*, *577*
27:27–44, *811*
27:28, *799*, *811*
27:28–29, *971*

27:29, *170*, *569*, *741*, *969*
27:30, *170*, *980*
27:31–60, *284*
27:32, *227*, *479*, *800*, *907*
27:33, *83*, *561*, *577*
27:33–56, *528*
27:34, *811*, *1195*
27:37, *145*, *170*, *569*, *741*, *800*, *807*, *969*, *971*
27:38, *800*, *802*
27:39, *83*, *925*
27:40, *170*, *637*, *809*, *811*, *990*, *1077*, *1132*
27:40–43, *536*
27:41, *22*, *1060*
27:42, *170*, *569*, *741*, *811*, *969*, *971*
27:43, *809*, *811*
27:45, *295*
27:45–54, *811*
27:46, *294*, *561*
27:48, *811*, *1195*
27:49, *265*
27:50–51, *811*
27:50–53, *811*
27:51, *42*, *55*, *57*, *479*, *567*, *808*, *811*, *1049*, *1078*
27:51–53, *57*, *784*, *811*, *987*, *992*
27:51–54, *433*, *992*
27:52, *985*, *987*
27:52–53, *385*
27:53, *578*, *987*
27:54, *57*, *504*, *567*, *737*, *808*, *811*, *992*
27:55, *392*, *422*
27:55–56, *66*, *77*, *337*, *826*
27:55–57, *334*
27:56, *828*, *992*
27:57, *330*, *331*, *371*
27:57–59, *800*
27:57–60, *332*, *1007*, *1153*
27:57–61, *371*, *992*

27:57–66, *922*
27:58, *1096*
27:60, *83*, *372*, *992*, *993*
27:61, *826*, *992*
27:61–28:10, *826*
27:62, *43*, *283*, *801*, *803*
27:62–63, *471*
27:62–66, *372*, *440*, *551*, *992*, *993*
27:63, *809*, *989*, *1085*
27:64, *989*, *993*
28:1, *77*, *826*, *992*, *993*, *1024*
28:1–7, *992*
28:1–8, *26*
28:1–10, *992*
28:1–15, *284*
28:1–18, *732*
28:1–20, *433*
28:2, *992*, *993*, *1085*
28:2–3, *627*, *992*
28:2–4, *57*
28:2–6, *992*
28:2–7, *1122*
28:3, *26*, *779*
28:4, *440*, *993*
28:5, *993*
28:5–7, *993*
28:6, *993*, *1092*
28:6–7, *993*
28:7, *992*, *993*
28:8, *517*, *826*, *993*
28:8–10, *827*, *992*
28:9, *10*, *170*, *743*, *744*, *842*, *992*, *993*
28:9–10, *1122*
28:10, *579*, *993*
28:11, *83*
28:11–12, *1060*
28:11–15, *440*, *551*, *579*, *585*, *992*, *993*

28:15, *586*, *672*, *992*, *993*
28:16, *79*, *334*, *579*, *732*, *782*, *993*, *1092*, *1168*
28:16–17, *329*, *335*
28:16–20, *2*, *33*, *97*, *161*, *333*, *334*, *492*, *504*, *507*, *567*, *757*, *774*, *784*, *992*, *993*, *997*, *1122*
28:17, *10*, *170*, *479*, *743*, *744*, *842*, *993*
28:18, *97*, *170*, *536*, *579*, *729*, *740*, *742*, *744*, *835*, *968*, *969*, *971*, *993*, *1094*, *1117*
28:18–20, *63*, *64*, *105*, *335*, *378*, *479*, *903*, *971*, *1146*, *1154*
28:19, *10*, *63*, *170*, *308*, *309*, *334*, *335*, *408*, *501*, *570*, *579*, *618*, *729*, *735*, *739*, *743*, *744*, *772*, *811*, *993*, *1049*
28:19–20, *170*, *328*, *333*, *571*, *619*, *732*, *773*, *952*, *1109*
28:20, *33*, *170*, *308*, *333*, *335*, *368*, *566*, *614*, *650*, *730*, *733*, *734*, *740*, *743*, *744*, *774*, *812*, *834*, *835*, *842*, *949*, *992*, *994*, *1046*, *1050*, *1178*

Marcos

1, *303*, *432*
1–8, *369*, *578*, *724*, *1145*
1:1, *30*, *170*, *303*, *310*, *318*, *319*, *322*, *336*, *349*, *377*, *425*, *426*, *510*, *526*, *535*, *578*, *595*, *639*, *709*, *712*, *713*, *721*, *723*, *755*, *774*, *804*, *973*, *1019*, *1140*, *1143*, *1171*, *1197*
1:1–3, *377*, *714*, *720*, *972*
1:1–4, *705*
1:1–6, *916*
1:1–11, *323*
1:1–13, *84*, *712*, *784*, *804*
1:1–15, *456*
1:1–8:26, *924*
1:1–8:29, *1176*
1:2, *24*, *26*, *30*, *310*, *721*, *941*
1:2–3, *30*, *237*, *376*, *385*, *578*, *593*, *614*, *720*, *721*, *784*, *804*, *940*
1:2–4, *707*, *708*
1:2–6, *595*
1:2–8, *84*
1:2–15, *804*
1:3, *39*, *170*, *310*, *364*, *425*, *456*, *595*, *1086*
1:3–4, *784*
1:3–5, *1003*

1:4, *11*, *88*, *89*, *90*, *102*, *103*, *595*, *1140*, *1188*
1:4–5, *73*, *911*
1:4–8, *426*
1:5, *102*, *103*, *348*
1:5–6, *595*
1:6, *362*, *377*, *598*, *721*
1:7, *940*, *1068*
1:7–8, *595*, *596*, *597*, *1118*
1:8, *11*, *103*, *405*, *408*, *614*
1:9, *75*, *102*, *432*, *468*, *717*, *723*
1:9–10, *1119*
1:9–11, *96*, *104*, *596*, *973*, *1022*, *1047*, *1122*
1:9–15, *972*
1:10, *405*, *408*, *502*, *596*, *804*, *941*, *1118*
1:10–11, *49*, *510*, *596*, *808*
1:11, *3*, *114*, *170*, *310*, *376*, *378*, *411*, *412*, *456*, *502*, *526*, *531*, *535*, *536*, *578*, *714*, *723*, *804*, *870*, *941*, *952*, *1104*, *1140*, *1143*, *1171*, *1197*
1:12, *405*, *406*, *408*, *784*, *1140*, *1143*
1:12–13, *73*, *627*, *708*, *870*, *936*, *972*, *1139*
1:13, *27*, *170*, *289*, *296*, *392*, *870*, *1047*, *1141*, *1143*, *1144*
1:14, *310*, *336*, *492*, *600*, *804*, *1116*
1:14–15, *89*, *90*, *376*, *419*, *425*, *478*, *632*, *636*, *755*, *771*, *870*, *924*, *972*, *1048*
1:14–3:6, *712*, *713*
1:14–9:50, *84*
1:15, *52*, *88*, *89*, *170*, *310*, *385*, *426*, *456*, *478*, *565*, *584*, *636*, *671*, *720*, *756*, *804*, *963*, *969*, *971*, *972*, *1111*, *1117*, *1188*
1:16, *65*, *66*, *76*
1:16–18, *65*, *66*
1:16–19, *1047*
1:16–20, *62*, *74*, *325*, *330*, *335*, *360*, *417*, *419*, *422*, *467*, *469*, *694*, *972*
1:16–31, *759*
1:16–8:21, *525*
1:17, *63*, *332*, *435*, *762*, *763*, *771*
1:18, *62*, *332*, *1009*
1:19, *66*
1:19–20, *66*, *566*, *856*

1:20, *62*, *66*, *332*, *390*
1:21, *65*, *865*, *1024*
1:21–22, *693*, *870*, *1108*, *1109*
1:21–27, *170*, *972*
1:21–28, *290*, *294*, *502*, *753*, *760*, *1024*, *1072*, *1111*, *1112*
1:21–29, *78*, *865*, *1110*
1:21–3:5, *671*
1:22, *31*, *398*, *497*, *498*, *941*, *1067*, *1110*, *1111*
1:23, *289*, *293*, *310*, *753*, *755*, *1114*
1:23–24, *721*, *753*
1:23–25, *723*
1:23–28, *50*, *293*, *870*, *1066*
1:24, *293*, *295*, *639*, *755*, *770*, *854*, *1040*
1:24–25, *715*, *1146*
1:25, *170*, *236*, *294*, *566*
1:26, *289*, *310*
1:27, *97*, *310*, *497*, *498*, *715*, *755*, *760*, *1067*
1:27–28, *95*, *752*, *755*
1:29, *65*, *78*, *469*, *694*
1:29–30, *78*
1:29–31, *65*, *66*, *290*, *294*, *753*, *756*, *871*, *1024*, *1066*
1:29–35, *825*
1:29–39, *78*
1:30, *466*
1:31, *392*, *756*, *759*, *1067*
1:32, *145*, *991*
1:32–33, *467*, *535*
1:32–34, *290*, *291*, *752*, *753*, *755*, *825*, *871*, *1024*, *1065*, *1066*
1:33, *78*
1:34, *170*, *236*, *290*, *295*, *721*, *723*, *755*, *756*, *759*
1:35, *784*, *865*, *871*, *872*
1:37, *755*
1:38, *537*, *755*, *770*, *771*
1:38–39, *871*
1:39, *492*, *755*, *865*, *870*, *871*, *1065*, *1068*, *1111*, *1114*
1:40–42, *871*
1:40–44, *440*, *660*

1:40–45, *290*, *658*, *721*, *753*, *777*, *801*, *950*, *1040*, *1066*, *1132*
1:40–2:12, *1067*
1:41, *660*, *766*, *1067*, *1154*
1:43–45, *715*, *723*
1:44, *147*, *170*, *236*, *658*, *660*, *777*, *778*, *992*, *1034*, *1068*, *1146*
1:45, *753*, *756*, *784*
2:1, *78*, *468*
2:1–2, *467*, *694*, *753*
2:1–5, *1047*
2:1–10, *755*
2:1–11, *753*, *756*
2:1–12, *170*, *501*, *753*, *755*, *756*, *1040*, *1065*, *1066*, *1071*
2:1–14, *759*
2:1–17, *916*
2:1–3:5, *301*
2:1–3:6, *411*, *448*, *452*, *501*, *502*, *715*, *721*
2:4, *78*, *498*
2:5, *478*, *756*, *801*, *1047*
2:5–7, *639*
2:5–10, *802*, *911*, *1154*
2:6, *113*, *398*, *570*, *941*, *1110*
2:6–7, *535*
2:7, *110*, *170*, *310*, *715*, *755*
2:10, *97*, *170*, *376*, *526*, *540*, *542*, *543*, *544*, *545*, *721*, *834*, *1040*, *1048*
2:11, *1068*
2:12, *310*, *498*, *514*, *755*
2:12–13, *570*
2:13, *170*, *497*, *498*, *535*, *753*
2:13–17, *68*, *332*, *417*, *419*, *651*, *756*, *912*
2:14, *68*, *78*, *332*, *359*, *1016*
2:14–15, *62*, *1047*, *1048*
2:14–17, *170*, *914*
2:15, *170*, *359*, *486*, *487*, *570*, *771*, *950*, *1002*
2:15–16, *359*, *535*
2:15–17, *170*, *501*, *627*, *707*
2:15–27, *801*
2:16, *170*, *398*, *399*, *471*, *570*, *651*, *715*, *749*, *801*, *1112*

2:16–17, *402*, *441*, *660*
2:16–18, *337*
2:17, *90*, *147*, *170*, *412*, *487*, *537*, *650*, *651*, *652*, *770*, *771*, *910*, *912*, *917*, *1065*
2:18, *329*, *471*, *472*, *592*, *707*
2:18–19, *170*, *1003*
2:18–20, *411*, *412*, *629*, *1047*, *1194*
2:18–22, *100*, *170*, *333*, *417*, *596*
2:19, *411*, *412*, *1194*
2:19–20, *170*, *890*, *893*, *1194*
2:20, *101*, *411*, *412*, *804*, *1047*
2:21, *893*, *1193*
2:21–22, *501*, *890*
2:22, *893*, *1192*, *1193*
2:23–24, *535*
2:23–27, *629*
2:23–28, *40*, *170*, *304*, *402*, *525*, *526*, *527*, *660*, *747*, *885*, *886*, *887*, *1024*, *1040*
2:23–3:6, *42*, *627*
2:24, *471*, *570*, *715*
2:25, *694*
2:25–26, *660*, *1024*, *1152*
2:26, *310*, *885*, *1170*
2:27, *170*, *661*, *777*, *951*, *1025*, *1026*
2:28, *170*, *375*, *376*, *383*, *526*, *540*, *542*, *543*, *544*, *545*, *627*, *639*, *885*, *1025*, *1085*, *1152*
3–13, *715*
3:1, *760*, *865*, *1024*, *1109*, *1110*
3:1–5, *660*
3:1–6, *40*, *290*, *304*, *749*, *753*, *756*, *804*, *1024*, *1025*, *1026*, *1047*, *1066*
3:2, *755*
3:4, *661*, *1025*, *1047*, *1067*, *1188*
3:5, *349*, *350*, *756*
3:6, *42*, *43*, *301*, *471*, *535*, *570*, *632*, *715*, *801*, *871*, *886*, *1025*, *1111*, *1117*, *1176*
3:7, *497*, *535*
3:7–8, *694*

3:7–12, *501*, *753*
3:7–19, *760*
3:7–6:6, *713*
3:7–6:13, *712*
3:8, *170*, *501*, *722*
3:9, *566*, *753*, *760*
3:10, *1068*
3:10–11, *753*
3:10–12, *290*
3:11, *289*, *295*, *310*, *639*, *755*, *1065*, *1197*
3:11–12, *170*, *295*, *723*, *1146*
3:12, *170*, *236*, *756*
3:13, *782*, *783*, *1047*, *1170*
3:13–15, *63*, *330*, *1119*
3:13–19, *30*, *40*, *335*, *694*
3:14, *59*, *60*, *61*, *69*, *695*, *756*, *922*, *1154*
3:14–15, *335*, *498*, *566*, *756*
3:15, *755*, *756*, *1067*
3:16, *61*
3:16–19, *61*
3:17, *66*, *717*
3:18, *68*
3:19, *468*
3:19–20, *467*
3:19–21, *570*, *725*, *728*
3:19–29, *725*
3:19–30, *755*
3:19–35, *432*
3:20, *78*, *497*, *498*, *885*
3:20–21, *468*
3:20–30, *30*, *525*, *756*, *836*
3:20–35, *501*, *502*, *721*, *727*, *881*
3:21, *75*, *355*
3:21–22, *871*
3:21–27, *755*, *917*
3:22, *42*, *97*, *110*, *288*, *289*, *376*, *398*, *578*, *585*
3:22–27, *50*, *55*, *113*, *293*, *760*, *893*

3:22–29, *725*
3:22–30, *407*, *942*, *972*
3:23, *754*, *756*
3:23–27, *376*, *753*
3:24, *963*, *971*
3:24–27, *289*
3:27, *170*, *754*, *1068*, *1139*
3:27–28, *52*
3:28, *13*
3:28–29, *110*
3:28–30, *917*
3:29, *110*, *405*, *409*, *834*
3:30, *110*, *310*
3:30–35, *725*, *726*
3:31, *468*
3:31–34, *170*
3:31–35, *75*, *419*, *423*, *468*, *570*, *651*, *722*, *823*, *1004*, *1020*
3:32, *823*
3:34–35, *469*, *1047*, *1048*
3:35, *30*, *310*, *355*, *468*, *469*, *664*, *1048*, *1050*
4, *303*, *385*, *714*, *722*, *895*
4:1, *497*, *566*
4:1–2, *498*, *566*, *570*
4:1–9, *632*, *874*, *893*, *895*
4:1–11, *311*
4:1–20, *170*, *722*
4:1–34, *30*, *421*, *720*, *881*
4:1–6:12, *986*
4:1–8:21, *566*
4:2, *889*
4:3–10
4:3–32, *714*
4:6–19, *1047*
4:9, *972*
4:10, *61*, *498*, *778*, *1170*
4:10–12, *49*, *170*, *306*, *333*, *335*, *349*, *756*, *895*
4:10–13, *570*, *1068*

4:11, *478*, *566*, *715*, *963*, *971*, *972*, *973*
4:12, *30*, *40*, *88*, *170*, *349*, *350*, *750*
4:13, *335*, *499*
4:13–19, *350*
4:13–20, *632*, *890*, *893*, *895*
4:14, *672*
4:15, *290*
4:16, *517*
4:16–17, *719*
4:16–19, *1047*, *1048*
4:18–19, *360*, *1005*
4:19, *350*, *834*, *1004*
4:21–23, *501*
4:23, *972*
4:25, *956*
4:26, *890*, *963*, *971*
4:26–28, *1047*
4:26–29, *52*, *632*, *893*, *973*, *1047*
4:26–32, *501*, *625*, *874*
4:28, *973*
4:29, *1048*
4:30, *52*, *890*, *963*, *971*
4:30–32, *722*, *893*, *972*
4:31, *834*
4:32, *170*
4:33–34, *836*
4:34, *1117*
4:35, *498*
4:35–36, *566*
4:35–41, *11*, *31*, *86*, *170*, *237*, *294*, *335*, *368*, *722*, *754*, *755*, *756*, *1047*
4:35–5:43, *881*
4:37, *76*
4:37–41, *566*, *570*
4:38, *693*, *756*
4:39, *76*, *170*, *294*, *566*
4:40, *479*, *756*
4:41, *170*, *715*, *755*

5–7, *827*
5:1–13, *708*
5:1–17, *50*
5:1–20, *11*, *31*, *79*, *85*, *86*, *290*, *466*, *492*, *501*, *502*, *503*, *722*, *753*, *755*, *771*, *1019*, *1066*, *1068*
5:1–34, *660*
5:2, *289*, *310*, *566*
5:3, *755*
5:5, *782*
5:6, *170*
5:6–7, *753*
5:7, *170*, *295*, *303*, *310*, *639*, *704*, *721*, *755*, *1197*
5:8, *310*
5:9, *267*
5:11, *501*, *782*
5:12–13, *753*
5:13, *289*, *310*
5:14, *79*
5:15, *670*
5:18, *62*, *756*
5:19, *303*, *766*, *1068*, *1085*
5:19–20, *756*
5:20, *79*, *498*, *722*, *766*
5:21, *497*, *535*, *566*
5:21–24, *31*, *502*, *986*, *1066*
5:21–43, *146*, *279*, *290*, *467*, *655*, *753*, *825*, *1047*, *1110*, *1112*
5:22, *1108*, *1111*, *1114*
5:22–23, *857*
5:23, *1047*
5:24, *570*
5:24–34, *801*
5:25–26, *752*
5:25–34, *31*, *280*, *466*, *756*, *827*, *1040*, *1066*
5:26, *755*, *1063*
5:27–31, *1068*
5:28, *1047*
5:29, *671*

5:30, *88*, *368*, *756*
5:33, *825*
5:34, *478*, *756*, *906*, *1047*, *1068*
5:35, *1112*
5:35–43, *31*, *502*, *986*, *1040*, *1066*
5:36, *672*, *756*, *1047*
5:37, *62*, *66*, *1170*
5:39, *986*
5:40, *722*
5:40–43, *466*
5:41, *561*, *801*, *968*, *986*, *1067*
5:42, *986*, *992*
5:43, *170*, *236*, *986*, *1068*, *1132*
5, *480*
5–8, *1120*
5:1, *62*, *468*, *492*
5:1–2, *75*, *1110*
5:1–4, *754*
5:1–6, *8*, *417*, *468*, *501*, *502*, *722*, *726*, *759*, *927*
5:2, *8*, *498*, *715*, *752*, *865*, *968*, *1024*
5:2–3, *570*
5:2–6, *871*
5:3, *154*, *468*, *497*, *659*, *725*, *826*
5:3–4, *467*
5:4, *75*, *170*, *466*, *719*, *725*, *942*, *1118*
5:5, *479*, *752*, *1068*
5:5–6, *478*, *756*
5:6, *713*, *772*
5:6–11, *695*
5:6–13, *337*, *565*, *773*, *1002*, *1010*
5:6–30, *671*
5:7, *60*, *64*, *289*, *310*, *755*, *772*, *972*, *1067*
5:7–13, *53*, *63*, *335*, *756*, *772*, *871*, *1047*
5:7–14, *498*
5:8–11, *906*
5:10, *467*
5:11, *64*, *858*, *871*, *907*, *1146*

5:12, *88*, *90*, *1188*
5:12–13, *972*
5:13, *17*, *290*, *291*, *755*, *825*, *1067*, *1186*
5:14, *103*, *300*, *598*, *752*
5:14–15, *363*, *714*, *989*
5:14–16, *170*, *300*, *487*, *598*, *940*
5:14–17, *804*
5:14–29, *501*, *502*, *597*, *598*, *647*, *721*, *804*, *827*, *871*, *971*
5:14–8:26, *712*
5:15, *804*, *808*, *940*
5:16, *300*, *804*
5:17, *300*, *1119*
5:17–18, *598*
5:17–29, *466*, *593*, *594*, *598*, *823*, *824*
5:19–20, *598*
5:20, *517*, *651*
5:20–44, *721*
5:21–22, *857*
5:21–26, *598*
5:21–28, *170*
5:22–25, *74*
5:23, *963*
5:24, *103*
5:25, *103*
5:25–28, *804*
5:26, *487*, *827*
5:27–29, *598*
5:29, *74*, *487*
5:30, *59*, *64*, *693*
5:30–32, *1047*
5:30–44, *31*, *170*, *487*, *785*, *1047*
5:30–45, *1048*
5:31, *85*, *498*
5:31–32, *566*, *784*
5:31–44, *502*
5:32, *77*, *885*
5:32–34, *535*

5:32–44, *754*, *885*, *886*, *887*, *1118*
5:34, *170*, *498*, *499*, *566*, *760*, *766*, *785*, *885*, *903*
5:34–44, *336*
5:35, *335*, *784*
5:35–44, *1152*
5:37, *903*
5:37–38, *885*
5:37–40, *950*
5:38, *885*
5:39, *76*, *170*, *487*
5:40, *487*, *885*
5:41, *108*, *170*, *487*, *755*, *865*, *1176*
5:42, *886*
5:42–43, *487*
5:44, *497*
5:45, *498*, *503*, *566*
5:45–48, *76*
5:45–51, *1047*
5:45–52, *31*, *335*, *501*, *566*, *752*, *754*, *1047*, *1118*, *1197*
5:45–56, *721*
5:46, *782*, *865*, *871*, *1170*
5:47–52, *170*, *755*
5:47–8:26, *504*
5:48–52, *570*
5:50, *614*, *1197*
5:50–52, *479*
5:51–52, *756*
5:52, *170*, *334*, *349*, *350*, *722*, *991*
5:53–55, *566*
5:53–56, *31*, *77*, *756*, *825*, *1047*
5:54–56, *290*
5:56, *628*, *660*, *772*, *1047*, *1068*
7, *661*, *669*, *1019*
7:1, *43*, *376*, *578*
7:1–5, *398*, *471*
7:1–8, *661*, *801*
7:1–23, *11*, *42*, *86*, *113*, *226*, *441*, *501*, *502*, *508*, *629*, *669*, *698*, *699*,

701, *707*, *777*, *801*, *950*, *1068*
7:2, *661*, *885*
7:3, *3*, *21*, *661*
7:3–4, *394*, *699*, *718*, *735*
7:3–13, *749*
7:4, *102*, *886*
7:5, *21*, *43*, *470*, *661*, *715*
7:6, *42*, *547*, *548*
7:6–6, *500*
7:6–7, *30*, *440*, *662*
7:6–8, *660*
7:7, *5*
7:8, *662*, *699*, *1019*
7:8–9, *310*, *651*, *777*
7:9, *777*
7:9–13, *466*, *661*
7:10, *30*, *660*, *777*, *778*, *855*, *1020*
7:11, *557*, *561*
7:13, *310*, *1019*
7:14, *11*, *498*
7:14–23, *662*, *801*
7:15, *662*, *668*, *777*, *950*
7:15–17, *889*
7:15–23, *660*
7:17, *498*
7:17–18, *335*
7:18, *499*, *570*, *668*
7:18–19, *662*
7:19, *42*, *627*, *662*, *668*, *699*, *950*
7:21, *349*
7:21–23, *305*
7:22, *1005*, *1146*
7:24, *79*, *492*, *503*
7:24–30, *31*, *79*, *86*, *260*, *290*, *492*, *501*, *502*, *507*, *528*, *722*, *753*, *755*, *757*, *771*, *822*, *826*, *827*, *1066*, *1068*
7:24–31, *84*
7:24–8:9, *501*

7:24–8:10, *756*
7:25, *289*, *310*
7:25–26, *857*
7:25–30, *562*, *775*
7:26, *501*, *826*, *886*
7:27, *502*, *507*, *885*, *886*
7:28, *886*, *1081*
7:29, *672*, *722*, *756*, *886*
7:30, *826*
7:31, *77*, *79*, *86*, *487*, *492*, *562*, *886*
7:31–37, *31*, *290*, *503*, *753*, *886*, *1047*, *1066*, *1069*
7:31–8:9, *501*
7:31–8:10, *826*
7:33, *498*, *501*, *1067*
7:34, *561*
7:36, *170*, *236*, *756*, *1132*
7:36–37, *502*
7:37, *362*, *498*, *570*, *704*
8, *170*, *1020*
8–10, *432*
8–16, *112*, *369*
8:1–9, *501*, *502*, *1047*, *1048*, *1152*
8:1–10, *31*, *86*, *170*, *336*, *754*, *755*, *885*, *886*, *950*
8:1–12, *755*
8:2, *76*, *487*, *498*, *499*, *766*
8:3, *722*
8:4, *85*
8:6, *755*, *1176*
8:6–7, *865*
8:7, *108*
8:8, *886*
8:9–10, *378*
8:10, *77*, *487*, *566*
8:11, *42*, *471*, *1073*, *1139*, *1143*
8:11–13, *77*, *501*, *502*, *753*, *756*, *801*, *1073*
8:11–15, *472*
8:11–21, *487*

3:12, *13*, *926*
3:13, *566*
3:13–21, *566*
3:14–21, *336*, *501*, *722*, *756*, *801*, *886*, *887*, *991*, *1047*
3:15, *43*, *471*, *885*, *886*
3:16, *886*
3:17, *170*, *349*, *722*, *886*
3:17–18, *570*
3:17–19, *479*
3:17–21, *349*, *350*, *722*
3:18, *1068*
3:18–21, *9*
3:19–21, *170*
3:21, *334*, *570*
3:22, *503*, *1067*
3:22–25, *479*
3:22–26, *79*, *170*, *290*, *501*, *526*, *753*, *1066*, *1069*
3:22–9:29, *501*
3:22–10:46, *712*, *720*
3:22–10:52, *526*, *804*
3:23–26, *1068*
3:26, *170*, *1068*
3:26–33, *543*
3:27, *79*, *86*, *170*, *237*, *479*, *492*, *502*
3:27–28, *714*
3:27–29, *363*
3:27–30, *65*, *84*, *113*, *170*, *236*, *300*, *693*, *711*, *712*, *715*, *719*, *722*, *754*, *958*, *1167*
3:27–32, *695*, *713*, *924*
3:27–33, *295*, *598*
3:27–9:1, *1020*
3:27–9:13, *1041*
3:27–10:45, *336*, *777*
3:27–10:52, *379*, *712*, *804*
3:27–16:8, *924*
3:27–16:20, *58*, *170*, *538*, *723*, *776*, *819*, *888*, *1022*
3:28, *170*, *804*, *808*, *939*, *940*, *1151*

3:29, *170*, *349*, *478*, *578*, *639*
3:29–30, *715*
3:29–31, *376*, *539*
3:30, *170*
3:30–10:52, *1176*
3:31, *21*, *22*, *31*, *43*, *48*, *170*, *295*, *398*, *422*, *487*, *509*, *510*, *535*, *542*, *544*, *545*, *578*, *638*, *714*, *804*, *924*, *927*, *942*, *989*, *991*, *1038*, *1041*, *1104*, *1105*, *1153*, *1176*
3:31–32, *237*, *721*
3:31–33, *65*, *336*, *376*, *570*, *598*, *928*
3:31–38, *378*, *805*, *1171*
3:31–9:1, *1167*, *1171*
3:32, *499*, *510*
3:32–33, *1068*
3:32–9:1, *421*, *713*
3:33, *88*, *295*, *311*, *336*, *1139*
3:34, *311*, *333*, *337*, *498*, *501*, *778*, *922*, *972*, *1047*, *1048*, *1170*
3:34–35, *956*, *1047*
3:34–37, *332*, *502*, *824*
3:34–38, *330*, *331*, *336*, *1003*
3:34–9:1, *333*, *419*, *422*, *498*, *632*, *1047*, *1048*
3:35, *170*, *426*, *723*, *874*, *1047*, *1048*, *1187*
3:35–37, *1003*, *1048*, *1188*, *1189*
3:36–37
3:38, *26*, *28*, *48*, *170*, *311*, *385*, *514*, *542*, *598*, *672*, *694*, *912*, *1003*, *1041*, *1047*, *1048*
3:38–9:1, *382*, *598*, *1048*
9, *170*, *782*
9–16, *724*
9:1, *13*, *52*, *53*, *236*, *260*, *374*, *385*, *418*, *426*, *926*, *927*, *963*, *971*, *972*, *998*, *1171*
9:1–8, *336*
9:2, *62*, *66*, *79*, *514*, *778*, *782*, *1152*, *1171*
9:2–3, *170*, *1170*
9:2–8, *49*, *376*, *385*, *514*, *781*, *1171*, *1173*, *1174*
9:2–9, *783*, *972*, *1122*
9:2–10, *598*, *777*, *778*, *1167*, *1173*

ϑ:2–13, *28*
ϑ:3, *778*, *834*, *1040*, *1152*
ϑ:4, *777*, *778*, *781*, *1152*, *1170*, *1171*, *1173*
ϑ:4–5, *704*, *778*
ϑ:5, *332*, *487*, *563*, *693*, *777*, *778*, *1166*
ϑ:5–6, *1170*
ϑ:6, *778*, *991*, *1122*, *1152*
ϑ:7, *3*, *39*, *170*, *376*, *378*, *412*, *487*, *510*, *526*, *535*, *536*, *596*, *714*, *778*, *804*, *952*, *973*, *1104*, *1151*, *1152*, *1167*, *1170*, *1197*
ϑ:8, *1171*
ϑ:9, *170*, *336*, *487*, *542*, *545*, *723*, *927*, *989*, *1041*, *1153*
ϑ:9–10, *778*
ϑ:9–12, *544*, *804*
ϑ:9–13, *804*
ϑ:9–32, *336*
ϑ:10, *334*, *927*, *989*
ϑ:11, *381*
ϑ:11–12, *808*
ϑ:11–13, *377*, *398*, *598*, *626*, *804*, *940*, *989*, *1171*
ϑ:12, *31*, *170*, *362*, *378*, *509*, *510*, *542*, *545*, *804*, *1041*, *1104*, *1105*, *1153*, *1170*
ϑ:12–13, *73*, *804*, *941*
ϑ:13, *362*, *721*, *804*
ϑ:14–27, *50*
ϑ:14–29, *290*, *293*, *294*, *467*, *501*, *535*, *703*, *753*, *756*, *1047*, *1066*
ϑ:15, *498*
ϑ:17, *693*
ϑ:17–18, *857*, *1067*
ϑ:17–29, *871*
ϑ:18, *755*
ϑ:18–19, *566*
ϑ:19, *479*, *756*, *1068*
ϑ:19–24, *1047*
ϑ:22, *766*
ϑ:23, *478*, *1047*
ϑ:23–24, *295*
ϑ:24, *479*

ϑ:25, *293*, *310*
ϑ:26, *1041*
ϑ:26–27, *295*, *755*
ϑ:27, *1068*
ϑ:28, *498*, *756*
ϑ:29, *293*, *479*, *566*, *756*, *871*, *872*, *1047*
ϑ:30–31, *48*
ϑ:30–32, *237*, *295*, *336*, *378*, *487*, *713*
ϑ:31, *170*, *509*, *510*, *535*, *542*, *544*, *545*, *578*, *638*, *714*, *804*, *924*, *942*, *989*, *991*, *1104*, *1153*, *1176*
ϑ:31–32, *570*
ϑ:32, *334*, *499*, *510*, *991*
ϑ:32–34, *1068*
ϑ:33, *78*, *86*
ϑ:33–35, *566*
ϑ:33–36, *566*
ϑ:33–37, *336*, *341*, *393*, *720*, *822*, *858*
ϑ:34, *86*
ϑ:35, *393*, *566*
ϑ:36, *499*
ϑ:37, *60*, *771*
ϑ:38, *66*, *499*, *693*, *753*, *756*
ϑ:38–40, *1067*
ϑ:38–41, *50*, *720*
ϑ:38–10:16, *336*
ϑ:41, *11*, *13*, *170*, *639*, *760*
ϑ:42, *478*, *859*
ϑ:42–48, *50*, *632*, *857*
ϑ:42–49, *419*
ϑ:42–10:12, *720*, *859*
ϑ:43, *170*, *577*, *632*, *1047*, *1048*, *1188*
ϑ:43–47, *1004*
ϑ:43–48, *50*, *170*, *988*
ϑ:44, *264*
ϑ:45, *577*, *632*, *1047*, *1048*, *1188*
ϑ:46, *264*
ϑ:47, *577*, *632*, *963*, *971*, *1047*, *1048*, *1188*

9:47–48, *563*, *750*
9:48, *170*, *264*
9:50, *835*, *906*
10:1, *7*, *497*, *498*
10:1–9, *701*
10:1–12, *824*
10:1–52, *84*
10:2, *42*, *471*, *501*, *502*, *668*, *1143*
10:2–9, *42*
10:2–11, *669*
10:2–12, *344*, *350*, *663*, *706*, *777*, *801*
10:3, *30*, *777*
10:3–4, *777*, *778*
10:3–5, *346*
10:4, *663*, *777*
10:4–5, *777*
10:5, *698*
10:5–8, *660*
10:6, *306*, *310*, *836*
10:6–7, *660*, *777*
10:6–9, *346*, *668*
10:9, *310*, *350*, *668*
10:10, *498*
10:11, *348*, *824*
10:11–12, *412*
10:12, *347*, *348*, *824*
10:13, *499*, *1047*, *1068*
10:13–16, *170*, *467*, *859*, *972*
10:13–31, *720*
10:14, *858*, *963*, *971*, *1166*
10:15, *13*, *858*, *963*, *971*
10:15–17, *1117*
10:16, *858*
10:17, *170*, *693*, *1004*, *1047*, *1048*, *1117*, *1188*
10:17–22, *170*, *698*, *699*, *706*
10:17–25, *988*
10:17–30, *170*

l0:17–31, *40*, *336*, *360*, *419*, *1005*
l0:18, *170*, *305*, *310*
l0:19, *30*, *466*, *660*, *1048*, *1146*
l0:20, *693*
l0:20–23, *1048*
l0:20–30, *1048*
l0:21, *360*, *469*, *1001*, *1003*, *1004*, *1047*
l0:21–22, *824*
l0:23, *61*, *963*, *971*, *1004*
l0:23–24, *1047*
l0:23–27, *973*, *1004*
l0:24, *859*, *963*, *971*
l0:24–25, *1048*
l0:25, *963*, *971*
l0:26, *1047*
l0:27, *310*, *1047*
l0:28, *62*, *356*
l0:28–29, *1047*
l0:28–30, *719*, *855*
l0:28–31, *360*, *469*, *566*, *823*, *1007*, *1047*
l0:29, *13*, *62*, *355*, *426*, *1048*
l0:29–30, *403*, *626*, *824*, *988*, *1005*
l0:29–31, *51*
l0:30, *62*, *170*, *387*, *834*, *862*, *1003*, *1047*, *1048*, *1117*, *1188*
l0:31, *170*, *874*, *1188*
l0:32, *237*, *510*, *578*, *991*
l0:32–34, *237*, *295*, *336*, *713*, *924*, *989*, *1176*
l0:32–45, *336*, *378*
l0:33, *43*, *170*, *398*, *479*, *542*, *545*, *804*, *914*, *991*, *1153*
l0:33–34, *48*, *85*, *260*, *509*, *510*, *535*, *544*, *578*, *638*, *714*, *804*, *926*, *942*, *978*, *1104*
l0:34, *443*, *487*, *804*, *806*, *1153*
l0:35, *693*
l0:35–40, *170*
l0:35–44, *720*
l0:35–45, *66*, *170*, *336*, *341*, *419*, *422*, *713*, *822*, *973*, *1068*
l0:37, *499*, *514*, *807*

Lk 10:38, *723*, *807*
Lk 10:38–39, *105*, *333*, *925*, *1047*
Lk 10:39, *66*, *499*, *719*
Lk 10:40, *368*
Lk 10:41, *499*
Lk 10:42, *99*, *501*, *968*, *1085*
Lk 10:42–45, *333*, *469*, *1105*
Lk 10:43, *393*
Lk 10:43–44, *566*, *671*, *805*, *1048*
Lk 10:45, *31*, *120*, *134*, *170*, *295*, *330*, *336*, *393*, *487*, *504*, *509*, *535*, *537*, *542*, *544*, *545*, *722*, *723*, *770*, *775*, *805*, *806*, *810*, *818*, *821*, *858*, *927*, *928*, *1041*, *1048*, *1049*, *1068*, *1078*, *1104*, *1153*, *1154*, *1176*, *1177*, *1188*, *1189*
Lk 10:45–46, *389*
Lk 10:46, *486*, *498*, *526*, *720*
Lk 10:46–52, *80*, *170*, *290*, *294*, *376*, *377*, *378*, *525*, *526*, *528*, *535*, *703*, *753*, *756*, *1047*, *1066*, *1068*
Lk 10:47, *170*, *478*, *529*, *722*
Lk 10:47–48, *526*, *626*, *766*, *1068*, *1152*
Lk 10:47–52, *755*
Lk 10:48, *756*
Lk 10:51, *561*, *693*, *756*
Lk 10:52, *86*, *478*, *479*, *720*, *756*, *1047*
Lk 11–13, *432*
Lk 11–15, *1132*
Lk 11–16, *84*, *578*, *712*
Lk 11:1, *31*, *80*, *577*, *578*, *712*, *722*, *755*, *782*, *784*
Lk 11:1–4, *487*
Lk 11:1–10, *170*, *284*, *375*, *1076*, *1177*
Lk 11:1–11, *84*, *373*, *535*, *722*
Lk 11:1–19, *81*
Lk 11:1–15:47, *804*
Lk 11:1–16:8, *526*, *804*
Lk 11:2, *375*
Lk 11:3, *578*, *1083*, *1085*, *1086*
Lk 11:7, *375*
Lk 11:8, *486*

l1:8–10, *578*, *645*
l1:9, *30*, *497*
l1:9–10, *107*, *378*, *526*, *562*, *578*, *972*, *1126*
l1:9–11, *487*
l1:10, *376*, *581*, *963*, *971*
l1:11, *61*, *80*, *145*, *376*, *484*, *577*, *578*, *581*, *1132*, *1177*
l1:11–14, *714*
l1:11–17, *1177*
l1:12–14, *284*, *502*, *581*, *595*, *696*, *754*, *1078*, *1132*
l1:12–16, *865*
l1:12–17, *871*
l1:12–19, *720*, *722*
l1:12–20, *376*
l1:12–21, *377*, *479*, *881*
l1:12–12:12, *775*
l1:12–13:2, *1005*
l1:13, *377*, *952*
l1:15, *486*, *577*, *578*, *1132*
l1:15–16, *376*, *1075*
l1:15–17, *145*, *284*, *581*, *630*, *632*, *707*, *801*, *1077*, *1135*, *1154*
l1:15–18, *42*, *81*, *402*, *502*, *756*, *1080*, *1116*
l1:15–19, *398*, *714*, *1042*, *1074*
l1:15–33, *376*
l1:16, *31*, *1075*, *1132*
l1:17, *7*, *30*, *305*, *376*, *378*, *502*, *504*, *581*, *722*, *801*, *864*, *865*, *871*, *1076*, *1078*, *1132*, *1177*
l1:18, *43*, *398*, *498*, *502*, *578*, *801*, *808*, *871*, *1078*, *1117*, *1132*
l1:19, *1132*
l1:19–25, *502*
l1:20–21, *535*, *1132*
l1:20–25, *714*, *871*, *1078*
l1:20–26, *284*, *754*
l1:21, *693*
l1:21–25, *952*
l1:22, *478*, *756*
l1:22–24, *479*
l1:22–25, *873*

1:23, *349*, *479*, *784*, *871*, *1078*
1:23–25, *1047*
1:24–25, *871*, *872*, *1078*
1:25, *170*, *311*, *468*, *469*, *866*, *917*
1:26, *97*
1:27, *21*, *22*, *398*, *578*, *808*, *865*, *1132*
1:27–33, *97*, *377*, *398*, *578*, *598*, *941*
1:27–12:44, *284*
1:27–13:37, *81*
1:28, *97*, *941*, *1132*
1:29, *598*
1:29–32, *804*
1:30, *102*
1:32, *593*
1:33, *97*, *598*, *1132*
2:1, *889*
2:1–9, *533*, *1154*
2:1–11, *303*, *391*, *402*, *570*, *695*, *750*, *1132*, *1154*
2:1–12, *3*, *9*, *43*, *229*, *392*, *502*, *534*, *599*, *632*, *639*, *720*, *756*, *890*, *893*, *925*, *927*, *1042*
2:2–6, *613*
2:6, *3*, *60*, *170*, *771*, *1046*
2:6–8, *1126*
2:8, *579*
2:9, *1085*
2:10, *707*, *722*
2:10–11, *30*, *376*, *378*, *437*, *526*, *925*, *926*, *1126*, *1154*
2:12, *140*, *377*, *498*, *570*, *578*, *1132*
2:13, *42*, *43*, *301*, *398*, *471*, *472*, *1132*, *1143*
2:13–17, *51*, *170*, *301*, *358*, *360*, *420*, *440*, *578*, *706*, *801*
2:13–34, *694*
2:14, *310*, *693*
2:14–15, *358*
2:14–34, *1132*
2:15, *547*, *548*
2:17, *310*, *358*, *1020*
2:18, *170*

l2:18–23, *466*
l2:18–27, *3*, *23*, *170*, *777*, *988*, *1045*
l2:18–32, *416*
l2:19, *693*, *777*, *778*, *984*
l2:24, *30*, *310*, *777*, *780*
l2:25, *27*, *988*
l2:26, *3*, *302*, *304*, *306*, *310*, *660*, *748*, *777*, *778*
l2:28, *15*
l2:28–29, *310*
l2:28–31, *665*
l2:28–32, *417*, *423*
l2:28–34, *14*, *52*, *305*, *435*, *698*, *699*, *706*, *748*, *972*, *1042*, *1111*
l2:28–35, *720*
l2:28–37, *398*
l2:29, *302*, *569*, *625*
l2:29–30, *170*, *310*, *665*
l2:29–31, *660*, *698*
l2:29–33, *30*, *701*
l2:30, *302*, *665*, *1189*
l2:31, *619*, *665*, *700*
l2:32, *693*
l2:34, *963*, *971*
l2:35, *375*, *381*, *865*
l2:35–37, *94*, *170*, *525*, *623*, *1041*, *1083*, *1132*, *1152*
l2:36, *30*, *303*, *378*, *409*
l2:36–37, *526*
l2:37, *375*, *498*, *517*, *570*, *578*
l2:38–39, *170*, *1111*
l2:38–40, *378*, *398*, *651*, *824*, *939*
l2:39, *482*, *1109*, *1111*
l2:40, *170*, *871*, *1003*, *1005*
l2:41, *1129*
l2:41–44, *824*, *827*, *1005*, *1030*
l2:42, *718*, *1001*
l2:42–43, *1001*
l2:43, *13*
l3:1, *81*, *574*, *693*, *865*, *1132*

13:1–2, *42*, *54*, *81*, *638*, *952*

l3:1–4, *824*
l3:1–27, *56*
l3:1–31, *720*
l3:1–32, *53*
l3:1–37, *284*, *1047*
l3:2, *632*, *639*, *720*, *801*, *808*, *835*, *924*, *939*, *1074*, *1077*, *1078*, *1132*, *1154*
l3:3, *84*, *574*, *782*, *1132*
l3:3–4, *66*
l3:3–8, *51*
l3:4, *124*, *834*
l3:4–31, *1132*
l3:5, *510*, *1048*
l3:5–6, *57*
l3:5–8, *54*
l3:5–13, *1132*
l3:5–22, *1047*
l3:5–23, *719*
l3:6, *1047*, *1197*
l3:7, *1048*
l3:7–13, *1047*
l3:7–32, *626*
l3:8, *385*, *963*
l3:9, *510*, *607*, *971*, *1020*, *1048*, *1059*, *1111*, *1113*, *1146*
l3:9–11, *723*, *1147*
l3:9–13, *54*, *499*
l3:10, *426*, *501*, *502*, *507*, *719*, *771*, *775*, *835*, *1146*
l3:11, *619*, *1146*
l3:11–12, *1048*
l3:12, *62*, *881*, *940*
l3:12–13, *467*, *469*
l3:13, *922*, *1047*, *1048*
l3:13–20, *1047*
l3:14, *49*, *501*, *578*, *719*, *720*, *881*, *1021*, *1132*
l3:14–23, *54*
l3:16, *88*
l3:17, *108*

l3:18, *580*, *871*
l3:19, *306*, *310*, *835*, *836*
l3:19–20, *1047*, *1048*
l3:20, *56*, *303*, *1047*, *1085*
l3:21–22, *170*, *1197*
l3:23, *510*, *1048*
l3:24, *385*
l3:24–27, *52*, *54*, *58*, *578*, *1048*
l3:24–30, *382*
l3:25, *170*, *835*
l3:26, *170*, *383*, *514*, *539*, *540*, *542*, *544*, *806*, *1041*, *1153*
l3:26–27, *28*
l3:27, *27*, *50*, *502*, *1048*
l3:28, *889*
l3:28–29, *53*
l3:30, *13*, *52*, *53*, *385*, *418*, *926*, *927*
l3:31, *52*, *53*, *58*, *672*, *834*, *863*
l3:32, *53*, *124*, *311*, *368*, *385*, *533*, *534*, *537*, *609*, *866*
l3:33, *55*
l3:33–37, *510*
l3:34, *392*, *890*, *1048*
l3:34–37, *385*, *1047*
l3:35–36, *391*
l3:36, *510*
l3:37, *1048*
l4–15, *603*, *978*, *979*
l4–16, *237*, *981*
l4:1, *283*, *377*, *398*, *482*, *487*, *806*, *813*, *885*, *886*, *887*, *1111*
l4:1–2, *570*, *1186*
l4:1–9, *535*, *722*
l4:1–11, *881*
l4:1–15:47, *804*, *806*
l4:2, *482*, *498*
l4:2–16, *487*
l4:3, *80*, *481*, *658*, *1002*
l4:3–9, *96*, *170*, *394*, *825*, *827*, *980*, *1004*, *1186*
l4:4, *1186*

Jn 14:5, *1001*, *1186*
Jn 14:6–72, *714*
Jn 14:7, *623*, *1004*, *1009*
Jn 14:8, *170*, *371*
Jn 14:9, *13*, *426*, *502*, *504*, *719*, *723*, *775*, *836*
Jn 14:10, *61*, *69*
Jn 14:10–11, *69*, *517*, *1005*, *1186*
Jn 14:12, *283*, *482*, *486*, *487*, *603*, *803*, *885*, *886*, *887*, *1117*
Jn 14:12–13, *488*
Jn 14:12–16, *375*, *806*
Jn 14:12–18, *806*
Jn 14:12–21, *1176*
Jn 14:12–25, *484*
Jn 14:12–26, *402*, *720*
Jn 14:13, *67*
Jn 14:14, *283*, *482*, *693*, *1083*
Jn 14:15, *82*, *577*
Jn 14:16, *283*, *805*
Jn 14:16–31, *170*
Jn 14:17, *283*, *488*
Jn 14:17–21, *1177*
Jn 14:17–26, *284*
Jn 14:18, *13*, *31*, *486*, *980*, *1153*
Jn 14:20, *61*, *102*
Jn 14:21, *108*, *170*, *311*, *542*, *545*, *804*, *980*, *1153*
Jn 14:22, *108*, *170*, *318*, *486*, *487*, *755*, *806*, *886*, *887*, *1078*, *1176*, *1178*, *1179*
Jn 14:22–23, *865*
Jn 14:22–24, *295*, *927*
Jn 14:22–25, *318*, *806*, *886*, *1175*, *1177*, *1181*
Jn 14:22–26, *9*, *603*, *1175*
Jn 14:23, *1176*
Jn 14:23–25, *917*
Jn 14:24, *31*, *376*, *487*, *775*, *806*, *810*, *1049*, *1078*, *1104*, *1106*, *1153*, *1154*, *1177*, *1178*, *1179*
Jn 14:24–25, *53*
Jn 14:25, *13*, *50*, *170*, *487*, *806*, *925*, *927*, *963*, *971*, *1047*, *1048*, *1177*,

1178, *1179*, *1183*, *1193*, *1194*
l4:26, *9*, *166*, *382*, *487*, *508*, *511*, *782*, *980*
l4:26–30, *441*
l4:26–31, *134*
l4:27, *30*, *31*, *903*, *904*, *980*, *1047*
l4:27–28, *170*
l4:28, *84*, *85*, *336*, *492*, *499*, *717*, *927*, *989*, *991*
l4:30, *13*, *991*
l4:32, *82*, *508*, *577*
l4:32–39, *871*
l4:32–42, *509*, *511*, *651*, *714*, *865*, *870*
l4:33, *62*, *66*, *509*, *1170*
l4:33–34, *511*
l4:35, *925*
l4:35–36, *640*
l4:36, *3*, *303*, *306*, *310*, *311*, *468*, *510*, *513*, *532*, *561*, *603*, *664*, *807*, *866*, *925*, *1068*, *1072*, *1166*
l4:37, *510*, *1048*
l4:37–38, *385*
l4:38, *870*, *881*, *1138*, *1139*
l4:39, *640*
l4:40, *510*, *991*
l4:41, *170*, *510*, *542*, *545*, *640*, *804*, *914*, *925*
l4:43, *3*, *21*, *43*, *61*, *398*, *808*
l4:43–44, *926*
l4:43–46, *336*
l4:43–52, *284*, *401*, *801*
l4:45, *693*
l4:46–49, *806*
l4:47, *466*, *980*
l4:48, *3*, *805*
l4:49, *30*, *806*
l4:50, *134*, *336*, *337*, *499*, *611*, *980*
l4:50–52, *510*, *511*
l4:51–52, *27*
l4:53, *21*, *43*, *398*, *638*, *1060*, *1062*, *1132*
l4:53–64, *170*, *402*

l4:53–65, *111*, *638*, *645*, *801*, *806*
l4:53–72, *284*, *466*, *881*
l4:53–15:15, *637*, *638*
l4:54, *82*, *336*, *577*, *980*
l4:54–72, *719*
l4:55, *43*, *808*, *1060*
l4:55–56, *1132*
l4:56, *1146*, *1153*
l4:56–57, *1146*
l4:57, *1132*
l4:57–59, *632*
l4:57–60, *81 53*
l4:57–62, *1133*
l4:58, *7*, *52*, *112*, *382*, *487*, *581*, *583*, *632*, *639*, *645*, *722*, *801*, *802*, *925*, *941*, *952*, *990*, *1074*, *1077*, *1078*, *1079*, *1119*, *1132*, *1154*
l4:59, *1146*
l4:60–61, *1132*, *1153*
l4:60–63, *43*
l4:61, *31*, *108*, *170*, *303*, *310*, *535*, *802*, *971*, *973*, *1197*
l4:61–62, *170*, *539*, *544*, *585*, *722*
l4:61–64, *112*, *170*, *810*
l4:61–65, *113*
l4:62, *48*, *92*, *170*, *260*, *303*, *310*, *378*, *526*, *533*, *539*, *540*, *542*, *544*, *638*, *648*, *714*, *723*, *748*, *802*, *806*, *926*, *1041*, *1048*, *1153*, *1197*, *1200*
l4:62–64, *1047*
l4:63–64, *802*
l4:64, *112*, *170*, *926*, *1041*
l4:65, *926*, *942*, *1153*
l4:66, *390*
l4:66–70, *854*
l4:66–72, *65*, *336*, *499*, *648*, *722*, *723*, *905*
l4:68, *640*
l4:70, *247*, *640*
l4:71, *566*, *640*
l4:72, *566*
l5, *526*, *529*, *804*, *807*, *820*, *977*
l5:1, *21*, *22*, *43*, *284*, *398*, *639*, *801*, *804*, *808*, *926*, *1059*, *1062*, *1111*

1 5:1–14, *806*
1 5:1–15, *285*, *502*, *639*, *922*
1 5:2, *170*, *224*, *569*, *639*, *723*, *802*, *971*, *973*
1 5:2–19, *284*
1 5:3, *43*
1 5:4, *639*
1 5:5, *805*
1 5:6, *482*, *487*
1 5:6–15, *570*
1 5:7, *786*
1 5:8, *83*, *577*
1 5:8–15, *499*, *645*
1 5:9, *170*, *569*, *639*, *971*, *973*
1 5:10, *273*, *804*, *1042*
1 5:11, *43*, *500*, *578*, *640*
1 5:11–15, *806*
1 5:12, *170*, *569*, *639*, *971*, *973*
1 5:13, *640*
1 5:14, *578*, *639*, *640*
1 5:15, *799*, *804*, *926*
1 5:16, *82*, *577*, *718*
1 5:16–17, *799*
1 5:16–20, *714*, *722*
1 5:16–22, *807*
1 5:16–26, *808*
1 5:16–32, *811*, *821*
1 5:17, *806*, *811*
1 5:17–19, *806*
1 5:17–32, *807*
1 5:18, *170*, *295*, *569*, *806*, *971*, *973*
1 5:19, *170*, *806*, *926*, *980*
1 5:20, *926*
1 5:20–46, *284*
1 5:21, *227*, *230*, *603*, *800*, *907*, *980 6*
1 5:22, *83*, *561*, *578*, *806*
1 5:22–25, *806*
1 5:23, *806*, *807*, *811*, *820*, *1195*

15:24, *31*, *378*, *526*, *807*, *808*, *926*, *1153*
15:25, *535*, *980*
15:25–27, *807*
15:25–32, *722*
15:26, *145*, *170*, *569*, *578*, *795*, *799*, *800*, *971*, *973*
15:27, *31*, *786*, *800*, *802*, *805*, *807*, *1153*, *1170*
15:29, *31*, *378*, *487*, *497*, *526*, *578*, *632*, *638*, *639*, *722*, *807*, *925*, *990*, *1077*
15:29–30, *1133*
15:29–31, *1153*
15:29–32, *806*, *1133*
15:30–31, *1047*
15:31, *43*, *398*, *722*, *926*
15:32, *170*, *295*, *569*, *578*, *639*, *971*, *973*
15:33, *55*, *57*, *295*, *385*, *755*, *808*, *980*
15:33–37, *865*
15:33–39, *811*, *814*
15:34, *3*, *31*, *121*, *294*, *295*, *378*, *432*, *502*, *510*, *526*, *532*, *561*, *807*, *808*, *980*, *991*, *1153*
15:35, *570*, *807*, *808*
15:35–36, *31*, *295*
15:36, *807*, *1153*, *1195*
15:37, *295*, *808*
15:37–39, *376*, *378*
15:37–41, *775*
15:38, *42*, *55*, *57*, *502*, *578*, *639*, *723*, *755*, *808*, *980*, *1078*
15:38–39, *720*
15:39, *170*, *295*, *349*, *433*, *501*, *502*, *526*, *535*, *537*, *570*, *578*, *639*, *714*, *722*, *723*, *803*, *807*, *808*, *973*, *992*, *1019*, *1053*, *1068*, *1171*, *1197*
15:40, *66*, *68*, *991*
15:40–41, *337*, *826*
15:41, *331*, *392*, *991*, *1047*
15:42, *283*, *803*
15:42–47, *371*, *800*
15:43, *963*, *971*, *972*
15:43–45, *922*
15:43–46, *805*

l5:44–45, *372*
l5:46, *487*
l5:47, *331*, *991*
l5:47–16:8, *826*
l6, *57*, *257*
l6:1, *331*, *991*, *992*, *1024*, *1186*
l6:1–4, *991*
l6:1–8, *284*, *432*, *440*, *722*, *755*, *990*, *992*, *994*
l6:3–4, *991*
l6:4, *991*
l6:4–8, *723*
l6:5, *26*, *27*, *83*, *991*, *994*, *1170*
l6:5–7, *991*
l6:5–8, *26*
l6:6, *578*, *926*, *991*
l6:6–7, *991*, *993*
l6:7, *84*, *85*, *336*, *492*, *499*, *566*, *578*, *717*, *719*, *723*, *826*, *991*, *993*
l6:8, *253*, *265*, *479*, *714*, *715*, *756*, *826*, *990*, *991*, *992*
l6:9, *1066*
l6:9–20, *265*, *478*, *715*, *990*
l6:15, *425*, *836*
l6:15–16, *105*, *992*
l6:19, *812*

LUCAS

l, *57*, *169*, *594*, *729*, *781*, *839*, *847*, *848*, *852*, *853*, *1039*, *1173*
l–2, *35*, *166*, *169*, *292*, *517*, *526*, *579*, *687*, *726*, *843*, *845*, *846*, *848*, *851*, *852*, *853*
l:1, *133*, *161*, *609*, *678*, *1147*, *1180*
l:1–4, *146*, *243*, *433*, *437*, *551*, *552*, *554*, *563*, *676*, *677*, *679*, *686*, *687*, *734*, *853*, *1147*, *1149*
l:1–9:50, *57*, *169*, *781*, *1173*, *1195*
l:2, *312*, *672*, *994*
l:3, *687*, *861*, *1020*, *1147*
l:4, *672*
l:5, *281*, *299*, *594*, *630*, *844*, *847*, *848*, *1099*
l:5–7, *680*
l:5–9, *1034*

1:5–23, *433*, *685*, *686*
1:5–25, *586*, *847*, *1042*
1:5–80, *433*, *1147*
1:5–2:40, *839*, *843*
1:5–2:52, *679*, *812*, *843*
1:6, *292*, *367*, *651*, *652*, *698*, *700*, *846*, *1042*, *1085*
1:6–7, *35*, *594*
1:7, *843*
1:8–10, *1133*
1:8–20, *80*, *594*
1:8–22, *579*, *630*
1:8–23, *680*, *845*
1:8–25, *594*
1:9, *393*, *1085*
1:10, *407*, *500*, *872*
1:11, *511*, *843*, *1085*
1:11–12, *26*
1:11–20, *627*, *1121*, *1122*
1:12, *515*, *1173*
1:12–18, *1133*
1:13, *594*, *843*, *845*, *847*, *872*
1:13–17, *43*, *406*, *1050*
1:14, *86*, *517*, *518*, *845*, *847*, *1099*
1:14–30, *927*
1:15, *35*, *406*, *594*, *595*, *847*, *1085*, *1193*, *1194*
1:15–17, *594*, *595*
1:16, *88*, *302*, *311*, *569*
1:16–17, *363*, *379*, *684*, *996*, *1040*
1:17, *73*, *88*, *303*, *349*, *363*, *651*, *758*, *847*, *940*, *1050*, *1085*, *1172*
1:18, *843*, *1122*
1:18–20, *291*, *1050*
1:18–23, *1133*
1:19, *26*, *35*, *312*, *427*, *594*, *680*, *1197*
1:19–20, *1133*
1:20, *672*, *686*, *726*, *846*, *847*
1:21–22, *1133*
1:21–25, *845*

1:22, *1121*
1:23, *393*
1:24–25, *680*
1:24–56, *685*
1:24–58, *846*
1:25, *843*, *846*, *1085*, *1099*
1:26, *26*, *35*, *75*, *312*, *511*
1:26–27, *680*
1:26–35, *496*
1:26–38, *26*, *96*, *468*, *594*, *685*, *707*, *1122*
1:27, *107*, *170*, *378*, *526*, *849*, *1083*, *1152*
1:28, *75*, *726*, *1085*
1:28–38, *627*, *680*
1:29, *672*, *727*
1:30, *167*, *312*
1:30–33, *43*
1:30–35, *1050*
1:31, *843*, *850*
1:31–35, *974*, *1173*
1:31–38, *595*
1:32, *170*, *303*, *311*, *378*, *594*, *626*, *680*, *704*, *1099*
1:32–33, *526*, *537*, *813*, *844*, *973*, *974*
1:32–35, *311*, *680*, *709*
1:33, *170*, *641*, *973*, *974*
1:34, *5*, *850*
1:35, *35*, *170*, *303*, *313*, *406*, *536*, *537*, *594*, *758*, *759*, *760*, *847*, *850*, *1051*, *1070*, *1153*, *1172*
1:36, *441*, *847*
1:37, *843*
1:38, *312*, *390*, *391*, *726*, *828*, *843*, *865*, *1085*, *1086*
1:39, *72*
1:39–55, *828*
1:39–56, *594*, *680*, *844*, *845*
1:41, *35*, *405*, *847*
1:41–45, *845*, *846*
1:42, *167*, *726*, *729*
1:43, *170*, *367*, *378*, *726*, *1050*, *1086*

l:44, *845*, *847*, *853*, *1050*, *1099*
l:45, *107*, *167*, *726*, *1085*, *1190*
l:46, *167*
l:46–50, *167*
l:46–55, *6*, *8*, *35*, *43*, *167*, *249*, *313*, *379*, *419*, *505*, *518*, *579*, *635*, *703*, *750*, *847*, *852*, *996*, *1100*, *1122*
l:46–56, *685*
l:47, *304*, *311*, *567*, *683*, *845*, *1050*
l:48, *107*, *167*, *390*, *391*, *750*, *828*, *843*, *847*, *1099*, *1100*
l:48–49, *846*
l:49, *303*, *304*, *311*, *847*
l:50, *750*, *767*, *1099*, *1100*
l:50–53, *1009*
l:51, *349*, *379*, *845*, *847*
l:51–53, *594*, *846*, *1099*, *1100*, *1190*
l:51–55, *378*, *386*
l:52, *641*, *845*, *847*, *852*, *1021*
l:52–53, *168*, *975*
l:52–55, *1008*
l:53, *313*, *488*, *653*, *845*, *847*, *1180*
l:54, *389*, *767*, *829*, *847*, *1099*, *1100*
l:54–55, *7*, *569*
l:55, *3*, *843*
l:57, *847*
l:57–58, *680*
l:57–79, *586*
l:57–80, *594*, *847*
l:58, *768*, *843*, *845*, *846*, *847*, *1085*, *1099*
l:59, *627*, *1133*
l:59–63, *594*, *847*
l:59–64, *845*
l:59–66, *680*
l:64, *291*, *313*, *686*, *847*
l:65–66, *595*
l:66, *1085*
l:67, *35*, *167*, *405*, *847*, *918*, *939*, *940*
l:67–79, *43*, *419*, *579*, *595*, *680*, *685*, *686*, *907*, *996*, *1122*

1:68, *107*, *167*, *302*, *311*, *312*, *515*, *569*, *813*, *986*, *996*, *1021*
1:68–73, *167*
1:68–79, *167*, *379*, *386*, *703*, *1050*, *1180*
1:69, *167*, *378*, *379*, *389*, *526*, *567*, *907*, *1051*
1:69–79, *759*, *1050*
1:70, *35*, *312*
1:71, *167*, *567*, *1021*
1:71–75, *918*
1:72, *312*, *768*, *813*
1:72–75, *968*
1:73, *3*, *646*
1:74, *5*, *392*, *393*
1:74–75, *625*, *996*
1:74–79, *167*
1:75, *312*, *651*
1:76, *35*, *39*, *170*, *303*, *311*, *363*, *378*, *402*, *594*, *680*, *940*, *1050*
1:76–77, *847*
1:76–79, *918*
1:77, *167*, *312*, *313*, *911*, *918*, *1099*, *1181*, *1190*
1:77–78, *1050*
1:78, *302*, *768*, *986*, *1099*
1:79, *167*, *292*, *313*, *653*, *843*, *907*, *1099*
1:80, *73*, *569*, *595*, *680*, *847*
2:1, *433*, *594*, *675*, *678*, *836*, *844*, *1089*, *1099*
2:1–2, *249*, *594*, *1021*
2:1–5, *282*, *358*
2:1–7, *299*, *468*, *848*
2:1–11, *845*
2:1–15, *420*
2:1–20, *680*
2:1–52, *594*
2:2, *848*, *853*, *1099*
2:4, *72*, *170*, *526*, *626*, *1152*
2:4–8, *448*
2:5, *8*
2:7, *72*, *726*, *759*, *850*, *1099*
2:8, *72*, *282*

2:8–11, *1051*
2:8–14, *909*
2:8–15, *1122*
2:8–18, *249*
2:8–20, *904*
2:9, *25*, *515*, *1085*
2:9–10, *26*
2:9–12, *26*
2:9–14, *707*, *1050*
2:10, *427*, *500*, *680*
2:10–11, *43*, *518*, *973*, *1021*
2:10–14, *907*
2:11, *170*, *312*, *313*, *367*, *378*, *515*, *526*, *567*, *641*, *684*, *974*, *1050*, *1086*, *1090*, *1099*
2:11–14, *844*
2:12, *759*
2:13, *27*, *511*, *515*
2:13–14, *26*, *28*, *1021*
2:14, *27*, *28*, *167*, *313*, *379*, *515*, *835*, *919*, *1021*, *1099*
2:15, *170*, *511*, *1085*, *1122*
2:16, *759*
2:19, *727*, *846*
2:20, *28*, *313*, *515*, *815*
2:21, *627*, *856*
2:21–24, *467*, *680*, *865*
2:21–35, *683*
2:22, *779*, *1085*, *1133*
2:22–24, *579*, *779*
2:22–38, *81*
2:22–52, *1116*
2:23, *1085*
2:23–24, *34*, *35*
2:23–38, *677*
2:24, *488*, *684*, *759*, *1002*, *1075*, *1085*, *1133*
2:25, *35*, *161*, *170*, *651*, *652*, *813*, *939*, *996*
2:25–26, *381*
2:25–27, *313*, *847*

2:25–32, *386*, *579*
2:25–34, *829*
2:25–35, *685*, *707*, *844*, *1050*
2:25–38, *43*, *579*, *1147*
2:25–39, *680*
2:26, *35*, *170*, *1050*, *1085*
2:27, *1133*
2:27–32, *505*
2:28, *167*, *313*, *405*, *858*
2:28–32, *996*, *1133*
2:29, *312*, *313*, *391*
2:29–32, *167*, *845*, *996*, *1106*
2:29–35, *379*
2:30, *567*, *1050*
2:30–34, *378*
2:31, *497*, *499*, *501*
2:32, *40*, *312*, *501*, *504*, *690*, *775*, *844*, *1133*
2:34, *36*, *107*, *292*, *313*, *635*, *812*
2:34–35, *684*, *906*
2:35, *349*
2:36, *402*, *462*, *846*, *939*
2:36–37, *402*, *464*, *1129*
2:36–38, *281*, *462*, *579*, *685*, *828*, *829*, *846*, *847*, *1050*
2:37, *5*, *100*, *392*, *393*, *846*, *872*, *1133*
2:38, *161*, *312*, *313*, *386*, *405*, *813*, *829*, *846*, *996*, *1021*, *1133*
2:39, *75*, *88*, *462*, *865*, *1085*
2:39–40, *468*
2:39–42, *442*
2:40–52, *595*, *680*
2:41, *482*, *1133*
2:41–42, *865*
2:41–43, *483*
2:41–44, *630*
2:41–48, *8*
2:41–50, *865*
2:41–51, *81*, *282*, *433*, *467*, *579*, *660*, *1051*
2:41–52, *488*, *727*

2:42, *482*
2:46, *630*, *1133*
2:46–47, *856*
2:47, *497*, *579*
2:48, *8*, *146*
2:48–49, *850*
2:48–51, *468*
2:49, *7*, *90*, *170*, *305*, *312*, *505*, *537*, *680*, *1133*
2:51, *466*, *855*
2:51–52, *865*
2:52, *750 5*
3, *303*, *848*
3–24, *526*
3:1, *300*, *433*, *595*, *847*, *922*, *1020*
3:1–3, *282*, *285*
3:1–6, *595*, *705*, *916*
3:1–14, *1003*
3:1–20, *103*, *406*, *680*, *684*, *1147*
3:1–4:13, *680*
3:1–21:38, *812*
3:2, *312*, *582*, *595*, *1038*
3:3, *11*, *74*, *88*, *89*, *595*, *684*, *911*, *1190*
3:3–6, *707*
3:4, *34*, *35*, *593*, *595*, *672*
3:4–6, *34*, *35*, *39*, *376*, *378*, *595*, *844*, *940*, *1050*, *1051*
3:5, *830*
3:6, *34*, *40*, *504*, *915*, *1050*
3:7, *3*, *595*
3:7–9, *56*, *470*, *595*, *597*, *634*, *939*, *955*, *956*
3:7–14, *4*, *685*, *949*, *1190*
3:7–17, *384*
3:7–18, *595*
3:8, *4*, *88*, *89*, *90*, *312*, *467*, *565*, *616*, *652*, *684 5*
3:8–9, *652*
3:9, *89*, *103*, *170*, *595*
3:10, *652*, *834*
3:10–14, *89*, *90*, *419*, *595*

3:11, *90*
3:12, *90*, *359*
3:12–13, *170*
3:12–14, *652*
3:13, *90*
3:14, *90*
3:15, *596*, *597*, *1040*
3:15–17, *56*
3:15–18, *597*
3:16, *170*, *405*, *406*, *592*, *596*, *760*, *847*, *940*
3:16–17, *384*, *614*, *634*, *955*, *956*, *1050*
3:17, *103*, *170*, *596*
3:18, *596*
3:19, *300*
3:19–20, *596*, *597*, *598*, *641*, *823*, *824*
3:20, *1116*
3:21, *500*, *537*, *596*, *872*
3:21–22, *49*, *104*, *526*, *567*, *596*, *680*, *681*, *683*, *847*, *1051*, *1122*, *1144*, *1171*
3:21–23, *496*
3:21–4:13, *1173*
3:22, *114*, *170*, *313*, *405*, *406*, *454*, *496*, *511*, *537*, *760*, *1104*, *1141*
3:23, *282*, *536*, *537*, *847*, *850*, *1144*
3:23–28, *493*
3:23–38, *493*, *495*, *626*, *680*, *850*, *1083*, *1153*
3:31, *526*
3:34, *4*
3:38, *433*, *454*, *850*, *1144*, *1153*
4, *292*, *480*, *624*, *812*
4:1, *405*, *406*, *760*, *784*, *847*, *942*, *1070*, *1144*
4:1–12, *1133*
4:1–13, *291*, *406*, *454*, *455*, *680*, *708*, *754*, *887*, *936*, *955*, *956*, *959*, *960*, *1051*, *1139*, *1145*, *1153*
4:1–14, *313*
4:1–21, *496*
4:2, *100*, *289*, *1140*, *1141*
4:3, *170*, *496*, *640*, *1144*, *1153*

4:3–4, *1141*
4:4, *1141*, *1190*
4:5, *73*, *296*, *678*, *836*, *963*, *973*, *974*, *1140*, *1142*
4:5–6, *514*, *1144*
4:5–8, *974*, *1142*
4:6, *98*
4:7, *1142*
4:7–8, *5*
4:8, *5*, *8*, *302*, *311*, *392*, *1142*
4:9, *170*, *296*, *496*, *640*, *1133*, *1140*, *1141*, *1144*
4:9–12, *26*, *27*, *1141*
4:10, *700*, *1142*
4:10–11, *1142*
4:12, *302*, *311*
4:12–13, *1133*
4:13, *237*, *289*, *512*, *813*, *1138*, *1142*
4:14, *291*, *422*, *600*, *758*, *760*, *847*, *1070*, *1144*
4:14–15, *492*, *514*
4:14–21, *1051*
4:14–30, *845*, *986*
4:14–9:50, *680*
4:15, *1111*, *1112*, *1114*
4:15–16, *492*
4:15–21, *865*
4:16, *75*, *492*, *660*, *694*, *865*, *881*, *973*
4:16–18, *1004*
4:16–19, *940*
4:16–20, *504*, *597*, *628*
4:16–21, *61*, *98*, *104*, *170*, *248*, *386*, *631*, *694*, *709*, *847*, *918*, *1069*
4:16–22, *8*
4:16–27, *505*
4:16–30, *75*, *170*, *249*, *289*, *291*, *364*, *406*, *419*, *456*, *508*, *562*, *678*, *680*, *704*, *759*, *846*, *942*, *957*, *1099*, *1100*, *1111*, *1112*, *1125*, *1126*
4:17–19, *312*
4:17–21, *170*
4:17–41, *974*
4:18, *304*, *311*, *313*, *422*, *427*, *684*, *759*, *760*, *1001*, *1003*, *1008*, *1021*,

1181, *1186*, *1190*
4:18–19, *34*, *39*, *140*, *141*, *427*, *623*, *624*, *635*, *683*, *758*, *770*, *844*, *918*, *974*, *975*, *1050*, *1070*, *1105*
4:18–21, *775*, *1100*
4:19, *39*, *90*, *918*
4:20, *694*, *1108*, *1109*
4:21, *170*, *417*, *480*, *623*, *771*, *973*, *1126*, *1180*
4:21–27, *695*
4:22, *8*, *681*, *1126*, *1147*
4:22–30, *468*
4:23, *147*, *889*, *974*, *1070*
4:23–27, *170*, *1069*
4:24, *13*, *34*, *170*, *640*, *709*, *942*, *986*, *1051*
4:24–27, *759*
4:24–30, *1126*
4:25–26, *822*, *829*, *1172*
4:25–27, *364*, *569*, *974*, *1147*, *1152*
4:26, *986*
4:26–27, *1147*
4:27, *363*, *1051*
4:28, *812*, *1126*
4:28–29, *43*, *1100*
4:29, *75*, *467*, *782*, *812*
4:30, *812*
4:31–32, *8*, *760*
4:31–37, *291*, *1111*, *1112*
4:31–38, *1111*
4:31–39, *760*
4:31–41, *289*, *759*
4:31–44, *680*, *758*
4:31–6:16, *1099*
4:32, *8*, *759*, *1144*
4:33, *313*
4:33–36, *291*
4:33–37, *50*, *1066*
4:34, *770*, *1040*
4:35, *291*, *681*, *760*

4:36, *1144*
4:36–37, *571*
4:38, *65*, *291*
4:38–39, *703*, *753*, *829*, *1066*
4:38–42, *825*
4:39, *392*, *759*, *760*, *829*, *974*, *1070*
4:40, *292*, *760*
4:40–41, *291*, *292*, *567*, *752*, *753*, *825*, *1065*, *1066*
4:40–44, *760*
4:41, *170*, *291*, *292*, *759*, *760*, *1050*
4:42, *498*, *784*, *872*
4:43, *61*, *89*, *90*, *312*, *376*, *505*, *760*, *770*, *771*, *772*, *963*, *973*, *974*, *1117*, *1190*
4:43–44, *680*
4:44, *84*, *1111*, *1112*, *1114*
5, *303 2*
5:1, *312*, *497*, *672*, *759*
5:1–2, *76*
5:1–3, *78*
5:1–11, *62*, *330*, *337*, *422*, *680*, *754*, *759*, *763*
5:1–6:11, *680*
5:3, *500*
5:4–5, *62*
5:5, *692*
5:7, *62*
5:8, *170*, *652*, *759*, *911*, *912*
5:10, *63*, *66*, *330*
5:10–11, *332*, *759*
5:11, *62*, *680*, *1009*
5:12–15, *1133*
5:12–16, *291*, *753*, *760*, *779*, *1066*
5:14, *779*, *1133*, *1146*
5:15, *497*, *500*, *672*, *760*
5:16, *537*, *784*, *872*
5:17, *379*, *399*, *686*, *752*, *758*, *1070*, *1085*
5:17–21, *399*
5:17–26, *170*, *291*, *472*, *753*, *1040*, *1066*

5:17–32, *916*
5:18, *1070*
5:19, *78*
5:20, *801*, *1051*
5:20–24, *313*, *802*, *911*
5:20–32, *681*
5:21, *43*, *110*, *113*, *681*, *686*
5:24, *542*, *834*, *1070*, *1144*
5:25, *759*, *815*
5:25–26, *313*, *514*, *515*
5:26, *515*, *571*, *752*, *759*, *815*
5:27, *90*, *359*
5:27–28, *62*, *332*, *505*
5:27–32, *68*, *170*, *359*, *912*, *915*
5:27–39, *677*
5:28, *90*, *680*, *1009*
5:28–32, *707*
5:29, *488*, *771*
5:29–30, *90*
5:29–32, *627*, *669*, *919*
5:30, *90*, *359*, *399*, *472*, *686*, *1110*, *1112*
5:30–32, *1180*
5:31–32, *91*, *771*
5:32, *88*, *90*, *170*, *312*, *652*, *684*, *770*, *912*, *917*
5:33, *472*, *596*, *707*
5:33–34, *170*
5:33–35, *412*, *1194*
5:33–39, *100*, *596*, *893*
5:34, *1194*
5:36, *893*, *1193*
5:37–38, *1192*, *1193*
6, *107*, *480*, *517*, *518*
6:1–5, *40*, *526*, *527*, *629*, *660*, *1026*
6:1–11, *43*, *627*
6:2, *472*
6:5, *542*, *627*
6:6, *760*, *1109*

5:6–7, *1112*
5:6–11, *40*, *291*, *640*, *660*, *753*, *1026*, *1066*, *1111*
5:7, *43*, *399*, *686*
5:7–11, *472*, *812*
5:9, *567*, *759*, *951*, *1051*
5:11, *43*, *758*, *801*, *812*
5:12, *8*, *77*, *537*, *782*, *865*, *872*, *1172*
5:12–13, *488*
5:12–16, *40*, *760*, *830*
5:12–49, *680*
5:13, *59*, *61*, *69*, *330*, *331*, *336*, *337*, *567*, *695*, *888*
5:13–16, *61*
5:13–17, *331*
5:14, *65*, *66*
5:14–16, *61*
5:15, *68*, *793*
5:16, *68*
5:17, *77*, *330*, *331*, *336*, *337*, *500*, *760*, *1099*
5:17–18, *500*, *571*, *753*
5:17–19, *526*, *760*, *825*
5:17–26, *760*
5:17–36, *338*
5:17–38, *356*
5:18, *760*, *1070*, *1099*
5:18–19, *291*
5:19, *337*, *758*, *1070*
5:20, *39*, *505*, *518*, *707*, *936*, *963*, *969*, *973*, *975*, *1000*, *1001*, *1003*, *1006*, *1007*, *1008*, *1099*
5:20–21, *61*, *170*, *956*
5:20–22, *624*
5:20–23, *52*, *107*, *518*, *705*, *1092*
5:20–25, *170*
5:20–26, *105*, *109*, *419*, *505*, *635*, *653*, *704*, *1009*, *1051*, *1100*, *1190*
5:20–49, *548*, *648*, *669*, *760*, *935*, *958*, *961*, *1091*, *1099*, *1102*
5:21, *1100*
5:22, *542*, *607*, *1008*, *1100*
5:22–23, *956*, *986*, *1126*

5:23, *170*, *312*, *1051*
5:24, *518*, *1009*
5:24–25, *170*
5:24–26, *107*, *108*, *1101*
5:26, *312*
5:27, *619*, *669*, *1099*
5:27–28, *665*, *906*, *918*, *919*
5:27–30, *671*
5:27–31, *1100*
5:27–35, *304*, *1051*
5:27–36, *15*, *402*
5:27–42, *1100*
5:28, *107*, *666*, *667*, *872*
5:29–30, *907*
5:30, *360*, *956*, *1003*, *1006*
5:30–38, *1009*
5:31, *666*, *1101*
5:32, *913*
5:32–34, *911*
5:32–35, *666*, *912*, *956*
5:32–36, *665*, *1100*, *1101*
5:34, *1101*
5:34–35, *1003*
5:35, *170*, *303*, *311*, *338*, *619*, *669*, *685*, *869*, *907*, *1101*
5:35–36, *313*
5:36, *304*, *312*, *435*, *666*, *768*, *950*, *956*
5:37, *313*, *1181*
5:37–38, *956*, *1100*, *1101*
5:38
5:39, *170*, *889*
5:39–42, *1100*, *1101*
5:40, *333*, *693*
5:41–45, *170*
5:42, *548*
5:43–45, *384*, *634*, *652*
5:43–49, *338*, *1100*, *1101*
5:44, *1028*

5:46, *684*, *956*, *1084*
5:46–49, *419*, *634*, *652*, *955*, *1051*
5:47, *672*
5:48, *890*
7:1, *77*, *1099*
7:1–10, *291*, *363*, *389*, *505*, *507*, *523*, *562*, *685*, *753*, *754*, *759*, *760*, *956*, *986*, *1016*, *1057*, *1066*, *1069*
7:1–11, *75*
7:1–17, *597*
7:1–50, *680*
7:2, *501*
7:2–10, *392*
7:3, *21*, *567*
7:3–5, *1108*, *1109*
7:5, *78*, *501*, *1111*
7:6, *78*
7:7, *752*
7:8, *98*, *1144*
7:9, *505*, *1051*, *1070*
7:10–17, *829*
7:11, *498*, *571*, *753*
7:11–12, *76*
7:11–15, *480*
7:11–17, *146*, *291*, *363*, *655*, *685*, *753*, *829*, *950*, *985*, *986*, *988*, *1066*, *1069*
7:11–21, *1070*
7:12, *466*, *985*, *1070*
7:13, *768*, *1086*
7:14–15, *985*
7:15, *986*
7:16, *170*, *313*, *498*, *515*, *681*, *759*, *815*, *941*, *942*, *986*, *1051*, *1126*, *1151*
7:17, *672*
7:18, *76*, *1029*
7:18–23, *170*, *379*, *695*, *709*, *760*, *956*, *960*, *984*, *1051*
7:18–28, *955*
7:18–30, *382*

7:18–35, *597*, *1029*
7:19, *170*, *1086*
7:19–20, *597*, *681*
7:20, *103*, *658*, *988*
7:21, *289*, *760*, *1070*
7:21–22, *624*, *825*, *975*
7:21–23, *291*
7:22, *39*, *61*, *655*, *658*, *754*, *759*, *954*, *986*, *988*, *989*, *1001*, *1003*, *1006*, *1008*, *1070*
7:22–23, *753*, *754*
7:23, *107*, *597*
7:24, *24*, *597*, *784*
7:24–30, *597*
7:25, *973*
7:26–28, *402*
7:27, *24*, *363*, *376*, *940*, *941*, *956*
7:28, *939*, *940*, *956*, *963*, *973*
7:29, *359*, *500*, *595*, *652*, *1028*
7:29–30, *103*, *441*
7:30, *36*, *43*, *312*, *399*, *472*, *505*, *912*, *1059*
7:31–32, *858*
7:31–35, *597*, *912*, *941*, *955*, *1028*
7:32, *856*, *941*
7:33, *472*, *595*, *1194*
7:34, *69*, *113*, *170*, *359*, *399*, *435*, *486*, *542*, *669*, *681*, *685*, *919*, *1003*, *1041*, *1180*, *1195*
7:34–39, *822*
7:35, *652*, *912*, *956*, *1028*, *1029*
7:36, *44*, *90*, *433*, *481*, *685*
7:36–50, *96*, *170*, *371*, *394*, *480*, *505*, *624*, *681*, *685*, *829*, *869*, *913*, *914*, *919*, *1002*, *1009*, *1040*, *1180*, *1186*, *1187*
7:37, *90*, *170*, *911*, *912*
7:37–38, *829*
7:37–50, *669*
7:38, *1186*
7:39, *90*, *170*, *681*, *1051*
7:40, *692*

7:40–43, *1004*
7:40–47, *170*
7:44, *830*
7:44–46, *488*
7:44–47, *830*
7:46, *1186*
7:47, *170*, *669*, *919*
7:47–48, *919*
7:47–49, *313*, *911*
7:48, *91*, *170*, *1154*
7:49, *110*, *170*, *681*
7:50, *91*, *170*, *313*, *337*, *478*, *480*, *567*, *759*, *906*, *919*, *1051*, *1065*
3, *830*, *895*
3:1, *61*, *427*, *963*, *973*, *1190*
3:1–2, *433*
3:1–3, *90*, *98*, *331*, *332*, *680*, *684*, *685*, *759*, *760*, *823*, *830*, *1002*, *1004*
3:1–56, *680*
3:1–9:6, *986*
3:2, *289*, *291*, *1066*, *1070*
3:2–3, *331*, *332*, *641*, *830*, *994*, *1147*
3:3, *76*, *90*, *338*, *392*, *759*
3:4–5, *887*
3:4–15, *170*
3:5–8, *890*
3:9–10, *895*
3:10, *34*, *40*, *49*, *170*, *306*, *349*, *963*, *973*
3:11, *312*, *672*, *759*
3:11–12, *567*
3:11–14, *350*
3:12, *290*, *349*, *480*, *759*, *1050*
3:12–13, *1190*
3:13, *312*, *313*, *337*, *512*, *517*
3:14, *834*, *1004*, *1009*
3:15, *312*
3:18
3:19, *355*, *498*
3:19–21, *331*, *468*, *652*, *727*, *823*, *1004*

3:21, *312*, *469*, *672*, *684*, *759*
3:22–25, *289*, *754*, *1051*
3:22–56, *759*
3:23, *76*
3:24, *692*
3:25, *681*, *759*
3:26–37, *50*
3:26–39, *79*, *291*, *292*, *505*, *703*, *1066*
3:28, *170*, *303*, *311*
3:29, *313*, *567*, *785*
3:30, *267*
3:31, *170*
3:32, *782*
3:32–33, *760*
3:35, *658*, *1070*
3:35–39, *292*
3:36, *567*, *759*, *1051*
3:37–39, *760*
3:38–39, *62*
3:39, *759*
3:40–42, *986*, *1066*
3:40–56, *146*, *291*, *655*, *753*, *825*, *1112*
3:41, *658*, *1111*, *1112*
3:42, *1070*
3:43, *147*
3:43–45, *869*
3:43–48, *1066*
3:44, *628*, *660*
3:45, *692*
3:46, *758*, *1070*
3:46–48, *567*
3:47, *500*
3:47–48, *1070*
3:48, *313*, *337*, *478*, *759*, *906*, *1051*
3:49, *692*, *1112*
3:49–56, *986*, *1066*
3:50, *567*, *759*, *1051*, *1190*

3:51, *1172*
3:53, *986*
3:54, *986*
3:55, *88*, *986*
3:56, *986*
9, *480*, *782*
9–13, *526*
9–19, *526*
9:1, *64*, *69*, *753*, *761*, *1144*
9:1–2, *98*, *760*
9:1–5, *53*, *695*
9:1–6, *63*, *337*, *338*, *681*, *772*, *825*, *906*, *1002*, *1010*
9:1–50, *681*
9:2, *60*, *63*, *64*, *69*, *759*, *963*, *973*, *974*
9:5, *64*, *907*, *1146*
9:6, *90*, *427*, *1070*
9:7, *598*
9:7–8, *170*, *363*, *989*, *1172*
9:7–9, *300*, *597*, *598*, *641*, *681*, *1167*, *1173*
9:8, *941*, *1051*
9:9, *300*
9:10, *59*, *69*, *77*, *79*
9:10–17, *170*, *455*, *488*, *754*, *887*, *1051*, *1180*
9:11, *497*, *760*, *963*, *973*, *974*, *1051*
9:12, *61*, *77*, *784*
9:12–17, *681*
9:13, *498*, *500*, *885*
9:16, *108*, *170*, *488*, *887*, *995*, *996*, *1180*
9:18, *498*, *537*, *681*, *872*
9:18–19, *170*, *1172*
9:18–20, *488*, *681*, *1173*
9:18–21, *65*, *113*, *958*, *1167*, *1171*
9:18–22, *598*, *925*
9:19, *989*, *1051*
9:19–20, *363*
9:20, *170*, *1050*
9:21–27, *681*, *1167*, *1172*, *1173*

ϑ:21–18:34, *821*, *889*
ϑ:22, *22*, *44*, *65*, *90*, *283*, *312*, *313*, *505*, *537*, *542*, *598*, *640*, *686*, *812*, *814*, *975*, *989*, *995*, *1038*, *1050*, *1051*, *1104*
ϑ:23, *333*, *337*, *421*
ϑ:23–24, *956*
ϑ:23–25, *332*, *824*
ϑ:23–26, *1003*
ϑ:23–27, *333*, *1051*
ϑ:24, *759*
ϑ:24–25, *1003*, *1009*
ϑ:25, *836*
ϑ:26, *26*, *28*, *312*, *514*, *542*, *672*, *780*, *1003*
ϑ:26–27, *56*, *386*, *598*
ϑ:27, *236*, *926*, *973*, *975*
ϑ:28, *8*, *537*, *681*, *782*, *1171*
ϑ:28–29, *872*
ϑ:28–36, *9*, *28*, *49*, *487*, *514*, *598*, *681*, *780*, *781*, *974*, *975*, *1122*, *1167*, *1173*, *1174*, *1180*
ϑ:29, *681*, *1040*, *1152*, *1171*
ϑ:29–31, *1171*, *1172*
ϑ:30, *779*, *994*
ϑ:30–32, *1171*
ϑ:30–33, *704*
ϑ:31, *775*, *780*, *819*, *925*, *1173*, *1180*
ϑ:31–32, *1171*
ϑ:32, *514*, *780*, *994*, *996*
ϑ:32–33, *1171*, *1172*
ϑ:33, *563*, *569*, *692*, *779*
ϑ:34–35, *596*, *1171*, *1172*
ϑ:35, *39*, *170*, *487*, *537*, *681*, *703*, *780*, *996*, *1104*, *1167*
ϑ:35–36, *1171*
ϑ:36, *362*, *487*, *780*, *1171*
ϑ:37–43, *50*, *1066*
ϑ:37–50, *681*
ϑ:38, *692*, *1070*
ϑ:39, *313*
ϑ:42, *1070*

9:43, *313*, *759*
9:43–44, *872*
9:43–45, *1173*
9:44, *537*, *542*, *925*, *927*, *942*, *989*, *995*, *1051*, *1104*
9:45, *681*, *989*, *995*
9:46–48, *393*
9:47, *349*
9:48, *771*
9:49, *66*, *692*
9:49–50, *50*
9:50, *441*
9:51, *170*, *579*, *634*, *812*, *925*
9:51–56, *66*, *79*, *1057*, *1111*
9:51–62, *681*
9:51–10:42, *681*
9:51–19:27, *463*, *526*
9:51–19:28, *433*
9:51–19:44, *36*, *892*
9:51–19:48, *379*, *677*, *681*, *683*, *687*, *780*
9:52, *24*, *27*, *363*, *1057*
9:52–53, *463*, *505*
9:52–56, *1152*
9:53, *579*, *812*
9:54, *46*, *363*, *812*
9:57, *399*
9:57–58, *62*, *1006*
9:57–60, *384*, *754*
9:57–62, *419*, *694*, *1051*
9:58, *48*, *134*, *170*, *383*, *542*, *543*, *544*, *685*, *759*, *1002*
9:59–60, *663*, *1006*
9:59–62, *467*, *469*, *1004*
9:60, *371*, *963*, *973*
9:61–62, *62*, *363*, *1152*
9:62, *963*, *973*, *1190*
10, *773*
10:1, *27*, *60*, *330*, *1086*, *1147*
10:1–12, *338*, *695*, *906*, *1002*, *1010*

l0:1–14, *170*
l0:1–16, *91*, *170*, *337*, *433*, *773*
l0:1–20, *681*
l0:2, *303*, *338*, *384*, *759*, *773*, *1085*
l0:2–12, *1006*
l0:3, *60*, *695*, *754*
l0:4, *342*
l0:5–6, *313*, *419*, *906*
l0:7, *161*, *488*, *748*
l0:8–9, *760*, *974*
l0:8–11, *858*
l0:9, *384*, *754*, *761*, *825*, *963*, *973*, *1070*
l0:9–11, *963*
l0:10–12, *754*
l0:11, *907*, *963*, *973*
l0:12, *907*
l0:12–15, *78*
l0:12–16, *505*
l0:13, *79*, *90*, *312*, *752*, *753*, *754*, *758*, *759*
l0:13–15, *51*, *78*, *384*, *492*
l0:13–16, *89*, *1126*
l0:15, *170*
l0:16, *45*, *60*, *613*, *771*
l0:17, *293*, *1070*
l0:17–20, *291*, *338*, *825*, *1122*
l0:18, *49*, *50*, *293*, *511*, *813*, *1070*, *1139*
l0:18–19, *56*
l0:19, *289*, *1070*, *1144*
l0:20, *170*
l0:21, *303*, *306*, *311*, *312*, *468*, *834*
l0:21–22, *9*, *49*, *170*, *312*, *865*, *866*, *872*, *1029*, *1030*
l0:22, *170*, *312*, *533*, *537*, *609*
l0:22–23, *1050*
l0:23, *107*, *759*
l0:23–24, *9*, *15*, *939*
l0:25, *15*, *16*, *170*, *399*, *686*, *692*, *1117*
l0:25–28, *15*, *563*, *665*, *698*, *699*, *700*

l0:25–29, *399*, *417*
l0:25–37, *16*, *96*, *337*, *505*, *669*, *681*, *890*, *894*, *1009*, *1051*, *1057*, *1111*
l0:25–38, *417*
l0:26, *694*
l0:27, *34*, *302*, *311*, *313*, *700*, *701*
l0:28, *563*, *665*
l0:29, *463*, *652*
l0:29–37, *34*, *43*, *170*, *463*, *488*, *665*, *700*, *1042*
l0:30–31, *80*
l0:30–37, *417*
l0:33, *768*, *1057*
l0:34, *17*, *1063*, *1186*, *1195*
l0:36, *463*
l0:36–37, *1190*
l0:37, *768*
l0:38, *822*
l0:38–42, *170*, *417*, *488*, *505*, *681*, *829*, *830*, *831*
l0:39, *658*, *1086*
l0:40, *392*, *466*, *467*, *829*
l0:41, *1086*
l1, *357*, *480*
l1:1, *7*, *338*, *537*, *592*, *872*
l1:1–4, *433*, *468*, *696*, *865*, *887*
l1:1–13, *407*, *681*, *683*
l1:2, *303*, *305*, *312*, *835*, *887*, *963*, *973*
l1:2–4, *7*, *53*, *145*, *511*, *866*, *867*, *872*
l1:3, *480*, *887*, *1006*
l1:4, *289*, *313*, *911*, *917*, *1004*
l1:5, *887*
l1:5–7, *822*
l1:5–8, *467*, *887*, *894*, *895*
l1:5–10, *872*
l1:5–13, *312*
l1:8, *872*, *887*
l1:9, *1004*
l1:11, *264*
l1:11–13, *384*, *872*, *893*

l1:12–28, *407*
l1:13, *170*, *308*, *312*, *407*, *422*, *829*, *872*, *887*
l1:14, *291*, *498*, *500*, *753*, *754*
l1:14–15, *293*, *470*, *754*
l1:14–16, *1066*
l1:14–22, *113*
l1:14–23, *56*, *708*, *758*, *760*, *942*
l1:14–54, *681*
l1:15, *288*, *289*, *754*, *974*
l1:15–22, *50*
l1:16, *470*, *753*, *1153*
l1:17, *973*
l1:17–18, *758*, *963*
l1:17–19, *754*
l1:17–20, *289*
l1:17–22, *753*
l1:17–23, *293*, *974*
l1:18, *973*, *1070*, *1144*
l1:18–19, *288*, *289*
l1:19, *942*
l1:19–20, *384*
l1:20, *52*, *147*, *304*, *382*, *407*, *753*, *754*, *755*, *758*, *759*, *760*, *836*, *874*, *963*, *965*, *973*, *974*, *1051*, *1070*
l1:21–22, *754*, *760*
l1:22–30, *170*
l1:24–26, *754*, *760*, *785*
l1:27–28, *338*, *727*
l1:28, *107*, *312*, *672*, *759*
l1:29, *56*, *753*, *1073*
l1:29–32, *51*, *52*, *89*, *505*, *634*, *925*, *988*, *1073*, *1074*, *1153*
l1:30, *375*, *542*, *835*, *1073*
l1:30–32, *505*
l1:31, *227*, *822*, *835*, *973*, *988*, *1028*, *1073*
l1:31–32, *312*, *384*, *1147*
l1:32, *90*, *312*, *940*, *988*, *1028*, *1073*
l1:33, *72*
l1:33–34, *170*

l1:33–36, *691*
l1:34–36, *170*
l1:37, *44*, *433*, *481*, *685*
l1:37–41, *488*, *707*, *801*, *951*
l1:37–52, *44*, *170*, *441*
l1:37–53, *399*
l1:37–54, *170*, *400*, *887*, *1180*
l1:38, *102*
l1:39, *360*, *1009*, *1086*
l1:39–40, *629*
l1:39–41, *11*, *660*, *685*
l1:39–52, *547*, *955*
l1:39–54, *640*
l1:41, *360*, *563*, *1003*
l1:41–42, *1009*
l1:42, *313*, *357*, *652*, *660*, *663*, *669*, *1003*, *1190*
l1:42–43, *472*
l1:42–52, *108*
l1:43, *44*, *1112*
l1:44, *511*
l1:45, *399*, *692*, *1112*
l1:45–52, *399*
l1:45–53, *396*, *399*
l1:46, *44*, *1190*
l1:47, *312*, *986*
l1:47–51, *634*, *1051*, *1126*
l1:47–52, *942*
l1:48, *563*, *1146*
l1:49, *59*, *312*, *399*, *942*, *986*, *1028*, *1030*
l1:49–51, *942*, *1028*, *1029*, *1030*, *1042*
l1:50, *312*, *836*, *942*, *986*
l1:50–51, *108*
l1:51, *1133*
l1:51–53, *56*
l1:52, *44*
l1:53, *44*, *472*
l1:53–54, *547*

l2–13, *958*
l2:1, *44*, *433*, *472*, *547*, *801*, *885*, *887*
l2:1–12, *419*, *1147*
l2:1–13:9, *681*
l2:2–7, *50*
l2:4–5, *988*
l2:4–12, *1051*
l2:5, *577*, *634*
l2:6–7, *307*
l2:8, *28*, *127*, *542*
l2:8–9, *1041*
l2:8–11, *407*
l2:8–12, *338*
l2:10, *407*, *542*, *917*, *1041*
l2:10–12, *405*
l2:11, *1112*, *1113*, *1144*
l2:11–12, *54*, *409*, *579*, *917*
l2:12, *312*
l2:13, *660*, *692*
l2:13–14, *437*
l2:13–21, *360*, *480*, *685*, *890*, *894*
l2:13–31, *1009*
l2:15, *1190*
l2:15–21, *170*
l2:15–31, *1004*
l2:16–21, *170*
l2:19, *517*
l2:21, *1190*
l2:22–24, *671*
l2:22–31, *170*, *1008*
l2:22–32, *1004*
l2:22–33, *1009*
l2:22–34, *480*, *1051*
l2:24, *747*
l2:24–28, *306*, *307*
l2:27, *514*
l2:28, *479*

l2:29–30, *505*
l2:30, *312*, *507*, *836*
l2:31, *305*, *963*, *973*
l2:31–32, *170*
l2:31–34, *975*
l2:32, *312*, *420*, *565*, *683*, *963*, *973*, *974*
l2:32–34, *356*
l2:33, *170*, *635*, *1003*, *1004*
l2:33–34, *403*, *685*, *1006*, *1009*, *1190*
l2:34, *349*
l2:35–37, *488*
l2:35–40, *56*, *392*
l2:35–48, *386*, *1051*
l2:36, *482*, *1194*
l2:37, *391*, *392*, *759*, *1085*
l2:37–38, *107*
l2:39–40, *53*, *384*, *544*, *893*
l2:40, *488*, *542*
l2:41–48, *53*
l2:42, *1085*, *1086*
l2:42–46, *391*, *392*, *634*, *893*
l2:42–48, *391*, *1194*
l2:43, *107*
l2:45, *349*, *390*, *1194*
l2:46, *488*, *1194*
l2:47, *312*, *664*
l2:47–48, *634*
l2:49, *56*, *537*, *770*, *835*
l2:49–50, *925*
l2:49–51, *170*
l2:49–53, *170*, *469*, *579*, *906*
l2:49–56, *823*
l2:50, *105*, *925*
l2:51, *260*, *313*, *770*, *834*, *835*, *906*
l2:51–53, *54*, *384*
l2:52, *466*
l2:54–56, *53*, *386*

l2:54–59, *170*
l2:56, *835*
l2:58, *1109*
l3–16, *975*
l3:1, *285*, *301*, *640*, *922*, *923*
l3:1–3, *913*
l3:1–5, *89*, *170*, *1067*
l3:2, *911*
l3:3, *88*, *90*, *312*
l3:4, *82*
l3:5, *88*, *90*, *312*
l3:6–9, *595*, *652*, *894*, *1051*
l3:8, *1085*
l3:10, *681*, *865*, *1024*
l3:10–17, *4*, *5*, *280*, *291*, *304*, *505*, *660*, *685*, *753*, *760*, *830*, *1024*, *1026*, *1066*, *1069*, *1111*
l3:10–18, *974*
l3:10–17:10, *518*
l3:11, *760*
l3:11–12, *760*
l3:11–13, *466*, *708*
l3:11–14, *1070*
l3:12, *671*, *830*
l3:13, *292*, *492*, *515*, *759*, *815*
l3:14, *43*, *631*, *951*, *1112*
l3:14–16, *1065*
l3:15–16, *830*
l3:16, *312*, *760*, *951*, *1070*, *1144*
l3:17, *498*, *500*, *759 670*, *672*
l3:18, *52*, *890*, *963*, *973*
l3:18–19, *384*, *893*
l3:20, *52*, *890*, *963*, *973*
l3:20–21, *824*, *829*, *893*
l3:22, *579*, *812*
l3:22–30, *4*, *337*, *1051*
l3:22–31, *681*
l3:23, *759*

13:23–24, *681*

l3:23–30, *386*, *975*
l3:24, *85*
l3:25–27, *614*
l3:27, *651*
l3:28, *56*, *312*, *634*, *963*, *969*, *973*
l3:28–29, *50*, *52*, *54*, *488*, *771*
l3:28–30, *987*
l3:29, *170*, *486*, *518*, *963*, *973*, *975*, *1180*
l3:29–30, *1193*, *1194*
l3:31, *44*, *470*, *641*, *1112*
l3:31–32, *170*, *300*
l3:31–33, *76*, *492*, *634*
l3:31–35, *170*
l3:32, *420*, *480*, *760*, *812*, *995*
l3:32–35, *579*
l3:33, *85*, *90*, *312*, *480*, *505*, *579*, *709*, *812*, *925*, *943*, *1029*, *1050*, *1126*
l3:33–34, *942*, *986*, *1051*
l3:33–35, *812*, *924*, *1133*
l3:34, *312*, *1029*
l3:34–35, *54*, *85*, *89*, *379*, *634*, *955*, *1029*, *1030*, *1042*
l3:35, *36*, *108*, *579*, *812*, *927*, *1029*, *1030*, *1133*
l4:1, *44*, *433*, *885*, *887*, *1026*, *1109*, *1112*
l4:1–3, *472*
l4:1–6, *43*, *170*, *291*, *660*, *681*, *708*, *753*, *1024*, *1026*, *1066*, *1069*
l4:1–14, *472*
l4:1–24, *170*, *356*, *677*, *681*, *685*, *887*, *975*, *1180*
l4:3, *399*, *1026*
l4:6, *1026*
l4:7–11, *170*
l4:7–14, *170*, *514*, *759*, *887*, *989*
l4:7–24, *1003*, *1009*
l4:7–33, *170*
l4:8, *170*, *486*
l4:10, *514*, *887*, *1180*
l4:11, *635*
l4:12, *482*, *803*
l4:12–14, *360*, *1009*, *1051*

l4:12–24, *313*, *514*
l4:13, *624*, *681*, *704*, *989*, *1001*
l4:13–14, *107*
l4:14, *386*, *635*, *651*, *989*
l4:15, *107*, *170*, *518*, *887*, *963*, *973*, *975*, *1180*
l4:15–24, *170*, *488*, *893*, *989*, *1008*, *1051*, *1194*
l4:16, *482*
l4:16–24, *170*, *412*, *1180*
l4:17, *482*, *488*, *771*
l4:18–19, *1009*
l4:18–20, *1009*, *1190*
l4:21, *624*, *681*, *989*, *1001*
l4:21–23, *170*
l4:23, *681*, *1085*
l4:23–24, *338*
l4:25–26, *403*
l4:25–27, *469*, *1004*
l4:25–28, *332*
l4:25–33, *332*, *337*, *480*, *1040*
l4:25–35, *1042*, *1043*, *1051*
l4:26, *170*, *337*, *823*
l4:26–27, *423*
l4:27, *337*, *956*
l4:33, *337*, *685*, *824*, *1004*, *1009*
l5, *303*, *517*, *519*, *681*, *829*, *901*, *904*, *975*, *1050*
l5:1, *170*, *359*, *488*
l5:1–2, *90*, *170*, *488*, *518*, *901*, *904*, *910*, *919*
l5:1–10, *669*
l5:1–32, *567*, *913*
l5:2, *43*, *90*, *170*, *399*, *472*, *660*, *686*, *1180*
l5:2–32, *895*
l5:3, *889*
l5:3–7, *248*
l5:3–10, *467*
l5:4, *63*, *785*
l5:5, *518*
l5:6, *63*, *518*

l5:7, *88*, *90*, *91*, *312*, *313*, *518*, *652*, *684*, *911*, *919*, *975*, *1050*
l5:8–10, *248*, *829*, *894*
l5:9, *518*
l5:10, *27*, *49*, *88*, *90*, *91*, *312*, *313*, *518*, *684*, *911*, *919*, *975*, *1050*
l5:11–32, *145*, *248*, *307*, *408*, *466*, *467*, *488*, *890*, *894*, *900*, *919*, *1190*
l5:12–14, *90*
l5:17, *390*, *885*
l5:18, *170*, *912*
l5:19, *390*
l5:20–24, *1050*
l5:21, *170*, *912*
l5:23, *90*, *518*
l5:23–32, *1180*
l5:24, *518*, *990*
l5:25–29, *856*
l5:25–32, *467*
l5:29, *391*, *518*, *698*, *700*
l5:29–30, *90*
l5:32, *91*, *312*, *517*, *518*, *990*, *1050*
l6:1, *312*, *901*
l6:1–4, *352*
l6:1–8, *394*, *395*, *890*, *894*, *895*
l6:1–9, *472*, *1009*
l6:1–11, *1003*
l6:1–13, *392*, *480*, *1051*, *1190*
l6:2, *672*
l6:3, *1085*
l6:8, *690*, *707*, *834*, *1086*
l6:9, *561*, *1051*, *1190*
l6:9–13, *1009*
l6:10–13, *472*
l6:11, *561*
l6:13, *305*, *360*, *561*, *685*, *1003*, *1009*
l6:14, *472*
l6:14–15, *43*
l6:14–18, *170*
l6:15, *652*

Ɩ6:16, *51*, *52*, *312*, *386*, *625*, *939*, *940*, *963*, *973*, *1028*, *1190*
Ɩ6:16–31, *779*
Ɩ6:17, *64*, *668*, *834*, *863*
Ɩ6:18, *344*, *347*, *348*, *663*, *824*
Ɩ6:19, *517*, *835*
Ɩ6:19–21, *170*
Ɩ6:19–26, *1009*
Ɩ6:19–31, *4*, *50*, *56*, *170*, *281*, *480*, *488*, *635*, *653*, *655*, *685*, *890*, *894*, *975*, *990*, *1008*, *1009*, *1190*
Ɩ6:21, *64*
Ɩ6:22, *4*, *49*, *170*, *1180*
Ɩ6:23, *4*, *64*, *170*
Ɩ6:24, *102*, *768*
Ɩ6:25, *1008*
Ɩ6:27–28, *466*
Ɩ6:27–31, *170*, *1009*
Ɩ6:29, *312*, *682*, *779*
Ɩ6:30, *88*, *90*, *312*, *391*
Ɩ6:31, *4*, *170*, *312*, *779*
Ɩ7, *124*
Ɩ7:1, *108*
Ɩ7:1–10, *682*
Ɩ7:3–4, *312*, *313*, *912*
Ɩ7:4, *88*, *869*
Ɩ7:5, *59*, *1086*
Ɩ7:5–10, *759*
Ɩ7:6, *754*, *1086*
Ɩ7:7, *1180*
Ɩ7:7–10, *392*, *420*, *894*
Ɩ7:8, *392*
Ɩ7:11, *80*, *579*, *812*, *1111*
Ɩ7:11–17, *682*
Ɩ7:11–19, *291*, *463*, *658*, *753*, *759*, *760*, *1057*, *1066*, *1069*, *1111*
Ɩ7:11–19:27, *682*
Ɩ7:12, *657*, *1070*
Ɩ7:12–19, *80*, *1072*
Ɩ7:13, *692*, *769*

l7:14, *658*, *660*, *1034*, *1057*
l7:15, *515*, *759*, *815*
l7:16, *463*, *759*, *1057*
l7:17–18, *463*, *1069*
l7:19, *337*, *478*, *480*, *567*, *759*, *1051*, *1065*, *1070*
l7:20, *56*, *472*, *963*, *964*, *973*
l7:20–21, *237*, *974*
l7:20–37, *386*, *579*
l7:21, *7*, *52*, *973*, *1051*
l7:22, *542*, *545*
l7:22–37, *544*
l7:23–24, *54*, *170*, *384*
l7:24, *170*, *542*, *924*, *1041*
l7:24–25, *926*, *927*, *995*
l7:25, *90*, *312*, *505*, *640*, *927*, *995*, *1050*
l7:26, *542*, *682*
l7:26–29, *1190*
l7:26–30, *384*, *505*
l7:26–33, *1009*
l7:26–35, *53*, *824*
l7:30, *51*, *542*
l7:31, *88*
l7:31–32, *829*
l7:32, *822*
l7:33, *956*
l7:35, *824*
l7:37, *384*
l8:1, *829*, *901*
l8:1–5, *872*
l8:1–8, *338*, *480*, *652*, *653*, *682*, *685*, *829*, *894*, *1051*
l8:2, *303*
l8:2–5, *829*, *895*
l8:3–5, *403*
l8:6, *652*, *1086*
l8:6–8, *829*, *872*
l8:7–8, *652*
l8:8, *48*, *477*, *542*, *545*, *682*, *829*, *835*, *872*, *1041*

18:9, *652*, *901*
18:9–14, *43*, *170*, *505*, *663*, *682*, *890*, *894*, *911*, *913*
18:9–17, *759*
18:10–11, *472*
18:10–14, *357*, *359*, *669*
18:11, *7*, *651*
18:11–12, *470*
18:12, *357*, *629*
18:13, *304*, *307*, *911*, *1101*
18:14, *635*, *652*
18:15, *858*
18:15–17, *682*, *858*, *1051*
18:16, *963*, *973*, *975*, *1166*
18:17, *963*, *973*
18:18, *692*, *835*, *1004*, *1117*
18:18–23, *360*, *685*, *698*, *699*, *700*, *706*
18:18–25, *988*
18:18–30, *40*, *90*, *1009*, *1051*, *1190*
18:20, *34*, *1146*, *1147*
18:22, *34*, *824*, *1001*, *1003*, *1004*, *1009*
18:22–25, *480*
18:24, *685*, *963*, *973*, *1004*
18:24–25, *975*
18:24–27, *1004*
18:25, *963*, *973*
18:26, *567*, *759*
18:26–30, *1051*
18:28, *356*
18:28–30, *823*, *1009*
18:29, *963*, *973*, *1190*
18:29–30, *403*, *626*, *988*, *1003*
18:30, *387*, *834*, *1117*
18:30–33, *682*
18:31, *61*, *542*, *579*, *812*, *995*, *1180*
18:31–33, *780*, *925*, *975*, *1051*, *1104*, *1105*
18:31–34, *579*, *1173*
18:32, *914*, *995*

Luke 18:32–33, *170*
Luke 18:33, *283*, *989*, *995*
Luke 18:34, *989*, *995*
Luke 18:34–43, *682*
Luke 18:35, *1070*
Luke 18:35–43, *80*, *291*, *526*, *579*, *709*, *753*, *759*, *924*, *1066*
Luke 18:35–24:53, *1022*
Luke 18:36–37, *854*
Luke 18:38–39, *768*
Luke 18:42, *478*, *567*, *759*, *1051*, *1070*
Luke 18:43, *500*, *515*, *759*, *815*
Luke 19, *958*, *1080*
Luke 19:1, *488*
Luke 19:1–10, *4*, *90*, *170*, *331*, *360*, *378*, *480*, *505*, *669*, *681*, *682*, *685*, *913*, *915*, *919*, *1009*, *1016*, *1190*
Luke 19:1–27, *378*, *685*
Luke 19:2, *90*, *359*, *498*
Luke 19:3, *686*
Luke 19:5, *90*, *91*
Luke 19:7, *4*, *90*, *91*, *919*, *1180*
Luke 19:8, *4*, *90*, *359*, *919*, *1001*, *1009*, *1086*
Luke 19:8–9, *686*
Luke 19:8–10, *170*, *480*
Luke 19:9, *170*, *480*, *488*, *1051*
Luke 19:9–10, *91*, *567*, *910*
Luke 19:10, *170*, *379*, *505*, *526*, *542*, *545*, *759*, *770*, *904*, *919*
Luke 19:11, *386*, *682*, *812*, *889*, *963*, *973*
Luke 19:11–27, *53*, *338*, *392*, *526*, *579*, *634*, *682*, *893*, *895*, *955*, *1003*, *1051*, *1190*
Luke 19:12, *973*
Luke 19:12–27, *386*
Luke 19:14, *973*
Luke 19:15, *973*
Luke 19:17, *759*, *1144*
Luke 19:18–20, *1172*
Luke 19:20–23, *1003*, *1007*, *1009*
Luke 19:26, *956*

19:27, *973*
19:28, *579*, *812*
19:28–40, *373*, *375*
19:28–44, *284*
19:28–48, *682*
19:28–24:53, *526*
19:29, *80*, *579*
19:31, *379*
19:31–33, *812*
19:37, *84*, *376*, *574*, *752*, *758*, *759*
19:37–39, *337*
19:38, *28*, *36*, *107*, *313*, *376*, *379*, *526*, *1021*, *1126*
19:39, *472*, *692*
19:39–40, *379*
19:41, *812*
19:41–42, *1021*
19:41–44, *54*, *56*, *84*, *379*, *579*, *634*, *872*, *908*, *939*, *1022*
19:42, *313*, *419*
19:42–44, *579*
19:44, *515*, *634*, *986*, *1022*
19:45, *35*, *1133*
19:45–46, *145*, *284*, *581*, *630*, *707*, *801*, *1079*, *1116*
19:45–48, *682*, *1074*
19:46, *305*, *1133*
19:47, *44*, *399*, *686*, *801*, *812*, *1061*, *1079*, *1117*, *1133*
19:47–48, *640*, *865*
19:47–20:2, *1079*
19:48, *500*
20:1, *22*, *399*, *427*, *865*, *1133*
20:1–8, *598*
20:1–21:4, *284*
20:1–21:38, *682*, *812*
20:2, *44*
20:3–8, *1133*
20:4, *103*, *598*
20:6, *498*, *500*, *593*
20:9–16, *303*, *533*, *812*

20:9–17, *391*
20:9–19, *9*, *229*, *392*, *599*, *890*, *893*, *925*, *927*
20:13–15, *1126*
20:16, *391*
20:17, *35*, *526*, *707*, *1126*
20:17–18, *926*
20:18, *1154*
20:19, *399*, *500*, *686*
20:19–20, *44*
20:20, *547*, *922*, *1144*
20:20–26, *358*, *440*, *626*, *641*, *706*, *802*
20:21–26, *1133*
20:27, *170*
20:27–38, *1045*, *1133*
20:27–40, *4*, *170*, *988*
20:28, *692*, *779*, *780*
20:34, *780*
20:34–35, *834*
20:34–36, *27*, *28*
20:34–38, *780*
20:35, *386*
20:36, *170*, *988*
20:37, *302*, *304*, *306*, *779*, *1085*
20:38, *988*
20:39, *44*, *692*
20:39–44, *399*
20:41, *1133*
20:41–42, *775*
20:41–44, *170*, *526*, *527*, *623*
20:42–43, *35*
20:45, *500*
20:45–47, *44*, *398*, *652*, *824*
20:45–21:4, *682*, *829*
20:46, *170*, *1112*
20:46–47, *44*, *685*
20:47, *872*, *1003*
21:1, *1129*

21:1–4, *824*, *1009*, *1030*, *1129*, *1133*
21:1–33, *53*
21:2, *1001*
21:2–3, *1001*
21:3–6, *813*
21:5–7, *824*
21:5–9, *51*, *386*
21:5–36, *284*
21:5–38, *682*
21:6, *801*, *1133*
21:7, *124*, *692*, *834*
21:8, *1197*
21:9, *312*
21:10, *963*, *973*
21:10–19, *54*
21:12, *1112*
21:12–15, *1147*
21:13, *1147*
21:13–15, *1146*
21:15, *409*
21:20, *49*, *579*, *634*, *1021*, *1022*, *1133*
21:20–24, *56*, *505*, *579*, *952*
21:21, *579*
21:22, *579*, *1180*
21:23, *108*, *579*, *835*
21:24, *56*, *504*, *579*, *634*, *1133*, *1180*
21:25, *835*
21:26, *54*, *758*, *836*
21:27, *80*, *92*, *93*, *514*, *539*, *540*, *542*, *544*, *780*, *835*, *1041*
21:28–36, *386*
21:29–30, *889*
21:29–31, *53*
21:31, *963*, *973*, *974*
21:32, *52*, *53*, *926*
21:32–33, *56*
21:33, *53*, *124*, *672*, *834*
21:34, *349*, *1193*

21:34–36, *386*
21:35, *835*
21:36, *542*, *545*, *835*, *872*, *1041*
21:37, *84*, *577*, *782*, *1133*
21:37–38, *865*, *1079*
21:38, *500*, *1133*
22–23, *686*, *687*, *812*, *978*, *979*
22:1, *283*, *482*, *485*, *488*, *813*, *885*, *887*
22:1–38, *1180*
22:1–23:56, *682*, *813*
22:1–24:53, *812*
22:2, *44*, *399*, *498*, *500*, *686*, *813*
22:3, *61*, *69*, *237*, *294*, *341*, *512*, *760*, *813*, *1070*, *1139*
22:3–6, *682*, *813*
22:4, *69*, *813*, *1061*
22:5, *69*
22:6, *498*, *500*, *813*
22:7, *312*, *482*, *488*, *813*, *885*
22:7–8, *283*, *488*, *813*
22:7–17, *708*
22:7–23, *806*
22:7–38, *1186*
22:8, *67*, *488*
22:8–15, *806*
22:11, *488*, *813*
22:12, *82*, *577*
22:13, *283*, *488*, *693*, *813*
22:13–38, *170*
22:14, *59*, *69*, *283*, *488*, *1179*, *1180*
22:14–20, *1179*, *1180*
22:14–23, *341*, *1175*
22:14–30, *284*
22:14–38, *340*, *344*, *677*, *1185*
22:15, *283*, *482*, *488*, *813*, *1117*, *1179*, *1180*
22:15–16, *488*
22:15–17, *813*
22:15–18, *511*

22:15–20, *813*
22:15–23, *9*, *1181*
22:16, *341*, *806*, *925*, *963*, *973*, *974*, *1179*, *1180*
22:16–18, *50*, *917*
22:16–19, *53*
22:18, *341*, *806*, *925*, *963*, *973*, *974*, *1179*, *1180*, *1183*, *1194*
22:19, *170*, *455*, *488*, *887*, *995*, *996*, *1179*, *1180*, *1181*
22:19–20, *265*, *341*, *511*, *814*, *1106*, *1179*, *1186*
22:20, *488*, *702*, *704*, *812*, *813*, *917*, *1104*, *1106*, *1154*, *1176*, *1179*, *1181*, *1194*
22:21–38, *340*, *1186*
22:21–23:43, *1051*
22:22, *108*, *341*, *511*, *542*, *812*, *981*, *995*
22:24–27, *170*, *759*, *858*, *968*, *1105*
22:24–30, *330*, *338*, *340*, *341*, *511*, *829*
22:25, *99*, *356*, *1085*
22:25–26, *671*
22:25–27, *170*, *341*, *1105*
22:26, *393*
22:26–27, *356*, *391*, *393*
22:27, *170*, *671*, *759*
22:28, *512*, *1179*
22:28–29, *1139*
22:28–30, *50*, *52*, *170*, *384*, *987*, *1140*, *1154*
22:29, *312*, *866*, *963*, *973*
22:29–30, *70*, *813*, *887*, *968*, *974*
22:30, *70*, *461*, *507*, *569*, *860*, *862*, *963*, *973*, *987*
22:31, *294*, *341*, *511*, *512*, *760*, *813*, *1070*
22:31–32, *337*, *872*, *1139*
22:31–34, *134*, *333*
22:31–38, *341*
22:32, *88*, *477*, *1154*
22:34, *294*
22:35–38, *772*, *1003*, *1010*
22:36, *342*, *795*
22:37, *35*, *90*, *170*, *312*, *393*, *511*, *512*, *708*, *812*, *813*, *942*, *980*, *995*, *1105*, *1153*

22:39, *511*, *577*, *782*
22:39–46, *510*, *513*, *682*, *872*, *1051*, *1172*
22:40, *511*
22:41, *82*
22:41–44, *1122*
22:42, *170*, *312*, *505*, *511*, *537*, *925*
22:42–44, *294*
22:43, *8*, *94*, *170*
22:43–44, *27*, *510*, *511*, *512*, *513*
22:44, *511*, *512*
22:45–46, *511*
22:46, *294*, *511*, *1139*
22:47, *69*
22:47–48, *682*
22:47–53, *284*, *401*
22:47–54, *813*
22:48, *542*, *545*, *1147*
22:49–51, *795*
22:50, *392*
22:50–51, *753*, *760*, *1066*
22:51, *1070*
22:52, *44*, *801*, *1061*
22:53, *289*, *294*, *488*, *512*, *682*, *813*, *814*, *925*, *974*, *1133*, *1139*
22:53–54, *337*
22:54, *82*, *577*, *640*, *1062*
22:54–62, *294*, *640*
22:54–65, *284*
22:54–23:25, *637*, *640*
22:56, *390*
22:57, *905*
22:59, *247*
22:61, *312*, *995*, *1086*
22:63–65, *974*
22:64, *942*, *1051*
22:65, *814*
22:66, *21*, *22*, *284*, *399*, *686*, *801*, *1059*
22:66–71, *111*, *640*, *1147*

22:66–23:1, *44*
22:67, *170*
22:69, *48*, *170*, *303*, *539*, *540*, *542*, *544*, *758*, *775*
22:70, *170*, *640*
23–24, *830*
23:1, *801*, *802*
23:1–5, *640*, *682*, *974*
23:1–25, *285*, *922*
23:2, *170*, *358*, *802*, *813*, *814*
23:3, *170*, *569*, *802*
23:4, *170*, *577*, *814*
23:5, *285*, *433*, *773*, *814*
23:6–12, *285*, *300*, *641*
23:6–15, *440*
23:7, *1144*
23:8, *752*
23:9, *170*, *672*
23:10, *44*, *399*, *686*
23:12, *285*, *301*
23:13, *500*
23:13–15, *814*
23:13–16, *170*
23:13–23, *571*
23:13–25, *640*
23:14, *975*
23:14–15, *170*
23:15, *640*, *641*
23:17, *482*
23:18, *500*
23:22, *170*, *814*
23:23–24, *682*
23:24, *7*
23:26, *227*, *800*
23:26–27, *511*
23:26–54, *284*
23:27, *500*
23:27–28, *826*

23:27–31, *433*, *511*, *579*, *826*
23:29, *107*
23:30, *579*
23:31, *634*
23:32–33, *170*
23:33, *83*, *800*
23:34, *36*, *46*, *170*, *312*, *313*, *433*, *537*, *814*, *866*, *919*, *1154*
23:35, *36*, *170*, *500*, *571*, *814*, *975*, *1070*, *1173*
23:36, *36*, *808*, *1195*
23:37, *569*, *814*, *975*
23:38, *145*, *569*, *800*
23:39, *814*
23:39–43, *919*
23:40–41, *90*
23:40–43, *170*
23:41, *640*, *641*, *814*
23:41–42, *89*
23:42, *814*, *963*, *973*, *975*
23:42–43, *1153*
23:43, *13*, *50*, *91*, *170*, *433*, *480*
23:44, *295*, *814*, *974*
23:44–46, *815*
23:44–47, *814*
23:44–56, *1051*
23:45, *814*
23:46, *36*, *167*, *170*, *294*, *312*, *433*, *511*, *527*, *537*, *815*, *865*, *866*, *1153*
23:47, *36*, *170*, *233*, *454*, *505*, *515*, *640*, *641*, *652*, *815*, *1051*
23:48, *498*, *500*, *571*, *682*
23:48–49, *826*
23:49, *331*, *332*, *337*, *511*, *830*, *1147*, *1153*
23:50, *651*, *652*
23:50–53, *922 9*
23:50–56, *371*, *800*
23:51, *312*, *371*, *963*, *973*, *1059*
23:53, *83*, *372*, *727*
23:54, *283*, *803*
23:55, *331*, *332*, *826*, *994*

23:55–24:12, *826*
23:56, *627*, *698*, *700*
23:56–24:1, *1024*
24, *57*, *93*, *683*, *686*, *687*, *812*, *994*, *1046*, *1173*
24:1, *994*, *1186*
24:1–12, *994*
24:1–35, *284*
24:1–49, *1051*
24:1–53, *683*
24:3, *265*, *994*, *1086*
24:4, *26*, *683*, *994*, *1172*
24:4–7, *27*, *1121*, *1122*
24:5, *26*, *994*
24:5–8, *989*
24:6, *265*, *995*
24:6–7, *542*, *994*
24:6–8, *830*
24:7, *90*, *312*, *313*, *505*, *545*, *812*, *912*, *914*, *994*, *995*, *1050*
24:8, *995*
24:8–12, *827*
24:9, *331*, *994*
24:9–10, *69*
24:10, *59*, *826*, *994*
24:11, *683*, *994*, *995*
24:12, *265*, *683*, *994*
24:13, *83*, *331*, *994*
24:13–22, *683*
24:13–35, *994*, *1148*
24:13–53, *580*
24:15–31, *1122*
24:16, *989*, *995*
24:17, *672*
24:18, *331*
24:19, *170*, *312*, *407*, *500*, *634*, *760*, *941*, *942*, *996*, *1051*, *1126*
24:19–20, *44*
24:20, *571*
24:21, *170*, *994*, *996*

24:23, *994*, *1121*
24:23–24, *995*
24:24, *994*, *995*
24:25, *312*, *313*, *995*
24:25–27, *990*, *1105*
24:26, *93*, *170*, *312*, *511*, *514*, *780*, *812*, *814*, *995*, *996*, *1050*, *1051*
24:27, *8*, *34*, *312*, *313*, *706*, *775*, *779*, *780*, *995*, *996*
24:28–35, *1180*
24:30, *108*, *995*, *996*, *1180*
24:30–31, *170*, *488*, *887*
24:31, *989*, *995*, *996*
24:32, *8*, *349*, *990*, *995*, *996*
24:33, *331*, *994*
24:33–34, *83*
24:34, *994*, *1050*, *1051*, *1086*, *1147*
24:34–35
24:35, *170*, *887*
24:36, *265*, *313*, *908*, *994*
24:36–43, *28*, *994*
24:36–51, *1122*
24:36–53, *994*
24:37, *995*
24:37–42, *170*
24:38, *349*
24:39, *798*, *800*, *980*, *995*, *1197*
24:41, *683*
24:41–43, *995*
24:44, *40*, *90*, *312*, *779*, *812*, *995*, *1050*
24:44–45, *8*, *10*
24:44–46, *780*, *990*
24:44–47, *170*, *433*
24:44–48, *386*
24:44–49, *161*, *338*, *507*, *683*, *919*, *992*, *994*, *997*
24:44–53, *92*
24:45, *170*, *683*, *989*
24:45–47, *683*, *995*, *1050*
24:45–49, *505*, *1154*

24:46, *504*, *814*, *994*, *995*, *1050*, *1051*, *1105*
24:46–47, *35*, *333*, *406*, *996*
24:46–49, *63*, *1148*
24:46–53
24:47, *64*, *88*, *90*, *312*, *313*, *480*, *504*, *683*, *684*, *911*, *915*, *917*, *919*, *997*, *1050*, *1148*, *1190*
24:47–49, *619*
24:48, *70*
24:48–49, *996*
24:49, *70*, *170*, *312*, *580*, *684*, *866*, *920*
24:50, *84*
24:50–51, *107*, *974*
24:50–52, *679*
24:50–53
24:51, *92*, *93*, *170*, *265*, *995*, *1152*
24:51–52, *433*
24:52, *5*, *93*, *265*, *994*
24:53, *7*, *107*, *579*, *1079*, *1133*
Juan
1, *473*
1–2, *74*, *577*
1–4, *838*
1–10, *452*, *863*
1–12, *529*, *656*, *1134*
1–20, *327*
1:1, *10*, *56*, *168*, *170*, *302*, *314*, *366*, *376*, *505*, *602*, *612*, *673*, *674*, *750*, *817*, *862*, *1031*, *1051*, *1117*
1:1–2, *19*, *365*, *613*, *619*, *673*, *1031*, *1148*
1:1–3, *306*, *613*, *673*
1:1–5, *368*, *602*, *673*, *674*
1:1–9, *707*
1:1–13, *314*
1:1–18, *98*, *168*, *169*, *433*, *505*, *538*, *599*, *602*, *673*, *674*, *675*, *780*, *836*, *872*, *1031*, *1126*
1:2, *170*
1:3, *309*, *505*, *599*, *673*, *837*, *862*, *1127*
1:3–4, *674*

l:3–5, *168*, *862*
l:4, *4*, *409*, *505*, *690*, *1031*, *1190*, *1191*
l:4–5, *505*, *750*, *1031*, *1042*
l:4–9, *613*
l:4–12, *91*
l:5, *690*, *815*, *816*, *1191*
l:6, *27*, *599*
l:6–7, *599*
l:6–8, *103*, *168*, *602*, *675*, *690*, *1148*
l:6–9, *168*, *599*
l:7, *91*, *600*, *1191*
l:7–8, *619*
l:7–9, *505*, *862*, *1042*
l:8, *364*, *599*
l:9, *350*, *505*, *673*, *690*, *691*, *750*, *837*, *1191*
l:9–10, *837*
l:9–11, *506*, *1031*
l:9–12, *168*
l:10, *170*, *613*, *643*, *674*, *815*, *837*
l:10–11, *338*, *674*, *815*
l:11, *7*, *45*, *342*, *613*, *616*, *620*, *643*, *815*
l:11–13, *468*
l:12, *91*, *99*, *169*, *480*, *506*, *673*, *674*, *1191*
l:12–13, *615*, *616*, *816*, *818*, *859*, *862*, *976*, *1052*
l:13, *615*, *844*
l:14, *87*, *168*, *170*, *303*, *313*, *365*, *366*, *367*, *379*, *468*, *505*, *515*, *613*, *614*, *621*, *643*, *673*, *674*, *675*, *761*, *762*, *769*, *817*, *831*, *986*, *1031*, *1079*, *1117*, *1134*, *1148*, *1184*
l:14–17, *844*, *1152*
l:14–18, *170*, *505*, *614*, *1051*
l:15, *168*, *364*, *599*, *602*, *619*, *675*, *1148*
l:17, *4*, *15*, *38*, *170*, *613*, *614*, *643*, *669*, *673*, *674*, *761*, *769*, *780*, *1051*, *1148*
l:17–18, *613*
l:18, *18*, *19*, *168*, *170*, *303*, *313*, *314*, *326*, *366*, *376*, *505*, *538*, *602*, *612*, *613*, *614*, *619*, *674*, *675*, *775*, *844*, *859*, *943*, *1031*, *1051*, *1148*
l:19, *44*, *473*, *506*, *599*, *602*, *619*, *844*, *1040*

1:19–21, *91*
1:19–22, *168*
1:19–23, *705*
1:19–24, *473*, *626*
1:19–28, *74*, *599*
1:19–37, *103*
1:19–2:11, *862*
1:19–20:31, *602*
1:20, *170*, *844*
1:20–22
1:21, *39*, *364*, *777*, *942*
1:23, *36*, *37*, *38*, *39*, *170*, *364*, *599*, *613*, *707*, *784*, *940*, *942*, *1148*
1:24, *44*, *473*, *599*
1:25, *170*, *364*, *599*, *777*, *942*
1:25–28, *920*
1:26, *12*, *599*
1:26–27, *364*, *599*
1:26–32, *609*
1:26–33, *609*
1:28, *73*, *103*, *506*, *595*, *599*
1:28–37, *1116*
1:29, *4*, *18*, *170*, *441*, *489*, *506*, *599*, *603*, *612*, *613*, *616*, *671*, *707*, *775*, *815*, *818*, *837*, *905*, *911*, *920*, *1053*, *1106*, *1148*, *1154*
1:29–34, *39*, *104*, *599*, *600*
1:30, *599*, *613*
1:30–34, *599*
1:31, *161*, *409*, *569*, *571*, *599*, *815*, *940*, *942*
1:31–33, *599*, *617*
1:32, *1118*, *1119*
1:32–34, *49*, *74*, *409*, *976*, *1032*
1:33, *12*, *170*, *599*, *1118*
1:33–34, *12*
1:34, *170*, *614*
1:35, *66*
1:35–42, *66*, *325*
1:35–49, *330*
1:35–51, *74*, *599*, *600*, *775*

1:36, *4*, *170*, *489*, *613*, *707*, *775*, *905*, *1053*, *1106*
1:37, *775*
1:37–42, *62*
1:38, *603*, *692*, *693*, *921*, *997*
1:38–39, *618*, *921*
1:39, *921*
1:40, *66*
1:40–41, *469*
1:40–49, *376*
1:41, *170*, *325*, *338*, *561*, *603*
1:42, *65*, *561*
1:43, *506*
1:43–44, *67*
1:43–46, *67*
1:44, *65*, *67*, *79*, *300*
1:45, *38*, *170*, *338*, *381*, *468*, *515*, *669*, *780*, *942*
1:45–46, *67*, *75*, *619*
1:46, *854*
1:46–51, *480*
1:47, *976*
1:49, *38*, *170*, *332*, *338*, *379*, *441*, *538*, *569*, *571*, *580*, *612*, *613*, *620*, *693*, *762*, *921*, *975*, *976*
1:49–51, *997*
1:50, *615*
1:51, *4*, *5*, *14*, *28*, *29*, *50*, *56*, *170*, *542*, *546*, *606*, *613*, *614*, *619*, *643*, *751*
2, *303*, *367*, *500*, *905*, *1080*
2–11, *37*
2:1, *75*, *488*, *506*
2:1–2, *482*
2:1–10, *119*, *1152*
2:1–11, *12*, *39*, *324*, *411*, *468*, *489*, *727*, *762*, *1009*, *1116*, *1183*, *1195*
2:1–12, *75*, *270*, *754*, *761*, *830*, *1116*
2:1–4:54, *506*
2:2, *330*
2:4, *602*, *635*, *762*, *831*, *925*
2:5, *675*, *831*

2:6, *603*, *606*, *617*, *1195*
2:9, *411*, *413*
2:10, *413*, *1195*
2:11, *330*, *332*, *366*, *367*, *480*, *515*, *613*, *615*, *673*, *752*, *761*, *762*, *830*, *998*
2:12, *75*, *78*, *433*, *469*, *727*, *831*
2:12–22, *753*
2:12–25, *39*
2:13, *39*, *81*, *84*, *142*, *283*, *488*, *489*, *506*, *580*, *606*, *1116*, *1134*
2:13–17, *1079*
2:13–21, *761*
2:13–22, *81*, *379*, *506*, *630*, *641*, *704*, *921*, *990*, *1074*, *1080*
2:13–3:21, *282*, *862*
2:14–15, *905*
2:14–16, *1075*, *1129*
2:14–22, *707*, *1134*
2:16, *305*, *1076*, *1134*
2:16–21, *618*
2:17, *37*, *39*, *529*, *603*, *816*, *1079*, *1134*
2:18, *500*, *1134*
2:18–20, *571*, *602*, *862*
2:18–21, *54*
2:18–22, *81*, *580*, *761*, *1051*, *1079*
2:19, *622*, *642*, *801*, *816*, *1074*, *1079*, *1119*, *1134*, *1154*
2:19–20, *488*
2:19–21, *489*, *707*, *1119*, *1154*
2:19–22, *581*, *613*, *925*, *952*
2:20, *4*, *282*, *283*, *1129*, *1134*
2:20–21, *862*
2:21, *7*, *57*, *617*, *619*, *816*, *990*, *1134*
2:21–22, *338*, *643*, *815*
2:22, *39*, *367*, *990*, *1079*
2:23, *142*, *482*, *489*, *580*, *606*, *615*, *752*, *1134*
2:23–25, *39*, *330*, *338*, *339*, *366*, *480*, *612*, *762*, *862*
2:24, *580*
3, *500*, *635*, *706*, *861*
3:1, *372*, *738*, *1113*

3:1–2, *45*, *473*
3:1–8, *468*
3:1–14, *332*
3:1–15, *48*
3:1–21, *920*
3:1–36, *12*
3:2, *691*, *693*, *752*, *921*
3:2–3, *762*
3:3, *14*, *105*, *409*, *603*, *615*, *617*, *620*, *860*, *861*, *862*, *975*, *976*, *1052*, *1117*, *1191*
3:3–5, *617*, *861*, *1117*
3:3–8, *409*, *863*
3:4, *4*
3:5, *12*, *14*, *50*, *105*, *409*, *410*, *450*, *617*, *620*, *861*, *862*, *863*, *963*, *975*, *976*, *1052*, *1117*, *1191*
3:5–7, *409*, *862*
3:5–8, *12*, *615*, *862*
3:6, *365*
3:7, *860*, *861*, *862*
3:8, *409*, *603*
3:10, *571*
3:11, *14*, *619*, *1191*
3:12, *56*
3:13, *48*, *49*, *50*, *92*, *170*, *542*, *546*, *613*, *615*, *673*, *835*, *976*, *1031*
3:13–14, *56*, *546*
3:14, *38*, *39*, *56*, *387*, *515*, *542*, *546*, *606*, *613*, *635*, *728*, *780*, *781*, *785*, *816*, *835*, *925*, *990*, *1052*, *1106*
3:14–15, *170*, *546*, *761*, *976*, *1152*
3:14–16, *818*
3:15, *91*, *409*, *1191*
3:15–16, *387*, *615*, *976*, *1117*
3:16, *18*, *39*, *64*, *170*, *468*, *506*, *538*, *620*, *775*, *837*, *862*, *1051*, *1052*, *1184*, *1191*
3:16–17, *170*, *304*, *307*, *775*, *837*
3:17, *506*, *613*, *635*, *775*, *837*, *976*, *1051*
3:17–21, *1051*
3:18, *91*, *130*, *546*, *635*

3:19, *56*, *338*, *350*, *816*, *837*
3:19–20, *618*
3:19–21, *18*, *635*, *690*, *837*, *1042*, *1191*
3:22, *73*, *103*, *506*, *921*
3:22–23, *600*
3:22–24, *941*
3:22–30, *600*
3:23, *73*, *103*, *595*, *608*
3:23–36, *1116*
3:24, *600*, *1119*
3:25, *103*, *617*, *749*
3:25–30, *364*, *411*
3:26, *103*, *595*, *599*, *600*, *619*
3:27–29, *600*
3:27–30, *103*
3:28, *170*, *413*, *599*
3:28–30, *411*, *413*
3:29, *518*, *1195*
3:30, *413*
3:31, *613*, *673*, *835*, *861*
3:31–36, *600*, *1031*
3:32, *49*, *1071*
3:32–35, *56*
3:33, *314*, *1191*
3:34, *409*, *613*, *675*, *1032*
3:34–35, *859*
3:35, *18*, *309*, *325*, *538*, *619*
3:35–36, *1051*
3:36, *91*, *170*, *387*, *442*, *538*, *615*, *635*
4, *6*, *10*, *12*, *1058*
4:1, *45*, *325*, *333*, *473*, *941*, *1087*
4:1–2, *103*, *600*, *1116*
4:1–26, *39*
4:1–29, *96*
4:1–30, *4*
4:1–42, *12*, *261*, *411*, *413*, *771*, *822*, *920*, *1113*, *1116*
4:1–45, *506*, *602*

4:3, *506*
4:3–4, *80*
4:4–42, *80*, *831*
4:5, *80*, *501*, *1058*
4:5–6, *1058*
4:6, *80*
4:7, *80*
4:7–26, *1152*
4:8, *80*, *921*
4:9, *506*, *607*, *1058*
4:10, *12*, *1032*, *1191*
4:10–14, *506*, *1031*
4:10–15, *708*
4:10–26, *5*, *751*, *1200*
4:11, *80*
4:11–12, *831*
4:12, *4*, *606*, *613*
4:12–14, *617*
4:13, *12*, *506*
4:13–14, *1191*
4:14, *4*, *12*, *387*, *751*, *1031*, *1032*, *1191 5*
4:15, *12*
4:16, *73*
4:16–18, *466*, *831*
4:19, *831*, *942*
4:19–20, *1134*
4:19–24, *707*, *1079*, *1134*
4:20, *80*, *170*, *619*, *831*, *1058*
4:20–21, *462*, *782*
4:20–24, *5*, *87*, *489*
4:21, *619*, *1134*
4:21–23, *952*
4:22, *45*, *170*, *506*, *571*, *1051*
4:23, *7*, *124*, *314*, *761*, *816*, *1134*
4:23–24, *305*, *468*, *619*
4:24, *314*
4:25, *12*, *170*, *693*, *1058*, *1200*

4:25–26, *1200*
4:26, *170*, *675*, *1200*
4:27, *338*, *821*
4:28, *80*
4:29, *12*, *170*, *619*
4:31, *693*, *921*
4:33, *338*
4:34, *538*, *613*, *615*, *775*, *1070*
4:35, *283*
4:36, *420*, *518*, *1191*
4:38, *775*
4:39, *615*, *831*
4:41, *673*
4:41–42, *615*, *619*
4:42, *12*, *18*, *170*, *506*, *612*, *613*, *616*, *775*, *837*, *977*, *1051*
4:43–54, *1116*
4:44, *170*, *942*, *1118*
4:45, *39*, *142*, *482*, *538*
4:46, *75*, *975*, *1195*
4:46–54, *506*, *602*, *753*, *761*, *762*, *1009*, *1066*, *1070*, *1191*
4:47, *857*
4:48, *366*, *615*, *752*, *1071*
4:49, *975*
4:50, *615*
4:53, *466*, *469*, *615*, *762*
4:54, *752*
5, *660*, *862*, *1026*, *1027*, *1116*, *1148*
5–10, *1148*
5–12, *1149*
5:1, *81*, *283*, *482*, *489*, *506*, *580*
5:1–2, *142*
5:1–9, *752*, *1066*, *1070*
5:1–13, *1148*
5:1–14, *920*
5:1–15, *12*
5:1–16, *602*
5:1–18, *13*, *40*, *753*, *761*

5:1–10:42, *780*
5:2, *81*, *561*, *577*, *608*, *628*
5:2–7, *1064*
5:2–9, *616*, *617*
5:2–15, *39*
5:2–18, *1024*, *1026*
5:6, *12*
5:7, *81*, *343*, *762*, *1087*
5:8–10, *1026*
5:9–10, *669*
5:9–18, *708*, *761*
5:10, *500*
5:10–11, *951*
5:12–15, *616*
5:13, *498*, *1071*
5:14, *616*, *912*, *920*, *1071*
5:15, *500*
5:15–16, *1026*
5:16, *500*, *669*
5:16–18, *45*, *506*
5:17, *170*, *314*, *775*, *862*, *951*, *1026*, *1041*
5:17–18, *468*, *951*, *1148*
5:17–21, *761*
5:17–29, *613*
5:17–47, *602*
5:18, *170*, *313*, *376*, *669*, *815*, *1026*, *1027*, *1117*
5:18–29, *606*
5:19, *14*, *170*, *433*
5:19–20, *314*, *538*, *775*
5:19–23, *775*, *859*
5:19–30, *388*, *635*, *872*
5:20, *18*, *314*, *325*, *538*, *619*, *635*, *761*
5:21, *170*, *314*, *538*, *1052*, *1071*, *1079*, *1191*
5:21–22, *775*
5:22, *170*, *303*, *538*, *635*, *653*
5:22–24, *387*
5:23, *304*, *775*

5:23–24, *613*
5:24, *14*, *56*, *366*, *387*, *546*, *615*, *673*, *816*, *1052*, *1191*
5:24–25, *51*, *635*
5:24–27, *56*
5:24–29, *387*, *635*
5:25, *14*, *366*, *367*, *656*, *704*, *761*, *986*, *1051*, *1052*, *1071*, *1191*, *1199*
5:25–27, *990*
5:25–29, *56*, *170*
5:26, *170*, *314*, *656*, *1052*, *1190*
5:27, *98*, *170*, *303*, *314*, *387*, *539*, *542*, *546*, *635*, *653*, *1041*
5:28–29, *56*, *387*, *546*, *615*, *635*, *990*
5:28–30, *1191*
5:29, *170*
5:30, *170*, *613*, *618*, *653*, *673*, *775*
5:30–47, *600*
5:31–35
5:32, *1148*
5:33–35, *1148*
5:35, *518*, *600*
5:36, *4*, *314*, *673*, *775*, *942*, *1070*, *1148*
5:36–38, *613*, *761*
5:37, *304*, *314*, *614*, *1148*
5:37–38, *675*
5:38, *170*, *314*, *480*, *613*, *673*, *675*
5:38–40, *620*
5:39, *9*, *15*, *18*, *440*, *749*, *1148*
5:40, *1191*
5:42, *18*
5:43, *45*, *872*, *1191*
5:44, *305*, *314*, *315*, *379*, *515*
5:45, *440*, *643*, *780*
5:45–46, *780*
5:45–47, *613*, *620*, *669*, *706*, *1051*
5:46, *38*, *480*, *515*, *780*, *943*, *1148*
5:46–47, *780*
6:1, *76*, *77*, *506*, *998*, *1116*
6:1–13, *170*

5:1–14, *1199*
5:1–15, *754*, *761*, *762*, *1118*
5:1–71, *602*
5:2, *497*, *500*, *752*, *753*, *762*
5:3, *762*, *782*, *783*, *785*
5:3–4, *888*
5:4, *39*, *76*, *84*, *283*, *482*, *488*, *489*, *762*, *1116*
5:5, *498*, *921*
5:5–7, *67*, *1003*, *1010*
5:6, *1138*
5:7–8
5:8, *66*
5:10, *921*
5:10–13, *609*, *887*
5:11, *170*, *489*, *888*, *998*
5:12, *888*, *921*
5:14, *170*, *626*, *752*, *753*, *762*, *837*, *888*, *940*, *941*, *942*, *1170*
5:14–15, *762*, *1152*
5:15, *379*, *620*, *782*, *783*, *888*, *975*
5:16–21, *752*, *754*, *761*, *888*, *1118*
5:17, *77*
5:18, *76*
5:19, *76*, *489*
5:19–20, *609*
5:20, *170*, *1200*
5:22, *77*, *500*
5:22–59, *1031*
5:22–71, *450*
5:23, *76*, *998*, *1087*
5:24, *77*
5:24–34, *489*
5:25, *693*, *921*
5:25–29, *39*
5:25–40, *387*
5:25–50, *887*
5:25–65, *1152*
5:26, *14*, *480*, *752*

5:26–27, *4*, *1199*
5:26–59, *85*
5:27, *304*, *314*, *542*, *546*, *888*, *1041*, *1191*, *1192*
5:28, *761*
5:29, *64*, *314*, *613*
5:30, *615*, *753*
5:31, *37*, *489*, *529*, *603*, *785*
5:31–32, *170*
5:31–33, *780*, *781*
5:31–65, *586*
5:32, *14*, *38*, *314*, *606*, *613*, *780*, *888*, *1184*
5:33, *775*, *837*, *976*, *998*, *1031*, *1191*, *1192*
5:35, *170*, *480*, *506*, *603*, *606*, *614*, *615*, *888*, *1031*, *1190*, *1191*, *1198*
5:35–51, *489*, *1184*
5:36, *615*
5:37, *314*
5:38, *170*, *538*
5:38–39, *506*
5:39, *314*, *990*
5:39–40, *56*, *387*, *615*, *1191*
5:40, *506*, *538*, *615*, *990*, *1184*, *1191*
5:41, *45*, *170*, *976*, *1198*
5:42, *170*, *727*, *728*
5:44, *56*, *304*, *387*, *615*, *990*, *1191*
5:44–45, *170*, *314*
5:45, *36*, *37*, *603*, *942*, *1071*
5:46, *56*, *170*, *314*, *613*, *614*, *943*
5:46–51, *1031*
5:47, *14*, *91*, *387*, *615*, *1184*, *1191*
5:48, *170*, *603*, *613*, *614*, *1190*, *1198*
5:48–50, *1198*
5:49, *785*
5:50, *762*, *976*
5:51, *16*, *170*, *506*, *614*, *775*, *816*, *837*, *888*, *976*, *998*, *1052*, *1184*, *1191*, *1198*
5:51–57, *170*
5:51–58, *16*, *671*, *762*, *1181*, *1182*, *1183*, *1184*, *1185*

5:52, *1184*
5:52–60, *489*
5:53, *14*, *542*, *546*, *1184*
5:53–56, *1191*
5:53–58, *56*
5:54, *56*, *387*, *480*, *615*, *990*, *1184*, *1192*
5:55, *1184*
5:56, *170*, *338*, *921*, *1184*
5:57, *304*, *306*, *314*, *994*, *1052*
5:58, *170*, *762*, *976*
5:59, *1112*
5:60, *330*, *338*, *350*
5:60–61, *325*
5:60–66, *330*, *331*
5:60–69, *1032*
5:60–71, *18*, *144*
5:61, *16*
5:62, *50*, *56*, *92*, *170*, *542*, *1031*
5:63, *365*, *1032*, *1184*, *1191*
5:63–68, *409*
5:64, *338*
5:65, *314*
5:66, *16*, *325*, *332*, *338*
5:66–69, *339*, *695*
5:66–71, *40*
5:67, *61*, *338*
5:67–71, *338*
5:68, *1032*, *1087*, *1191*
5:68–69, *332*, *338*, *480*, *568*, *1087*
5:69, *65*, *170*, *338*, *612*, *613*, *1040*, *1087*
5:70, *338*, *816*, *1119*
5:70–71, *61*, *1139*
5:71, *61*
7, *528*, *660*, *1027*
7–8, *1116*
7:1, *45*, *500*, *571*, *815*
7:1–9, *468*, *1116*

7:1–43, *39*
7:1–52, *441*
7:1–8:59, *1134*
7:1–10:21, *602*
7:2, *485*, *606*, *617*
7:2–4, *486*
7:2–13, *81*
7:3, *761*
7:3–4, *81*
7:3–10, *468*
7:4, *338*
7:5, *355*
7:6, *602*
7:7, *19*, *338*, *620*
7:8, *263*, *482*
7:10, *263*, *482*, *486*
7:11, *482*, *815*
7:12, *498*, *500*, *939*
7:13, *571*, *580*
7:14, *482*, *486*, *865*
7:14–24, *40*
7:14–52, *39*
7:15, *39*
7:16, *775*, *943*
7:16–24, *942*
7:18, *116*, *515*, *653*, *775*
7:19, *38*, *45*, *780*, *815*
7:19–24, *1024*, *1026*
7:20, *498*, *500*, *1071*
7:20–24, *39*, *304*, *781*
7:22, *780*
7:22–23, *38*, *606*, *609*, *669*, *1027*
7:23, *44*, *780*, *1027*
7:24, *643*, *653*, *1027*
7:25, *45*, *142*, *580*, *815*
7:25–44, *170*
7:26, *1113*

7:26–27, *170*
7:28, *538*, *865*
7:28–29, *775*
7:28–39, *81*
7:29, *775*
7:30, *45*, *602*, *925*
7:31, *170*, *500*, *635*, *752*
7:32, *45*, *473*, *580*, *865*, *1040*
7:32–36, *437*
7:32–47, *473*
7:34, *1191*
7:35, *500*, *501*, *606*, *616*
7:37, *482*, *488*, *1191*
7:37–38, *12*, *608*, *617*, *1134*, *1191*
7:37–39, *12*, *81*, *387*, *409*, *488*, *606*, *613*, *617*, *1031*, *1152*, *1192*
7:38, *37*, *409*, *617*, *708*
7:39, *12*, *92*, *367*, *387*, *409*, *515*, *516*, *615*, *617*, *618*, *762*, *816*, *990*, *997*, *1052*
7:40, *170*, *626*, *941*, *942*, *1152*
7:40–41, *580*
7:40–43, *500*
7:41–42, *85*
7:41–43, *170*, *626*
7:42, *37*, *72*, *528*, *704*
7:43, *619*
7:44, *571*
7:45, *45*, *865*, *1040*
7:45–52, *473*, *580*
7:47, *939*
7:48, *1113*
7:49, *607*
7:50, *473*
7:50–51, *45*
7:50–52, *706*
7:52, *709*, *749*, *941*, *942*
7:53–8:11, *263*, *265*, *604*, *781*
3, *14*, *314*

3:1, *84*, *782*
3:1–9, *347*
3:2, *497*, *865*
3:3, *397*, *1113*
3:3–20, *473*
3:5, *38*, *780*, *781*
3:6, *694*
3:7–11, *781*
3:8, *694*
3:11, *170*, *912*, *1087*
3:12, *91*, *170*, *488*, *506*, *603*, *606*, *608*, *613*, *614*, *690*, *691*, *775*, *836*, *837*, *1042*, *1052*, *1191*, *1198*
3:13, *580*
3:16, *304*, *314*, *775*
3:17, *608*
3:18, *304*, *314*
3:19, *1031*
3:20, *602*, *635*, *865*, *925*, *1129*
3:21, *911*, *1191*
3:23, *50*, *338*, *835*, *837*, *976*
3:24, *91*, *170*, *366*, *911*, *1199*
3:26, *314*, *775*
3:27, *313*, *350*
3:28, *49*, *56*, *170*, *314*, *366*, *387*, *515*, *538*, *542*, *546*, *618*, *635*, *673*, *675*, *728*, *761*, *816*, *817*, *925*, *990*, *1031*, *1052*, *1106*, *1198*, *1199*
3:28–29, *976*
3:29, *314*, *538*, *775*
3:30, *91*
3:30–32, *612*, *615*
3:30–59, *290*
3:31, *290*, *338*, *480*, *500*, *571*, *580*, *673*, *675*, *921*
3:31–32, *4*, *1031*, *1032*
3:31–36, *671*, *920*
3:31–44, *170*
3:31–47, *672*
3:31–59, *4*, *38*, *580*, *816*
3:32, *338*, *670*, *816*

3:33, *4*, *616*, *670*, *816*, *1051*
3:33–35, *390*
3:33–36, *338*
3:34, *14*, *170*, *911*
3:35, *618*, *921*
3:36, *670*, *816*
3:37, *45*, *339*, *673*, *815*
3:37–44, *467*
3:37–47, *671*
3:38, *49*, *671*, *675*
3:39, *4*, *38*
3:39–40, *1051*
3:39–42, *402*
3:39–44, *818*
3:39–47, *855*, *859*
3:40, *815*, *816*
3:41, *4*, *154*, *170*, *303*, *314*
3:42, *18*, *38*, *314*, *618*, *619*, *671*, *816*
3:42–44, *339*
3:43, *673*
3:44, *5*, *38*, *45*, *170*, *615*, *671*, *815*, *816*
3:44–46, *290*
3:46, *618*, *911*
3:47, *339*
3:48, *45*, *87*, *290*, *500*, *1058*, *1113*
3:48–49, *1071*
3:48–52, *762*
3:49–50, *872*
3:50, *116*, *314*, *515*, *775*
3:51, *14*, *673*, *1190*
3:51–56, *1051*
3:52, *45*, *290*, *500*, *1071*
3:52–53, *613*, *942*
3:53, *606*
3:53–54, *38*
3:53–58, *4*
3:54, *92*, *302*, *314*, *515*, *775*, *1052*

3:54–55, *615*
3:55, *538*
3:56, *5*, *38*, *515*, *518*, *614*
3:56–58, *538*
3:56–59, *376*
3:57, *500*
3:58, *5*, *14*, *38*, *170*, *366*, *608*, *614*, *1117*, *1199*
3:58–59, *45*
3:59, *339*, *480*, *816*, *865*
9, *170*, *473*, *616*, *660*, *691*, *904*, *1027*, *1087*
9–10, *616*
9:1–2, *1064*
9:1–3, *1067*
9:1–4, *920*
9:1–7, *753*, *761*, *762*
9:1–41, *753*, *914*, *920*, *1024*, *1026*, *1066*, *1070*
9:1–10:21, *904*, *905*
9:2, *338*, *693*, *905*
9:2–3, *616*
9:2–7, *338*
9:3, *761*, *1071*, *1072*
9:3–4, *951*
9:4, *603*, *761*, *775*
9:4–5, *1191*
9:5, *506*, *603*, *690*, *691*, *775*, *836*, *837*, *1042*, *1198*
9:5–7, *488*
9:5–41, *1199*
9:6, *753*
9:7, *81*, *561*, *577*, *608*, *617*, *628*, *762*, *904*
9:9, *1200*
9:11, *81*, *577*, *762*, *1071*
9:12, *616*
9:13–34, *39*, *580*
9:13–41, *473*
9:14, *669*
9:16, *44*, *619*, *669*, *752*, *780*, *914*, *920*, *951*
9:17, *81*, *642*, *762*, *941*, *942*, *1071*

9:18, *500*
9:20–21, *616*
9:22, *45*, *170*, *268*, *473*, *500*, *571*, *580*, *607*, *1113*
9:22–23, *506*
9:24, *780*, *914*
9:24–25, *616*, *914*
9:24–29, *329*
9:24–34, *642*
9:25, *170*
9:28, *780*
9:28–29, *613*, *780*
9:29, *440*, *780*
9:29–31, *616*
9:31–34, *920*
9:34, *911*
9:35, *542*, *546*, *904*
9:35–38, *56*, *616*, *920*, *1041*, *1071*
9:36, *1087*
9:36–38, *580*
9:37, *675*
9:39, *387*, *837*, *1148*
9:39–41, *618*, *905*
9:39–10:21, *905*
9:40–10:21, *616*, *618*
9:41, *911*, *1071*
10, *529*, *606*, *904*, *905*, *921*, *1116*, *1201*
10–19, *978*
10:1, *616*, *904*
10:1–5, *832*
10:1–10, *568*, *904*
10:1–15, *775*
10:1–18, *892*, *904*, *998*, *1152*
10:1–21, *39*
10:1–42, *568*
10:2, *905*
10:3, *392*
10:3–4, *615*, *997*

l0:3–5, *616*
l0:4, *904*
l0:4–5, *616*
l0:4–6, *616*
l0:5, *616*
l0:6, *338*, *350*, *892*, *1117*
l0:7, *170*, *1198*
l0:8, *616*
l0:9, *170*, *614*, *1051*, *1198*
l0:9–10, *1198*
l0:10, *616*, *905*, *1192*, *1195*
l0:11, *64*, *170*, *614*, *615*, *616*, *701*, *816*, *905*, *925*, *927*, *990*, *997*, *1052*, *1053*, *1198*
l0:11–16, *608*
l0:11–18, *616*, *904*
l0:12, *616*, *905*
l0:12–13, *390*
l0:14, *170*, *614*, *616*, *905*, *1198*
l0:14–15, *615*, *616*, *997*
l0:14–16, *170*, *568*, *656*
l0:15, *64*, *170*, *314*, *538*, *701*, *818*, *1052*, *1053*, *1198*
l0:15–16, *816*
l0:15–18, *615*
l0:16, *74*, *529*, *568*, *616*, *775*, *904*, *905*
l0:17, *18*, *314*, *538*, *619*
l0:17–18, *701*, *818*, *990*, *1052*
l0:17–19, *862*
l0:18, *99*, *603*, *700*
l0:19, *500*, *619*
l0:19–21, *350*
l0:20–21, *45*, *1071*
l0:22, *142*, *170*, *379*, *482*, *485*, *489*, *606*
l0:22–29, *904*
l0:22–30, *39*
l0:22–39, *600*, *643*, *709*, *865*, *1134*
l0:23, *81*, *1129*
l0:24, *350*, *1134*

l0:25, *761*, *872*, *1148*
l0:27, *616*, *905*
l0:28, *387*, *1191*, *1198*
l0:29, *1042*
l0:30, *19*, *45*, *365*, *379*, *433*, *538*, *619*, *859*, *997*, *1134*
l0:30–31, *170*
l0:30–33, *802*
l0:31, *500*, *571*, *815*, *1061*
l0:31–39
l0:32, *815*
l0:32–33
l0:32–38, *761*
l0:33, *45*, *111*, *815*, *1134*
l0:34, *37*, *529*, *608*
l0:36, *314*, *606*, *775*, *837*, *1042*
l0:36–38, *859*
l0:37–38, *170*, *615*, *761*
l0:38, *170*, *538*, *1031*
l0:39, *45*, *815*
l0:40, *74*, *103*, *595*, *599*
l0:40–42, *74*, *600*
l0:41–42, *615*
l1, *170*, *455*, *456*, *580*, *657*, *1087*
l1–12, *656*
l1–21, *452*
l1:1, *74*, *80*, *577*
l1:1–3, *466*, *469*
l1:1–44, *80*, *379*, *655*, *656*, *831*, *872*, *986*, *1066*, *1070*, *1191*
l1:1–57, *753*, *761*
l1:1–12:11, *655*
l1:2, *1087*, *1186*
l1:3, *170*, *324*, *619*, *655*, *1087*
l1:4, *515*, *613*, *656*, *761*, *762*, *775*, *872*, *986*, *1052*, *1071*, *1072*
l1:5
l1:5–45, *338*
l1:6, *761*
l1:6–19, *872*

l1:8, *338*, *500*, *693*, *815*, *921*
l1:9–10, *1042*
l1:11, *655*
l1:11–15, *338*
l1:12, *1087*
l1:13, *350*
l1:15, *615*, *656*, *761*
l1:16, *68*, *1071*
l1:17, *986*
l1:17–44, *466*
l1:18, *74*, *80*, *142*, *577*
l1:19, *571*
l1:20–26, *872*
l1:21, *831*, *1087*
l1:21–22, *872*
l1:22–27, *831*
l1:23–26, *1191*
l1:23–27, *761*
l1:24, *387*, *990*
l1:25, *91*, *170*, *366*, *387*, *409*, *506*, *614*, *986*, *1190*, *1198*, *1199*
l1:25–26, *170*, *615*, *816*, *1052*, *1198*
l1:26, *1190*
l1:27, *170*, *538*, *613*, *775*, *837*, *1087*
l1:31, *571*
l1:31–35, *831*
l1:32, *831*, *1087*
l1:33, *170*, *571*
l1:34, *996*, *1087*
l1:35, *170*, *762*
l1:36, *324*, *500*, *571*, *619*, *655*
l1:38, *170*
l1:38–39, *987*
l1:38–44, *1199*
l1:39, *831*, *986*, *1087*
l1:40, *515*, *761*, *762*, *775*, *986*
l1:41, *314*
l1:41–44, *872*

l1:42, *314*, *580*, *615*
l1:44, *370*, *987*, *997*
l1:45, *500*, *506*, *571*, *580*, *656*
l1:45–
l1:45–57, *473*
l1:46–57, *379*
l1:47, *752*, *761*, *1059*
l1:47–50, *656*, *816*
l1:47–52, *464*, *888*
l1:47–53, *571*, *580*, *608*, *642*, *1079*, *1117*
l1:48, *473*, *803*, *1134*
l1:48–50, *818*
l1:48–52, *1134*
l1:49, *603*
l1:49–51, *1042*
l1:49–53, *285*
l1:50, *642*, *803*, *816*
l1:50–52, *616*, *1052*
l1:51, *816*, *1134*
l1:51–52, *170*, *379*
l1:52, *74*, *529*, *568*, *616*, *816*, *818*
l1:53, *816*
l1:54, *80*, *784*
l1:55–57, *39*
l1:55, *39*, *142*, *283*, *486*, *489*, *617*
l1:56, *482*, *815*
l1:57, *571*, *698*
l2, *9*, *37*, *515*, *516*, *816*, *817*
l2:1, *39*, *84*, *284*, *482*, *489*, *577*, *1079*, *1116*
l2:1–3, *411*, *413*
l2:1–7, *1010*
l2:1–8, *170*, *394*, *831*, *1004*, *1009*, *1186*, *1187*
l2:1–11, *655*
l2:2, *392*, *482*, *486*, *832*
l2:3, *619*, *1186*, *1187*
l2:3–8, *609*, *832*
l2:4–5, *69*

l2:5, *1001*, *1003*
l2:5–6, *1010*
l2:6, *69*, *904*, *1003*, *1010*
l2:7, *371*, *927*
l2:8, *1004*, *1009*
l2:9, *497*, *500*
l2:9–11, *284*
l2:9–13, *379*
l2:9–18, *753*
l2:11, *91*, *571*, *580*, *615*
l2:12, *482*, *489*, *500*, *580*, *817*
l2:12–15, *580*
l2:12–19, *373*, *375*
l2:12–36, *817*
l2:13, *36*, *37*, *38*, *107*, *170*, *376*, *379*, *529*, *562*, *569*, *571*, *612*, *620*, *762*, *817*, *975*, *1087*, *1126*
l2:13–16, *976*
l2:14, *37*, *609*
l2:15, *36*, *37*, *379*, *529*, *581*, *620*, *762*, *817*, *940*, *975*, *1126*
l2:16, *39*, *92*, *338*, *350*, *367*, *515*, *615*, *762*, *1052*
l2:17–18, *376*
l2:18, *142*, *497*, *515*, *752*
l2:19, *379*, *473*, *603*, *607*
l2:19–26, *506*
l2:20, *5*, *482*, *501*, *606*, *616*
l2:20–21, *379*
l2:20–22, *771*
l2:20–23, *775*
l2:20–26, *40*
l2:20–28, *10*
l2:20–36, *819*
l2:21, *79*, *300*, *1081*, *1085*
l2:21–22, *67*
l2:22, *66*
l2:23, *170*, *379*, *393*, *512*, *515*, *542*, *546*, *635*, *762*, *816*, *817*, *925*, *990*, *1041*, *1052*
l2:23–24, *602*, *613*, *615*, *616*

l2:25, *609*
l2:26, *314*, *393*
l2:27, *170*, *512*, *925*
l2:27–28, *603*, *817*
l2:27–29, *512*
l2:27–30, *49*
l2:27–32, *1122*
l2:28, *314*, *515*, *762*, *990*
l2:28–29, *314*
l2:28–32, *379*
l2:29, *28*
l2:30–31, *761*
l2:30–32, *50*
l2:31, *57*, *170*, *289*, *338*, *366*, *516*, *635*, *762*, *796*, *816*, *837*
l2:31–32, *290*, *294*
l2:31–33, *387*
l2:32, *170*, *379*, *387*, *512*, *515*, *635*, *728*, *816*, *835*, *925*, *976*, *990*, *998*, *1042*, *1052*, *1106*
l2:32–33, *616*, *643*
l2:34, *56*, *170*, *387*, *539*, *542*, *546*, *816*, *921*, *925*, *990*
l2:35, *690*, *691*
l2:35–36, *613*, *704*, *1042*, *1191*
l2:35–46, *91*
l2:36, *37*, *91*, *366*, *376*, *690*, *707*
l2:37, *37*, *342*, *615*, *752*, *762*
l2:37–38, *1153*
l2:37–41, *38*, *350*
l2:38, *37*, *38*, *302*, *314*, *616*, *673*, *942*, *1087*, *1106*
l2:38–41, *817*
l2:39, *37*, *38*
l2:39–40, *91*
l2:40, *36*, *37*, *38*, *40*, *306*, *940*
l2:41, *38*, *515*, *614*, *761*, *817*
l2:42, *18*, *45*, *268*, *473*, *506*, *607*, *1113*
l2:43, *515*
l2:44–45, *775*, *943*
l2:44–50, *602*, *1031*

l2:45, *64*, *170*
l2:46, *91*, *488*, *506*, *613*, *690*, *837*, *1042*, *1191*
l2:47, *837*, *1051*
l2:47–50, *635*
l2:48, *38*, *56*, *387*, *615*, *1191*
l2:48–50, *775*
l2:49, *304*, *506*, *618*, *775*
l2:49–50, *673*, *675*, *700*, *943*, *1051*
l2:50, *304*, *602*
l3–14, *761*
l3–16, *14*
l3–17, *340*, *344*, *367*, *410*, *433*, *904*, *1175*, *1183*, *1185*
l3–19, *603*
l3–20, *37*
l3–21, *529*, *656*
l3:1, *18*, *39*, *170*, *283*, *325*, *393*, *482*, *488*, *489*, *602*, *619*, *817*, *837*, *925*, *997*, *1117*, *1181*, *1182*
l3:1–3, *92*, *888*
l3:1–15, *170*, *376*
l3:1–17, *921*
l3:1–20, *920*, *1181*, *1187*
l3:1–30, *441*
l3:1–38, *489*
l3:2, *69*, *283*, *349*, *393*, *482*, *635*, *816*, *1139*
l3:2–15, *18*
l3:3, *170*, *314*, *393*, *775*, *976*, *990*, *1042*
l3:3–5, *671*
l3:3–30, *170*
l3:4, *170*, *482*
l3:5, *12*
l3:6, *1087*
l3:7, *393*
l3:8, *393*, *394*
l3:9, *1087*
l3:10, *393*
l3:11, *393*
l3:12, *170*

l3:12–14, *64*
l3:12–15, *393*
l3:12–17, *333*
l3:12–33, *617*
l3:13, *338*
l3:13–14, *393*
l3:14–15, *619*
l3:14–16, *616*
l3:14–17, *1183*
l3:15, *18*
l3:16, *59*, *609*
l3:17, *107*, *393*, *394*
l3:18, *37*, *338*, *529*, *888*, *980*
l3:19, *170*, *615*, *1199*
l3:20, *619*, *775*
l3:21, *14*
l3:21–30, *635*
l3:23, *4*, *67*, *170*, *324*, *325*, *326*, *486*, *568*, *611*, *619*, *1149*
l3:23–26, *656*
l3:26, *102*, *603*
l3:27, *69*, *294*, *816*, *1139*
l3:28, *170*, *350*
l3:29, *283*, *482*, *487*, *1003*, *1010*
l3:30, *294*, *603*, *691*
l3:31, *366*, *367*, *516*, *542*, *546*, *925*, *1041*
l3:31–32, *56*, *170*, *515*, *762*, *872*, *1052*
l3:31–33, *653*
l3:31–38, *342*
l3:31–16:33, *344*, *1148*
l3:31–17:26, *342*, *618*
l3:33–35, *469*, *859*

l3:34, *15*, *16*, *18*, *619*, *666*, *701*
l3:34–35, *15*, *16*, *339*, *616*, *619*, *665*, *667*, *701*
l3:35, *18*, *19*, *506*, *619*
l3:36, *338*, *618*, *998*
l3:36–37, *1087*
l3:36–38, *18*, *998*
l3:37–38, *1052*
l3:38, *14*
l4–15, *921*
l4–16, *908*
l4–17, *10*, *506*, *816*, *908*, *1181*
l4:1, *342*, *349*, *908*
l4:1–6, *343*
l4:1–15, *342*
l4:1–31, *342*
l4:2, *618*
l4:2–3, *170*, *618*
l4:2–4, *1191*
l4:2–6, *613*
l4:2–15:17, *618*
l4:3, *387*, *618*
l4:4, *366*
l4:5, *68*, *338*, *350*, *618*, *1087*
l4:5–7, *997*
l4:6, *64*, *170*, *343*, *366*, *506*, *614*, *618*, *619*, *643*, *671*, *675*, *997*, *1032*, *1051*, *1052*, *1134*, *1148*, *1198*
l4:6–7, *580*
l4:6–11, *1135*
l4:6–24, *1051*
l4:7–9, *614*, *619*
l4:7–11, *859*
l4:8, *303*, *314*, *338*, *943*
l4:8–9, *67*
l4:8–10, *19*, *613*
l4:8–12, *761*
l4:8–14, *997*
l4:9, *170*, *613*, *775*

l4:9–11, *1051*, *1134*
l4:10, *618*, *761*
l4:10–11, *615*
l4:10–14, *859*
l4:11, *761*
l4:11–12, *761*
l4:12, *14*, *506*, *762*, *905*, *922*, *990*, *997*
l4:13, *92*, *516*, *872*
l4:13–14, *873*
l4:15, *19*, *619*, *700*
l4:16, *343*, *410*, *617*, *922*, *997*
l4:16–17, *410*, *1148*
l4:16–23, *618*
l4:17, *170*, *338*, *506*, *603*, *618*
l4:18, *343*, *618*, *908*
l4:18–19, *990*
l4:18–21, *859*
l4:19, *338*, *367*, *837*, *994*
l4:19–20, *618*
l4:20, *538*, *1042*
l4:21, *19*, *343*, *480*, *619*, *700*
l4:22, *68*, *338*
l4:23, *18*, *19*, *314*, *343*, *366*, *603*, *618*, *673*, *675*, *709*
l4:23–24, *619*
l4:23–31, *19*
l4:24, *304*, *673*, *675*, *775*
l4:26, *314*, *343*, *506*, *617*, *908*, *922*, *997*, *1148*, *1190*
l4:27, *338*, *908*, *997*
l4:28, *343*, *365*, *619*, *762*, *922*, *990*, *997*
l4:29, *91*, *615*
l4:30, *50*, *170*, *289*, *290*, *338*, *837*
l4:31, *18*, *19*, *338*, *538*, *604*, *619*, *700*, *837*, *1181*
l5, *863*, *921*, *1183*
l5:1, *170*, *343*, *614*, *1183*, *1198*
l5:1–2, *1199*
l5:1–8, *18*, *892*, *1183*
l5:1–10, *170*

1 Cor 15:1–11, *568*, *707*
1 Cor 15:1–17, *39*
1 Cor 15:1–27, *568*
1 Cor 15:1–16:4, *343*
1 Cor 15:2, *314*
1 Cor 15:2–6, *616*
1 Cor 15:3, *410*
1 Cor 15:4, *338*
1 Cor 15:4–5, *614*, *1199*
1 Cor 15:4–7, *568*, *618*
1 Cor 15:4–10, *921*
1 Cor 15:5, *603*, *614*, *1183*, *1198*
1 Cor 15:5–6, *1198*
1 Cor 15:6, *170*, *339*
1 Cor 15:7, *480*
1 Cor 15:7–8, *873*
1 Cor 15:8, *339*, *516*, *775*, *872*
1 Cor 15:9, *314*, *538*, *619*
1 Cor 15:9–10, *568*, *921*
1 Cor 15:9–14, *568*
1 Cor 15:10, *343*, *700*
1 Cor 15:11, *18*, *518*
1 Cor 15:12, *619*, *667*, *701*, *818*, *1010*
1 Cor 15:12–13, *818*, *1183*
1 Cor 15:12–17, *339*
1 Cor 15:13, *15*, *18*, *905*, *1052*, *1053*
1 Cor 15:13–14, *619*
1 Cor 15:13–15, *18*, *616*
1 Cor 15:15, *391*, *615*, *618*, *619*, *1083*
1 Cor 15:16, *18*, *62*, *332*, *338*, *568*, *775*, *873*, *921*
1 Cor 15:17, *343*, *701*, *1010*
1 Cor 15:18, *837*
1 Cor 15:18–19, *343*, *620*
1 Cor 15:18–25, *19*, *619*, *1149*
1 Cor 15:19, *338*, *775*, *837*
1 Cor 15:20, *39*, *391*, *673*, *1083*
1 Cor 15:22, *618*, *675*, *911*

l5:22–24, *761*, *1071*
l5:23–25, *620*
l5:24, *618*, *675*, *761*, *911*
l5:25, *37*, *38*, *529*, *608*, *673*
l5:25–26, *64*
l5:26, *410*, *617*, *618*, *922*, *997*, *1148*
l5:26–27, *343*, *618*, *619*
l5:26–16:2, *54*
l5:27, *775*, *1148*
l6:2, *5*, *268*, *393*, *607*, *1113*
l6:4, *39*
l6:5, *92*
l6:5–16, *410*
l6:7, *617*, *618*, *922*, *997*
l6:7–11, *1148*
l6:8, *618*, *653*, *837*, *838*, *920*
l6:8–9, *911*
l6:8–11, *64*, *170*, *343*, *618*, *635*, *653*, *818*
l6:10, *170*, *653*, *762*, *990*, *997*
l6:11, *289*, *290*, *816*, *837*
l6:12–15, *343*
l6:13, *506*, *618*, *1148*
l6:13–14, *1148*
l6:13–15, *615*
l6:14, *516*
l6:14–15, *618*
l6:16, *908*
l6:16–22, *57*
l6:16–24, *990*
l6:16–27, *1135*
l6:17, *762*, *990*, *997*
l6:17–18, *338*, *350*
l6:20, *14*
l6:20–22, *518*, *997*
l6:22, *349*
l6:23, *14*, *873*
l6:23–24, *1010*

l6:24, *518*
l6:25, *892*, *1117*
l6:26, *873*
l6:27, *19*, *314*, *619*
l6:28, *92*, *762*, *837*, *990*, *997*, *1031*
l6:29, *892*, *1117*
l6:30–31, *615*
l6:32, *602*, *775*, *997*
l6:33, *342*, *343*, *366*, *870*, *908*, *997*
l7, *17*, *342*, *872*, *1042*, *1043*
l7:1, *170*, *314*, *366*, *367*, *515*, *817*, *925*, *1052*
l7:1–2, *762*
l7:1–5, *568*, *872*
l7:1–6, *343*
l7:1–18, *512*
l7:1–26, *343*, *568*
l7:2, *314*, *546*, *775*, *1191*
l7:2–3, *387*
l7:3, *170*, *305*, *315*, *480*, *775*, *1192*
l7:4, *775*, *835*, *872*
l7:4–5, *515*
l7:5, *18*, *92*, *170*, *367*, *515*, *516*, *538*, *613*, *615*, *817*, *836*, *925*, *1052*
l7:6, *837*, *1042*, *1200*
l7:7, *314*
l7:8, *480*
l7:9, *1154*
l7:9–10, *1042*
l7:11, *314*, *367*, *762*, *837*, *872*, *997*, *1200*
l7:11–15, *1042*
l7:11–19, *568*
l7:12, *1042*, *1200*
l7:13, *170*, *518*
l7:14, *620*, *673*, *837*, *976*
l7:15, *289*, *314*
l7:16, *837*, *1200*
l7:16–20, *619*
l7:17, *64*, *314*, *675*, *1042*

l7:18, *19*, *64*, *506*, *619*, *775*, *837*, *872*
l7:19, *1042*
l7:20, *10*, *618*, *1154*
l7:20–21, *568*
l7:20–23, *671*, *872*
l7:20–26, *568*
l7:21, *18*, *615*, *775*, *837*, *859*, *997*
l7:21–23, *19*, *616*, *619*, *997*
l7:22, *515*, *516*
l7:23, *7*, *10*, *18*, *314*, *538*, *619*, *775*, *837*
l7:23–24, *619*, *837*
l7:24, *17*, *18*, *19*, *170*, *314*, *515*, *538*, *613*, *836*, *1042*
l7:24–26, *17*
l7:25, *538*, *653*, *775*
l7:26, *17*, *314*, *602*, *619*, *872*, *1042*
l8–19, *585*, *817*
l8–21, *999*
l8:1, *508*, *862*
l8:1–2, *82*, *512*
l8:1–13, *904*
l8:1–14, *635*
l8:2–12, *284*, *401*
l8:3, *22*, *45*, *473*, *691*, *801*
l8:4, *82*, *815*
l8:4–8, *854*
l8:5, *170*, *1198*, *1200*
l8:6, *170*, *614*, *1200*
l8:7, *815*
l8:8, *170*, *815*, *1200*
l8:8–11, *976*
l8:9, *818*
l8:10, *392*
l8:11, *512*, *925*
l8:12, *45*
l8:12–14, *637*, *641*, *642*
l8:13, *577*, *1038*
l8:13–14, *285*

18:13–27, *284*
18:14, *1052*
18:15, *67*, *325*
18:15–16, *325*, *326*, *1042*
18:15–18, *998*
18:15–19, *905*
18:15–27, *568*
18:16, *392*, *642*, *645*
18:17, *390*
18:18, *392*, *642*, *998*
18:19–20, *675*
18:19–24, *637*, *641*, *642*, *1038*
18:20, *865*, *1108*, *1113*, *1114*
18:25, *905*
18:25–27, *18*, *65*, *998*
18:26, *392*, *862*
18:28, *82*, *170*, *283*, *489*, *577*, *642*, *643*, *803*, *817*, *1117*, *1181*, *1182*
18:28–31, *22*, *571*
18:28–19:16, *284*, *285*, *637*, *641*, *643*
18:28–19:18, *815*
18:28–19:22, *922*
18:28–19:37, *39*
18:29–32, *643*
18:30, *818*, *1079*
18:31, *347*, *1061*
18:32, *818*
18:33, *82*, *569*, *577*, *580*, *802*, *975*
18:33–38, *562*, *643*
18:33–39, *620*, *762*
18:33–40, *635*
18:35, *45*, *501*, *607*, *635*
18:36, *50*, *338*, *620*, *837*, *888*, *975*, *976*, *1117*, *1191*
18:36–37, *620*
18:36–38, *608*
18:37, *580*, *619*, *775*, *818*, *837*, *975*
18:38, *4*, *22*, *922*
18:39, *170*, *487*, *489*, *569*, *817*

Ɩ8:40, *786*, *1079*
Ɩ9:1, *980*
Ɩ9:1–3, *635*, *643*
Ɩ9:3, *569*, *580*, *620*, *762*, *817*, *976*, *980*
Ɩ9:5, *862*
Ɩ9:6, *22*
Ɩ9:6–7, *1079*
Ɩ9:7, *45*, *500*, *578*, *585*, *643*, *818*
Ɩ9:8–11, *562*
Ɩ9:9, *82*, *577*
Ɩ9:9–11, *643*
Ɩ9:11, *51*, *99*, *433*, *620*, *643*, *861*, *912*
Ɩ9:11–13, *379*
Ɩ9:12, *45*, *500*, *580*, *620*, *635*, *802*, *975*, *976*, *1079*
Ɩ9:12–16, *643*
Ɩ9:13, *82*, *83*, *557*, *561*, *577*, *635*
Ɩ9:14, *4*, *22*, *39*, *170*, *283*, *489*, *643*, *801*, *803*, *815*, *817*, *976*, *1181*, *1182*
Ɩ9:14–15, *580*, *635*, *762*
Ɩ9:15, *500*, *643*, *817*, *975*, *976*
Ɩ9:15–16, *620*
Ɩ9:16, *635*
Ɩ9:16–19, *818*
Ɩ9:16–42, *284*
Ɩ9:17, *83*, *561*, *603*, *800*
Ɩ9:17–42, *83*
Ɩ9:19, *145*, *569*, *580*, *620*, *762*, *854*, *976*
Ɩ9:19–20, *800*
Ɩ9:19–22, *606*, *635*
Ɩ9:20, *83*, *506*, *556*, *578*
Ɩ9:21, *569*, *580*, *762*, *818*, *976*
Ɩ9:23, *861*, *1042*
Ɩ9:24, *37*, *38*, *529*, *818*
Ɩ9:25–26, *67*
Ɩ9:25–27, *568*, *656*, *727*
Ɩ9:26, *324*, *325*, *611*, *619*
Ɩ9:26–27, *326*, *433*, *468*, *830*, *831*

19:28, *37*, *38*, *433*, *818*, *1153*, *1195*
19:29, *170*, *489*, *815*
19:29–30, *817*, *1195*
19:30, *409*, *433*, *615*
19:31, *39*, *283*, *603*, *803*, *1117*
19:31–33, *440*, *818*
19:31–36, *920*
19:31–37, *170*, *815*
19:33, *489*
19:34, *12*, *170*, *366*, *367*, *617*, *817*, *1183*
19:35, *256*, *326*, *327*, *608*, *611*
19:36, *37*, *170*, *489*, *603*, *616*, *818*
19:36–37, *818*
19:37, *37*, *529*, *1127*
19:38, *371*, *500*
19:38–39, *580*, *1009*
19:38–42, *331*, *332*, *371*, *800*, *1010*
19:39, *45*, *372*, *473*, *738*
19:39–40, *1186*
19:40, *987*
19:41, *83*, *372*, *440*, *862*, *996*
19:41–42, *578*
19:42, *39*, *83*, *283*, *803*, *996*
20, *93*, *303*, *326*, *862*, *996*, *997*, *1046*, *1083*, *1087*, *1115*
20–21, *996*
20:1, *642*, *862*
20:1–2, *996*
20:1–10, *568*
20:1–18, *411*, *413*, *832*, *996*
20:1–21:23, *284*
20:2, *324*, *325*, *619*, *832*, *996*, *997*
20:2–5, *67*
20:2–10, *326*, *656*
20:3–10, *832*, *996*
20:6–8, *568*
20:7, *987*, *997*
20:8, *615*, *997*, *998*

20:8–10, *338*
20:9, *350*, *997*
20:10, *997*
20:11, *997*
20:11–13, *1122*
20:11–18, *997*
20:12, *26*, *997*
20:12–13, *832*
20:13, *832*, *996*, *997*, *1083*, *1088*
20:14, *434*
20:14–15, *832*
20:14–17, *1122*
20:15, *832*, *862*, *996*, *997*, *1085*
20:16, *561*, *693*, *832*, *921*, *1083*
20:16–18, *832*
20:17, *10*, *92*, *302*, *303*, *585*, *762*, *990*, *997*, *1031*
20:17–18, *338*
20:18, *314*, *997*, *1084*, *1088*
20:19, *908*, *997*, *998*
20:19–21, *338*
20:19–22, *333*
20:19–23, *338*, *409*, *410*, *618*, *920*, *997*, *1122*
20:19–29, *996*, *1183*
20:20, *518*, *908*, *997*, *1088*
20:21, *19*, *63*, *64*, *333*, *409*, *410*, *506*, *619*, *762*, *775*, *872*, *997*
20:21–23, *161*, *619*, *775*, *859*, *920*, *992*
20:22, *409*, *516*, *615*, *619*, *862*, *920*, *997*
20:22–23, *409*, *506*
20:23, *835*, *911*, *997*, *1040*, *1042*
20:24, *61*, *68*
20:24–29, *994*
20:25, *615*, *980*, *997*, *1088*, *1150*
20:26, *434*, *908*, *998*
20:26–29, *1122*
20:27, *366*, *480*, *615*, *798*, *800*, *997*
20:27–31, *91*
20:28, *10*, *68*, *170*, *302*, *338*, *366*, *368*, *612*, *613*, *997*, *1085*, *1088*, *1117*

20:28–31, *338*, *615*
20:29, *480*, *612*, *762*, *1071*
20:29–31, *615*
20:30, *752*
20:30–31
20:31, *9*, *170*, *303*, *326*, *327*, *338*, *366*, *480*, *538*, *612*, *615*, *762*, *862*, *1051*, *1191*
21, *77*, *78*, *326*, *327*, *492*, *602*, *604*, *905*, *996*, *997*, *998*, *1183*
21:1, *76*, *489*, *998*
21:1–8, *998*
21:1–14, *440*, *1185*
21:1–25, *762*
21:2, *67*, *68*, *75*, *325*, *611*
21:3, *78*, *568*
21:3–6, *888*
21:4, *994*
21:4–14, *754*, *761*
21:4–22, *1122*
21:6, *998*
21:7, *324*, *325*, *326*, *338*, *568*, *619*, *656*, *998*, *1088*
21:8, *998*
21:9, *78*, *642*, *885*, *888*, *998*
21:9–14, *170*, *998*
21:11, *568*
21:12, *338*, *994*, *998*
21:13, *170*, *489*, *762*, *885*, *888*, *998*
21:13–14, *489*
21:14, *998*, *1079*
21:15, *998*
21:15–17, *65*, *619*, *998*
21:15–19, *333*, *434*, *904*, *905*, *998*, *1183*
21:16, *905*, *998*
21:16–17, *905*
21:17, *998*
21:18, *14*
21:18–19, *516*, *568*, *905*, *998*
21:19, *925*, *998*

21:20, *88*, *324*, *325*, *482*, *619*
21:20–23, *327*, *656*, *998*
21:20–24, *1149*
21:20–25, *611*
21:22, *775*, *998*, *1191*
21:23, *326*, *673*, *998*
21:23–24, *327*
21:24, *87*, *608*, *610*, *611*, *656*, *998*, *1149*
21:24–25, *67*, *326*, *604*, *998*
21:25, *84*, *552*, *996*, *998*
Hechos
1, *93*
1–2, *774*
1–6, *70*
1–7, *580*, *851*
1:1, *504*, *567*, *760*, *775*, *1149*
1:1–2, *146*, *676*
1:2, *59*, *488*, *812*
1:3, *92*, *93*, *551*, *973*, *994*, *995*, *1147*
1:4, *70*, *312*
1:4–5, *920*
1:4–11, *92*
1:5, *103*
1:6, *567*
1:6–7, *84*
1:6–8, *386*, *567*, *1154*
1:7, *312*
1:8, *63*, *64*, *65*, *70*, *94*, *463*, *504*, *567*, *619*, *683*, *771*, *772*, *773*, *774*, *872*, *920*, *996*, *1147*, *1148*
1:9, *93*, *94*, *1152*
1:9–11, *55*, *92*, *170*, *679*, *974*, *995*
1:10, *994*, *1170*
1:10–11, *93*, *94*
1:11, *84*, *94*, *784*, *812*, *1089*
1:12, *84*, *577*, *1023*
1:12–26, *69*
1:13, *61*, *67*, *68*, *82*, *577*, *793*

1:14, *872*
1:15–25, *65*
1:15–26, *567*, *1154*
1:16, *312*
1:17, *69*
1:18–19, *69*, *83*
1:19, *83*, *562*, *577*
1:21, *312*, *1088*
1:21–22, *70*, *74*, *696*, *1147*
1:21–26, *695*
1:22, *102*, *774*, *812*, *1147*
1:24, *567*, *1088*
1:26, *59*, *65*
2:1, *485*
2:1–4, *94*, *103*, *872*
2:1–21, *386*
2:1–41, *567*
2:4, *567*
2:7, *492*
2:8, *146*
2:9–11, *483*
2:13, *1192*
2:14, *65*
2:14–36, *1050*
2:14–40, *65*
2:14–42, *294*
2:17, *939*
2:17–21, *312*, *406*
2:20, *614*
2:21, *1050*, *1088*
2:22, *94*, *407*, *752*, *966*, *968*, *1051*
2:22–23, *44*, *1051*
2:22–36, *974*
2:22–39, *996*
2:23, *312*, *505*, *980*
2:24, *987*
2:25, *1088*

2:25–36, *995*
2:27, *994*
2:28, *1051*
2:29, *376*
2:30, *646*
2:30–31, *93*
2:31, *170*, *312*, *994*
2:32, *70*, *427*, *1147*
2:32–35, *93*
2:32–36, *775*
2:33, *94*, *312*, *407*
2:33–34, *93*
2:34, *303*
2:34–35, *427*, *1088*
2:34–36, *170*
2:36, *44*, *93*, *94*, *170*, *315*, *1050*, *1084*, *1088*
2:37, *59*, *1190*
2:37–39, *571*
2:37–41, *1050*
2:38, *313*, *614*, *684*, *917*, *1190*
2:38–40, *1050*
2:38–41, *1051*
2:40–41, *1051*
2:41–42, *9*
2:42, *10*, *59*, *70*, *170*, *695*, *872*
2:42–43, *59*
2:43, *59*, *70*, *94*, *966*, *1059*
2:44–45, *582*, *1005*
2:46, *170*, *1108*
2:47, *567*, *1051*
3–5, *70*
3:1, *864*, *1079*
3:1–3, *7*
3:1–10, *67*, *70*
3:1–4:31, *62*
3:6, *94*, *170*, *567*, *775*
3:11, *1129*

3:11–26, *65*
3:12, *65*
3:12–26, *775*
3:13, *285*, *1153*
3:13–15, *44*
3:14, *652*, *815*, *1051*
3:14–15, *93*, *1051*, *1147*
3:15, *70*, *427*, *987*, *1051*
3:16, *94*
3:17, *571*
3:18, *170*, *312*, *1050*
3:18–19, *996*
3:18–21, *170*
3:19, *88*
3:19–21, *386*
3:20–21, *94*
3:21, *312*, *1152*
3:22, *39*, *777*, *924*, *940*
3:22–23, *782*, *996*, *1051*, *1152*, *1173*
3:23, *1051*
3:24, *36*
3:26, *1153*
4:1, *1045*, *1060*, *1061*
4:1–2, *984*
4:1–5, *640*
4:2, *70*, *624*, *1045*
4:4, *1190*
4:5, *397*
4:5–22, *70*
4:7, *67*, *94*
4:8, *94*
4:8–10, *44*
4:8–12, *65*
4:9, *356*
4:10, *70*, *170*, *567*, *775*
4:10–12, *1050*
4:11, *36*

4:12, *94*, *1050*
4:13, *67*, *70*, *696*
4:16, *70*
4:20, *1070*
4:24, *1061*
4:25, *376*
4:26, *1061*
4:27, *285*, *1153*
4:28, *312*, *505*
4:30, *70*, *94*, *1153*
4:31, *94*
4:32, *331*, *333*, *337*
4:32–35, *1005*
4:32–5:11, *403*
4:33, *59*, *70*
4:35, *59*, *70*
4:36, *59*, *562*
4:37, *59*, *70*, *658*
5:1–11, *65*
5:2, *70*
5:3, *760*, *1070*
5:9, *1070*
5:12, *70*, *94*
5:14, *70*, *1050*, *1190*
5:16, *94*, *567*, *760*, *1070*
5:17, *1039*, *1045*, *1060*, *1061*
5:17–21, *640*
5:17–39, *65*
5:19, *94*, *511*
5:20, *1051*
5:20–21, *1079*
5:21, *1059*
5:25, *70*
5:27, *1059*
5:29, *59*, *65*
5:29–32, *65*
5:30, *44*

5:30–31, *93*, *996*, *1050*
5:31, *170*, *313*, *1050*, *1190*
5:32, *70*
5:33–34, *472*
5:34, *329*, *398*, *399*, *476*, *1060*
5:36, *789*, *939*
5:36–37, *161*, *753*
5:37, *791*, *848*, *939*
5:38–39, *505*
5:42, *170*, *427*, *1079*
6–7, *669*
6:1, *60*, *559*
6:1–2, *337*
6:1–6, *70*
6:1–7, *829*
6:2, *61*, *331*, *333*, *337*
6:4, *695*
6:5, *67*
6:7, *94*, *331*, *337*, *567*
6:8, *94*, *759*
6:8–8:2, *1061*
6:9, *749*, *1108*, *1114*
6:10, *94*
6:12, *397*
6:13–14, *467*
6:14, *583*, *990*
6:15, *27*
7:1–53, *1050*
7:22, *407*
7:30, *511*
7:35–38, *1051*
7:37, *777*, *924*, *1152*
7:38, *1051*
7:43, *1150*
7:48, *311*
7:48–50, *639*
7:49–56, *7*

7:51–52, *44*
7:52, *312*, *652*, *815*, *1051*
7:54–60, *170*, *872*, *1147*
7:55, *94*
7:55–56, *94*
7:56, *170*, *539*, *567*
7:59–60, *1088*
7:60, *759*
3, *443*, *942*
3:1–3, *67*
3:2, *371*
3:3, *565*
3:4, *427*
3:4–24, *67*
3:5, *170*
3:6, *1190*
3:7, *94*, *760*
3:12, *170*, *427*, *1190*
3:12–13, *567*
3:14, *65*, *70*
3:14–17, *67*
3:14–25, *62*
3:15–17, *70*
3:17, *94*
3:25, *65*, *67*, *427*, *580*
3:26, *94*, *511*
3:26–40, *27*
3:32, *170*
3:32–33, *813*, *1105*, *1153*
3:38, *102*
9–28, *67*
9:1–2, *1061*
9:1–22, *170*
9:2, *35*, *337*, *720*
9:4–6, *567*, *775*
9:5, *94*, *567*
9:8, *94*

9:9–24, *759*
9:10, *337*, *1121*
9:10–16, *94*
9:12, *822*
9:13, *337*
9:14, *94*
9:15–16, *567*
9:17, *94*
9:21, *94*
9:22, *170*
9:26, *331*, *337*, *580*
9:29, *559*, *694*, *749 36*
9:31, *493*
9:32, *65*, *337*
9:32–43, *65*
9:34, *94*, *170*
9:35, *65*, *88*
9:36, *331*, *562*
9:39–41, *829*
9:40, *88*
9:41, *337*
9:42, *1050*, *1190*
10–11, *669*
10:1–14
10:1–11:18, *91*
10:3, *94*, *511*, *1121*
10:5–48, *65*
10:9, *864*
10:10–16, *627*
10:14, *662*
10:19, *505*
10:22, *91*
10:24, *1016*
10:26, *658*
10:28, *667*
10:30, *864*, *1172*
10:33, *1089*

l0:34–43, *93*, *1050*
l0:36, *170*, *312*, *315*, *427*, *678*, *759*, *907*, *1089*
l0:36–38, *114*
l0:37, *773*
l0:37–39, *1051*
l0:37–43, *1147*
l0:38, *104*, *356*, *752*, *942*, *974*, *1051*, *1070*, *1186*
l0:39, *44*
l0:39–43, *996*
l0:40, *283*, *989*
l0:41, *70*, *170*, *995*
l0:42, *1147*
l0:42–43, *1050*
l0:42–48, *1051*
l0:43, *313*, *337*, *917*, *1190*
l0:44, *94*, *505*
l0:44–48, *103*, *1050*
l0:48, *91*, *170*
l1:1, *70*
l1:2–13, *65*
l1:2–18, *667*
l1:3, *91*
l1:14, *91*
l1:15, *505*
l1:15–17, *103*
l1:16, *995*
l1:17, *170*, *1050*
l1:18, *70*, *1050*
l1:21, *88*, *1050*, *1089*
l1:23, *1089*
l1:24, *1089*
l1:26, *331*, *337*, *565*
l1:27, *939*
l1:28, *94*
l1:30, *70*
l2:1, *565*
l2:1–3, *1147*

l2:1–24, *819, 1173*
l2:2, *66*
l2:3, *65*
l2:7, *511*
l2:7–11, *94*
l2:12, *85*
l2:17, *65, 441*
l2:22, *501*
l2:23, *94*
l2:24, *94, 567*
l2:25, *716*
l3:1, *696, 939*
l3:1–3, *736*
l3:2, *94*
l3:2–3, *60, 101*
l3:4–12, *146*
l3:6, *939*
l3:6–8, *640*
l3:6–12, *754*
l3:8, *562*
l3:8–10, *1070*
l3:9, *94*
l3:13, *716*
l3:13–52, *1125*
l3:15, *312, 865*
l3:15–16, *1114*
l3:16–41, *1050*
l3:22, *1025*
l3:23, *170, 1050*
l3:23–37, *1050*
l3:24, *684*
l3:27, *881*
l3:27–28, *44*
l3:27–29, *978*
l3:27–39, *996*
l3:28, *285, 1051*
l3:29, *371*

l3:30, *427*
l3:30–31, *93*
l3:32, *427*
l3:33, *93*, *427*, *532*
l3:33–41, *995*
l3:34, *994*
l3:35, *994*
l3:36, *994*
l3:37, *994*
l3:38, *313*, *1190*
l3:38–39, *337*, *1050*
l3:38–48, *1050*
l3:39, *1050*
l3:46, *44*, *504*, *1050*
l3:47, *996*, *1050*, *1106*
l3:48–49, *94*
l3:49–51, *1147*
l3:50, *823*
l3:52, *94*
l4:3, *94*
l4:3–4, *759*
l4:4, *59*, *60*, *567*
l4:8–18, *322*
l4:11, *302*
l4:14, *59*, *60*, *567*
l4:15, *88*, *314*
l4:19, *1147*
l4:21, *333*
l4:21–22, *331*, *337*
l4:23, *101*
l5:1, *88*
l5:2, *70*, *580*
l5:3, *88*
l5:4
l5:5, *472*, *738*, *1113*
l5:5–6, *70*
l5:6, *70*

15:7, *65, 749*
15:10, *337*
15:11, *1088*
15:12, *94*
15:13, *582*
15:13–21, *441*
15:14, *567*
15:14–17, *312*
15:16, *830*
15:19, *88*
15:20, *347, 666*
15:21, *881*
15:22, *60, 70*
15:22–23, *70*
15:23, *70*
15:26, *170*
15:27, *60*
15:28, *505*
15:29, *666*
15:30–31, *881*
15:32, *939*
15:35, *1089*
15:36, *88*
15:40, *1089*
16:1, *337*
16:4, *70*
16:5, *567*
16:7, *618*
16:9, *1121*
16:10, *427*
16:10–17, *677*
16:11–15, *91*
16:12, *1013*
16:14, *91*
16:14–15, *822*
16:14–16, *823*
16:15, *91*

l6:16–18, *94*, *760*
l6:17, *311*
l6:18, *88*, *170*, *753*
l6:25–34, *91*
l6:30–31, *1050*
l6:31, *337*
l6:32, *91*
l6:33, *91*
l6:34, *91*
l7:3, *170*
l7:4, *823*
l7:6, *678*
l7:12, *823*
l7:18, *427*
l7:22–31, *496*
l7:24, *1089*
l7:25, *309*, *1050*
l7:26, *501*
l7:28, *867*
l7:30, *684*
l7:31, *94*, *427*, *678*, *1050*
l8:1–3, *823*
l8:1–11, *91*
l8:2, *584*
l8:5, *170*
l8:6, *44*
l8:8, *91*, *1050*
l8:9, *1121*
l8:10, *567*
l8:12–17, *1147*
l8:22, *580*
l8:24–28, *592*
l8:25–26, *428*
l8:28, *170*
l9:1–5, *364*
l9:1–7, *592*
l9:2–5, *104*

19:4, *684*
19:9, *35*, *337*, *428*, *720*
19:11–20, *760*
19:13, *293*, *753*
19:13–17, *758*
19:23, *35*, *337*, *428*
19:23–34, *1147*
19:23–41, *377*
19:26, *302*
19:32, *565*
19:35, *397*
19:38, *1015*
19:39–40, *565*
20:5–21:18, *677*
20:7, *170*
20:16, *485*
20:17–38, *340*
20:21, *1050*, *1051*, *1147*
20:24, *1147*
20:28, *759*, *814*, *1106*
20:32, *94*
20:35, *170*, *1088*
21:9–10, *939*
21:11, *939*
21:14, *505*
21:15–18, *86*
21:17, *580*
21:17–26, *441*
21:18, *70*
21:20–21, *467*
21:31–40, *575*
21:37, *520*
21:38, *84*, *789*, *792*, *939*
22:1–22, *1147*
22:2, *580*
22:3, *329*, *472*, *694*
22:4, *35*, *67*, *337*

22:5, *21*, *22*, *1059*, *1061*
22:8, *854*
22:14, *505*, *652*, *1051*
22:15, *1070*, *1147*
22:30, *640*, *1062*
23:6, *624*, *984*, *1060*
23:6–7, *1045*
23:6–9, *23*, *472*
23:6–10, *474*
23:7–8, *474*
23:8, *170*, *627*, *984*
23:8–9, *28*
23:9, *398*
23:11, *1147*
23:15, *1062*
23:20, *1062*
23:28, *1062*
23:29, *641*
24, *719*
24:1, *1061*
24:2, *312*
24:5, *337*, *678*, *854*, *855*
24:14, *35*, *337*
24:15, *984*
24:22, *35*, *337*
24:24, *170*, *823*, *1051*
25:1–7, *1147*
25:19, *994*
25:25, *641*
25:26, *1089*
26, *939*
26:5, *472*, *861*
26:6–7, *984*
26:16, *1147*
26:17–18, *996*
26:18, *88*, *313*, *760*, *813*, *814*, *974*, *1051*, *1070*, *1190*
26:20, *88*, *684*, *1051*

26:23, *170*, *987*, *996*
26:27–28:30, *146*
26:28, *337*
26:30–32, *641*
27:1–28:16, *677*
27:9, *100*
27:35, *170*
28, *580*
28:20, *984*
28:23, *1147*
28:23–31, *1147*
28:25–27, *408*
28:26–27, *36*
28:28, *44*, *571*, *1050*
28:31, *170*, *312*
ROMANOS
1:1, *1081*
1:2, *426*
1:3–4, *170*, *532*, *722*, *1084*
1:4, *532*
1:7, *614*
1:11, *59*
1:14, *773*
1:16, *504*
3:21–31, *233*
4:1–16, *616*
5:12–21, *454*, *1153*
5:12–6:11, *1192*
5:18, *454*
6:1–14, *422*
6:3–11, *949*
6:4, *102*, *371*
8:9, *618*
8:15, *303*, *533*, *561*
8:16–17, *866*
8:29, *333*, *356*
8:34, *92*, *94*, *872*

9:5, *170*, *614*
10:9, *315*, *1080*
10:9–13, *614*
11:3, *942*
11:26, *465*
11:36, *309*
12:2, *1138*
12:9–10, *667*
12:14, *667*
12:19, *417*, *796*, *907*, *918*
13:8–10, *666*, *701*
13:9, *417*, *700*
14:2–3, *667*
14:5, *667*
14:6, *865*
14:11, *315*
14:14, *667*, *668*
14:15, *667*
14:17, *755*
15:1–2, *667*
15:2, *667*
15:12, *854*
15:18–19, *755*
15:26, *1000*
16:1, *565*
16:1–2, *736*
16:5, *565*
16:7, *59*, *60*
16:13, *1005*
I CORINTIOS
1:1, *59*, *60*
1:2, *565*
1:10, *356*
1:18–24, *615*
1:20, *397*
2:3, *992*
2:9, *438*

3:1–2, *858*
3:16–17, *925*
4:5, *1059*
4:9, *60*
4:12, *667*
4:20, *755*
5:1, *347*
5:7, *170*, *489*, *1176*
5:9, *755*
5:10, *755*
5:13–15, *347*
5:18, *347*
5:19, *925*
7:2, *347*
7:10, *348*
7:10–11, *348*, *663*, *668*
7:12–14, *348*
7:15, *668*
7:31, *863*
8:1, *667*
8:5–6, *302*, *614*, *1081*
8:6, *170*, *533*
9:1–2, *59*
9:5, *65*
9:9, *748*
9:13, *748*
10–11, *318*
10:1–5, *783*, *785*
10:1–13, *1150*
10:3–4, *170*
10:6, *1150*
10:11, *939*, *1150*
10:13, *870*, *1139*, *1145*
10:16–17, *170*
10:17, *1177*
10:30, *865*
10:32, *565*

1 Cor 11:1, *435*
1 Cor 11:16, *565*
1 Cor 11:17, *1178*
1 Cor 11:17–26
1 Cor 11:17–33, *1108*
1 Cor 11:20, *170*
1 Cor 11:20–22, *482*
1 Cor 11:23, *283*
1 Cor 11:23–24, *53*, *1179*
1 Cor 11:23–25, *9*
1 Cor 11:23–26, *170*, *696*, *1179*, *1182*
1 Cor 11:24, *170*, *1179*, *1181*
1 Cor 11:25, *1154*, *1176*, *1179*, *1181*
1 Cor 11:28, *1138*
1 Cor 12:3, *315*, *1080*, *1084*
1 Cor 12:28–29, *696*
1 Cor 13, *227*
1 Cor 13:11, *857*
1 Cor 14:20, *857*
1 Cor 14:26, *166*
1 Cor 15:1–8, *696*
1 Cor 15:3–5, *978*
1 Cor 15:3–7, *874*
1 Cor 15:3–8, *991*
1 Cor 15:4, *283*, *371*, *927*, *989*, *1153*
1 Cor 15:5, *61*
1 Cor 15:5–8, *1084*
1 Cor 15:7, *441*
1 Cor 15:9, *59*, *60*, *565*
1 Cor 15:20, *987*
1 Cor 15:20–28, *418*
1 Cor 15:23, *374*, *987*
1 Cor 15:24, *755*
1 Cor 15:25–26, *94*
1 Cor 15:27–28, *309*
1 Cor 15:42–44, *984*
1 Cor 15:50, *755*

15:50–53, *984*
16:1–4, *736*
16:8, *485*
16:22, *562, 1082*
16:22–23, *1082*
2 Corintios
1:1, *565*
1:13, *881*
2:14–17, *373*
3:3, *314*
3:14–15, *881*
3:18, *333*
4:4, *1144*
4:5, *315*
4:7, *231*
5:1, *639*
5:10, *614*
5:17, *860*
5:16, *314, 925*
7:15, *992*
8:23, *59, 60*
9:9, *1001*
11:2, *412*
12:2, *27*
12:4, *170*
12:7–9, *291*
12:8, *614*
Gálatas
2:9, *67*
2:10, *1000*
2:11–14, *65*
2:11–16, *667*
2:15, *910*
2:20, *133*
3:6–18, *616*
3:13, *488*

3:26–29, *949*
4:6, *303*, *533*, *561*
4:6–7, *866*
4:8, *302*
4:9, *861*
4:10, *667*
4:14, *27*, *1138*
4:19, *333*, *1005*
4:29, *862*
5:14, *417*, *666*, *667*, *701*
5:21, *755*
6:2, *667*
6:15, *860*
Efesios
1:10, *309*
1:20, *92*
2:1–2, *1144*
2:6, *27*
2:11, *639*
2:21, *925*
3:5, *59*
4:5, *102*
4:7–13, *92*
4:11, *696*
5:3, *347*
5:5, *755*
5:18, *1192*
5:19, *166*
6:5, *992*
Filipenses
2:1–5, *667*
2:1–11, *96*
2:5–11, *454*
2:6, *614*
2:6–11, *115*, *418*, *533*, *1084*
2:9, *92*

2:10–11, *614*
2:11, *315*, *1080*
2:12, *992*
2:25, *59*
3:5, *856*, *1113*
3:17, *435*, *1150*
3:20, *27*
Colosenses
1:13, *755*
1:18, *565*, *987*
1:24, *565*
2:9, *533*
2:10–14, *949*
2:11–12, *639*
2:12, *371*
2:14, *980*
2:16, *482*, *486*
3:1, *92*
3:5, *347*
3:11, *773*
3:16, *166*
4:10, *716*
4:11, *755*
4:14, *677*
4:16, *881*
1 Tesalonicenses
1:1, *59*
1:5, *755*
1:6, *435*
1:7, *1150*
1:9, *314*
1:10, *92*
2:7, *59*, *60*
2:12, *755*
2:14, *565*
2:15, *942*

2:19, *374*
3:13, *374*, *614*
4:14–17, *94*
4:15, *374*
4:16, *92*
4:16–17, *55*, *170*
4:17, *94*
5:27, *881*
2 TESALONICENSES
1:4, *565*
1:5, *755*
1:6–10, *907*
3:9, *1150*
1 TIMOTEO
1:4, *493*
1:13, *67*
1:15, *67*
1:16, *1150*
2:6, *1105*
3:16, *92*, *812*
4:4, *865*
4:12, *1150*
4:13, *881*
4:14, *1059*
5:2, *1005*
5:18, *161*, *748*
5:23, *1195*
6:2, *356*
6:13, *285*
2 TIMOTEO
1:13, *1150*
2:8, *170*
2:15, *1138*
4:1, *755*
4:11, *677*, *716*
4:18, *755*

Tito
2:7, *1150*
3:5, *862*, *987*
3:9, *493*
Filemón
24, *677*
Hebreos
1:3, *92*
2:4, *752*
2:6, *539*
2:14–15, *796*
2:17–18, *1140*
2:18, *870*
3:1, *59*
3:12, *314*
4–7, *1154*
4:14, *92*
4:14–16, *94*, *1141*
4:15, *1140*
5:5–6, *709*
5:7, *512*
5:9–10, *94*
5:11–14, *857*
6:2, *102*
6:13–18, *646*
6:19–20, *94*
7–10, *1154*
7:14, *1035*, *1039*
7:25, *94*, *872*
7:26, *92*
8:4, *92*
9:10, *102*
9:11, *639*
9:14, *314*
9:24, *92*, *639*, *1150*
9:28, *94*

10:12–13, *94*
10:22, *393*, *949*
10:31, *314*
11:17, *1138*, *1139*
11:37, *595*
12:22, *314*
12:25–29, *55*
12:26–27, *863*
13:2, *170*
13:12, *83*
Santiago
1:1, *70*
1:2, *356*, *870*
1:12, *1138*
1:12–14, *870*
1:12–15, *1138*
1:14, *870*
1:17, *861*
1:22–25, *170*
2:8, *417*, *666*, *701*
2:13, *307*
3:1, *696*
3:15, *861*
3:17, *861*
4:4, *17*
4:7, *1143*
5:7, *374*
5:12, *647*, *667*
5:14, *17*
1 Pedro
1:1, *65*
1:3, *862*
1:7, *1139*
1:10–12, *939*
1:19, *170*
1:23, *862*

2:1, *547*
2:4–8, *1155*
2:5, *7*, *925*, *1035*
2:9, *1035*
2:22, *942*
3:9, *667*
3:21, *1150*
3:21–22, *92*
4:6, *987*
4:13–16, *517*
5:8–9, *1143*
5:13, *716*
2 Pedro
1:15, *1172*
1:16, *374*, *1173*
1:16–18, *1167*, *1173*
1:17, *1173*
1:18, *1173*
2:4, *760*
3:5–13, *55*
3:10–13, *863*
3:12, *374*
1 Juan
1:1, *675*
1:7, *691*, *1053*
1:10, *675*
2:1, *872*
2:14, *675*
2:15–17, *360*, *619*
2:17, *863*
2:19, *619*
2:20, *618*
2:27, *618*
2:28, *374*
2:29, *862*
3:9, *862*

3:11, *667*
3:13, *620*
3:14, *667*
3:16, *15, 619*
3:16–18, *1010*
3:23, *667*
3:24, *618*
4:4, *870*
4:7, *862*
4:7–12, *667*
4:7–5:4, *17*
4:10, *1053*
4:11, *15*
4:11–12, *17*
4:13, *618*
4:14, *612*
4:20–21, *667*
5:1, *862*
5:4, *862*
5:4–9, *870*
5:14, *873*
5:16, *873*
5:18, *862*
2 JUAN
5, *619*
9, *619*
3 JUAN
7, *606*
JUDAS
5, *49, 760*
9, *48*
15, *910*
APOCALIPSIS
1:1, *47, 67, 605*
1:3, *881*
1:4, *67*

1:5, *170*
1:6, *1035*
1:7, *94*, *1127*
1:9, *67*
1:11, *605*
1:13, *539*
2:1, *605*
2:7, *170*
2:9, *605*, *606*, *607*, *608*
2:10, *605*
2:13, *605*
2:14, *619*, *667*
2:17, *387*
2:20, *619*
2:20–21, *347*
3:4, *1170*
3:9, *605*, *607*, *608*
3:10, *870*
3:14–22, *360*
3:17, *605*
3:21, *92*
5:5, *854*
5:6, *170*
5:6–14, *92*
5:9, *170*
5:10, *1035*
5:12, *170*
5:9–11, *796*, *907*
7:2, *314*
7:4–8, *70*
7:17, *92*, *170*
10:1, *1169*
11:15, *170*
12:6, *784*
12:10, *170*
12:11, *796*
12:13–14, *784*

13:1–2, *1144*
13:8, *170*
14:14, *539*
14:14–16, *94*
14:14–20, *1193*
16:13–14, *754*
17:2, *347*
17:4, *347*
17:14, *170, 796*
18, *1015*
18:3, *347*
18:20, *59*
19:2, *347*
19:7, *170*
19:9, *170, 482*
19:10, *25*
19:11–13, *675*
19:11–15, *1193*
19:13, *102*
19:15, *796*
19:17, *482*
19:19, *796*
19:20, *754*
20:1–3, *760*
20:4, *796*
20:7–10, *796*
20:10, *813*
21:1, *55, 863*
21:3, *921*
21:14, *59*
21:22, *925*
21:22–23, *170*
21:26, *6*
22:1, *170, 617*
22:1–2, *387*
22:2, *70*
22:3, *170*

22:8, *67*
22:8–9, *25*
22:16, *854*
22:20, *562, 1082*

Índice de materias

Abba, 132, 145, 271, 303, 311, 315, 510, 513, 532-534, 538-539, 561, 888, 1102, 1165-1166
abismo, 175, 272, 708, 751, 760, 833
abogado, 118, 124, 131, 438, 580, 602, 618, 653, 1112, 1148
abominación desoladora, 49, 54, 578, 623, 634, 720, 1021, 1131-1132
Abraham, 1-5, 33, 38, 40, 43, 45, 47, 49-50, 56, 89, 143, 167, 175-179, 184, 200-201, 209, 237, 292, 301-302, 308-310, 313-314, 323, 402, 405, 417, 433, 456, 469, 477, 485, 493-496, 503, 509, 515, 518, 527, 551, 566, 569, 571-572, 574-575, 595, 606, 613-614, 616, 631, 633, 679, 685-686, 688, 697, 739, 742, 748, 756, 768, 774, 776, 781, 791, 816, 830, 843, 866, 913, 919, 951, 968, 987-988, 990, 1033, 1038, 1051, 1091, 1138, 1154, 1190, 1194
acción de gracias, 9, 196, 703, 708, 750, 759, 847, 865, 1034
aceite, 17, 82, 193-194, 352, 355, 374, 508, 575, 577, 828, 896, 913, 1034-1035, 1063, 1067, 1076, 1187, 1195
Adán, 1, 24-25, 27, 128, 288, 417, 433, 454-455, 495-496, 613, 850, 862, 896, 983, 1036-1037, 1125, 1141-1144, 1153
adoración, 5-10, 23-25, 27-28, 30, 35, 39, 56, 87-88, 100, 110, 116, 124, 149, 166, 169, 207, 210-211, 295, 302, 305, 307, 309, 313, 316, 320, 349, 393-394, 458, 482, 502, 575, 605, 619, 627-628, 630, 637, 643, 662, 694, 707-708, 743, 756, 759, 831, 842, 873, 904, 910, 948, 967-968, 979, 993-994, 996, 1019, 1036-1037, 1041-1042, 1058, 1064-1065, 1069, 1076, 1079, 1130-1131, 1133-1134, 1136, 1142-1143, 1185
adulterio, 11, 344-348, 419, 625, 664, 694, 781, 824, 850, 1062, 1087, 1161
aforismos, 54, 138, 171-172, 182, 219, 874, 889-890, 960, 1028
agonía, 279, 311, 511, 798, 870
agua viva, 12, 387, 409, 488, 506, 617, 708, 831, 920, 1134, 1191
agua, 11-12, 33, 50, 73, 77-78, 81, 102-105, 119, 177, 179, 184, 198, 310, 326, 366-367, 387, 394, 402, 409, 450, 468, 485, 488, 506, 577, 592, 596, 599, 602, 613, 617, 620, 628, 657, 660, 708, 721, 727, 751-752, 754, 757-758, 763, 768, 774, 781, 816, 831, 861, 888, 902, 920, 949, 952, 976, 1024-1025, 1066, 1118-1119, 1134, 1140, 1173, 1177, 1191-1192, 1194-1195
águila, 299, 432-433, 475, 540, 790, 1017, 1019, 1076

Agustín, 116, 232, 415, 444, 446-448, 450, 455, 561, 710, 762, 895-896, 997, 1091
alabanza, 8-10, 27, 106, 167, 234, 313, 405, 487, 514-515, 548, 679, 703, 767-768, 828, 846-847, 858, 865, 1000, 1005, 1036, 1079
alegoría, 267, 447, 450, 690, 762, 891-892, 896, 899-900, 1151
Alejandro Janeo, 475, 799
Alejandro Magno, 67, 374, 520-523, 531, 558, 626, 798, 1036-1037, 1056, 1060
alianza, pacto, 1, 8-9, 30, 70, 143, 152, 170, 178, 183, 186, 194, 203, 304, 306, 328, 341-343, 349-350, 357, 380, 398-399, 406, 467, 496, 500-501, 503, 525, 572, 576, 595-596, 615-616, 646-652, 659, 661, 663, 665, 670, 702, 704, 706, 720, 729, 731, 738, 743-744, 765, 767-769, 771, 794, 810, 813, 828, 841, 843, 860-861, 868, 909-910, 912-913, 915, 917-918, 921, 948-949, 971, 982-984, 988, 1001, 1023, 1027, 1041, 1128, 1146, 1154, 1177-1179, 1185
alimentación de los cinco mil, 77, 186, 488, 498, 586, 603, 758, 760, 762, 767, 785, 885-888, 903, 996, 998, 1118, 1176, 1180-1181
alimentación de los cuatro mil, 9, 77, 504, 766, 886, 1176
altar, 77, 80, 484-485, 644, 647, 750, 864, 918, 1035, 1057, 1075, 1109, 1128-1129, 1131, 1133, 1177
amén, 13-14, 675, 695
amor, 8, 14-19, 41, 52, 98, 125, 148, 180, 208, 214, 228-230, 248, 267-268, 305, 307, 313, 321, 325, 337, 339, 342-344, 349-350, 357, 359, 393-394, 415-417, 419, 423, 435, 463, 469, 480, 530, 538, 568, 614, 619-620, 637, 648, 652, 656, 659, 665-671, 694, 698, 700-701, 705, 720, 743-744, 765, 768-769, 815, 818, 824, 827, 831, 835-837, 859, 896, 905, 907, 913, 916, 918-919, 921-922, 950, 972, 985, 993, 998, 1005, 1025, 1093, 1095-1098, 1101, 1116, 1118
Amoraim, período amoraico, 749
Ana, 35, 167-168, 278, 462, 686, 750, 823, 829, 846, 939, 996, 1021, 1129, 1133, 1147
análisis canónico, 231
análisis de la respuesta del lector, 256
ancianos, 19-22, 43-45, 70, 97, 184, 394, 398, 400, 403, 405, 471, 476-477, 483, 498, 500, 502, 631, 637-638, 640, 644, 661-662, 682, 741, 801, 808-809, 811, 857-858, 941, 1041, 1059-1061, 1113-1114, 1132
Andrés, 61-62, 65-67, 202, 300, 325, 327, 330, 492, 1009, 1169

ángel de Yahvé, 25-26, 28
ángel del Señor, 2, 25, 26, 201, 441, 854, 992, 1163
ángeles, 22-28, 49-51, 56-57, 71, 94, 115, 129, 174-175, 179, 184, 206, 211, 288, 290, 296, 312, 386, 427, 472, 511-512, 514, 546, 625, 627, 643, 678, 683, 685, 703-704, 707-708, 751, 790, 832, 835, 842-843, 863, 896, 904, 907, 943, 988, 994-995, 997, 1034, 1045, 1082, 1090, 1122, 1142-1144
angelofanía, 25
ansiedad, 349, 421, 793, 830, 832, 1006, 1097
antepasados, 38, 396, 405, 467, 470, 493, 705, 768, 810, 982, 1017, 1019
Antígono, 21, 298, 402
Antiguo Testamento en los Evangelios, El, 5, 29, 183, 205, 236, 379, 454, 523, 624, 637, 669, 679, 688, 695, 735, 744, 751, 781, 806, 863, 943, 978, 981, 1032, 1074, 1107, 1127, 1141, 1155
Antíoco, 1, 321, 460, 521, 547, 787, 791-792, 798, 1056, 1060
antisemitismo, 41-46, 127, 276, 506, 572, 607, 631
antítesis, 41, 171, 294, 448, 471, 647, 650, 664, 666-668, 704, 743, 835, 837, 1025, 1095, 1100
Antonia, Fortaleza, 82, 140, 575-577, 922, 1038
antropología, 266-267, 269-271, 273, 876-877, 984
anunciación, 75, 594, 676, 843, 847, 850
apariciones pospascuales, 687, 990, 994, 1051, 1122
apocalipsis, 6, 47-51, 54, 56, 67, 92, 124, 174, 177, 191, 194-195, 233, 327, 381, 418, 539, 541, 544, 565, 605, 608, 612, 614-615, 620, 704, 709, 784, 790-791, 796, 813, 938, 943, 983, 1033, 1070, 1130
apocalíptica, apocalipticismo, 28, 47, 49-57, 84, 91, 128, 133-134, 138, 151, 174, 182, 288, 296, 341, 381-382, 384-387, 389, 397, 495-496, 544, 636, 704, 719, 723, 749, 790, 796, 834-837, 860, 869, 891, 935, 939, 943, 955, 960, 976, 979, 987, 989, 992, 998, 1027, 1078, 1132, 1136, 1140, 1168
apócrifos, 65, 67, 71, 126, 138, 146, 162, 165, 219, 276, 278, 297, 428, 435, 437, 442, 587, 604, 776, 839, 853, 979, 1059
aposento alto, 67, 82, 577
apostasía, 407, 719, 800, 1055, 1181
apóstoles, 8, 27, 46, 59-65, 69-70, 93-94, 160-162, 202, 215, 232-235, 237, 277, 312, 331, 372, 399, 422, 443, 453, 472, 488, 567, 586, 641,

677, 679-680, 713, 717, 770, 772-775, 795, 827, 832, 903, 931-932, 987, 993-994, 996, 998, 1028, 1045, 1067, 1084, 1099, 1119, 1147, 1154, 1173, 1179-1180
apotegmas, 172
arameo (idioma), 556
arcángeles, 23, 25, 71, 442
Aretas, 594
Aristóbulo, 491, 523, 626, 1033, 1037
Arquelao, 71, 282, 297, 299-300, 358, 475, 787, 848, 1038, 1093
arqueología, 71, 83, 105, 109, 160, 169, 171, 190, 241, 287, 365, 444, 493, 497, 508, 516, 574, 581, 587, 590, 605, 712, 853, 855, 1000, 1054, 1102, 1107, 1113, 1149
arrepentimiento, 2, 4, 11, 35-37, 73, 87-91, 100, 103-104, 121, 145, 185, 189-190, 295, 312, 349-350, 362, 382, 402-403, 423, 426, 458, 480, 571-572, 592-593, 595-596, 600, 628, 632-634, 636, 652, 680, 683-684, 694-695, 753, 756, 770-772, 776, 870, 911-917, 919-920, 926, 935, 949, 968, 970, 972, 984, 988, 996, 1072-1074, 1077, 1136, 1146, 1148, 1153, 1187-1188, 1190
arresto de Jesús, 2, 45, 186, 289, 637, 801, 806, 808, 812-813, 974, 978, 980, 1181
ascensión, 5, 54, 73, 84, 91-94, 96, 166, 175, 214, 237, 271, 319, 322, 363-364, 410, 443, 577, 586, 679, 683, 688, 727, 752, 762, 775-776, 780-781, 812-813, 872, 922, 931, 974, 990, 994-995, 997-998, 1084, 1133, 1152, 1181
ascetismo, 25, 180, 593, 595, 785
asesinato, 599, 625, 664, 719, 792, 948, 1131
autoridad, 14-15, 18, 20-21, 26, 31, 34, 38, 44, 62, 64, 69-71, 90, 95-99, 103, 110-111, 116, 125, 128, 136, 139, 147, 195, 197-199, 201, 207-211, 214, 227, 230, 260, 269, 277, 296, 302-304, 308-310, 312, 314, 318, 323, 329, 335, 356, 358, 377, 383, 387, 391, 394, 396-400, 405, 410, 417, 420, 447, 462, 466, 470, 473, 478, 514, 525-526, 530, 535-536, 540-546, 551, 566, 598, 605, 611, 613, 637, 640, 642-648, 658, 682, 692-693, 695, 702-703, 705-706, 709, 713, 715, 729, 732-733, 735, 737, 740, 743-744, 753, 756, 763, 771-773, 775, 777, 779-781, 784, 792, 794, 811, 813, 816, 822-823, 831, 834-835, 846, 868, 871, 885, 900, 916, 920-921, 938, 940-943, 952, 966, 968, 972, 974, 976, 989-990, 992-994, 997, 1013-1014, 1016-1018, 1024-1025, 1038,

1041, 1045, 1048, 1060-1061, 1067, 1070-1071, 1078-1079, 1082-1085, 1088, 1092, 1094, 1111, 1117, 1119, 1131-1133, 1143-1144, 1149, 1158, 1164, 1191
ayes, 43-44, 99, 108, 170, 180, 357, 399, 433, 633, 647, 652, 704, 731, 767, 836, 1009, 1030, 1100, 1131
ayuno, 25, 99-101, 143, 173, 190, 293, 357, 411-412, 417, 471-472, 548, 592, 629, 650, 669, 686, 707, 757, 870, 873, 888, 1003, 1096, 1140, 1142-1143, 1159, 1161
azotes, 800, 1162
anquetes, 107, 183-185, 187, 481-482, 487-488, 914, 1004, 1194
autismo, 2, 10-13, 49, 73-74, 84, 89-90, 97, 102-105, 128, 149, 198, 221, 270-271, 282, 304, 309, 315, 335, 378, 393-394, 402, 405-406, 408-410, 431-433, 441-442, 450, 456, 496, 502, 510, 531, 537, 565, 578, 592-600, 617, 633, 649-650, 680, 683-684, 712-713, 731-732, 742-743, 783, 785, 809, 861, 911, 916, 920, 925, 931, 940-941, 949, 960, 973, 1019, 1051, 1070, 1091, 1104-1105, 1118-1119, 1121-1122, 1139-1140, 1142-1144, 1168-1169, 1171, 1187-1188
Belén, 37, 59, 72-73, 85-86, 105, 119, 128, 145, 203, 299, 442, 526, 528, 787, 839-840, 857, 1050-1051, 1093
endición, 9, 78, 99, 105-109, 166, 173, 175, 342-343, 463, 518, 635-636, 647-648, 651, 704, 740, 743, 864-865, 868, 887, 906, 908, 1000-1001, 1007, 1025, 1030, 1042, 1067, 1071, 1087, 1101, 1166, 1191, 1193-1195
Benedictus, 109, 167-168, 839, 843, 846, 851, 918, 1122
enefactor, 299, 316, 319, 356, 470, 684, 913, 923, 1091, 1099
Betania (cerca de Jerusalén), 74
Betania al otro lado del Jordán, 73, 109
Betesda, 81, 87, 109, 561, 577, 628, 920, 1064, 1071
Betfagé, 80, 109
Betsaida, 65-67, 77-79, 85, 108-109, 300, 330, 479, 492, 503, 1066
ienaventuranzas, 15, 106-109, 416, 419, 445, 517-518, 624, 634, 650-651, 705, 740, 959, 970, 1008, 1092-1094, 1100-1101
iografía antigua, 109, 136, 428, 430-432, 604, 620
iografía rabínica, 435
lasfemia, 43, 45-46, 109-111, 113, 120, 209, 402, 405, 407-409, 499, 548, 637-639, 642-648, 669, 757, 802, 810, 818, 911, 916-917, 1041, 1148

ɔoda de Caná, 270, 330, 411, 413
ɔoda, 101, 146, 270, 281, 330, 347, 411-413, 450, 579, 828, 830, 1009, 1194-1195
ɔorracho, borrachera, 268, 435, 482, 685, 912, 1041, 1194
ɔurlas, 578, 637, 722, 800, 807, 811, 889
ɔúsqueda del Jesús histórico, 51, 112-113, 117, 119, 121, 123-124, 127, 131, 136-137, 149, 151-154, 159, 183, 225, 246, 278, 382, 429, 435, 444, 448-451, 554, 587, 659, 676, 710, 723, 764, 863, 892, 1089, 1145
ɛambistas, 486, 489, 952, 1075-1076, 1129, 1132, 1135
ɛamino de la cruz, 310, 336, 1031
Camino, el, 26, 34-35, 60, 64, 74-75, 77-78, 80, 86, 93-94, 96, 108, 113, 117, 125, 142-143, 145, 151, 154, 160, 166, 170, 181, 201, 211, 214, 227, 237, 249-250, 252, 287, 309-311, 313, 330, 333, 336-338, 342-343, 353, 362, 366, 374, 377-378, 385, 426-428, 442, 456, 459, 463, 472, 479, 498-499, 506, 509, 516, 522, 526, 545, 571, 576, 578, 581, 595, 597, 599, 602, 613-614, 626, 634, 650, 653, 658, 665, 667, 671, 680-681, 683-684, 690, 695, 705, 707-708, 712-713, 715, 720, 722, 742-744, 768, 803, 805, 810, 817, 827, 829, 831, 844, 850, 871, 881, 887, 904, 907, 916, 942-943, 948, 950, 952, 971, 975, 988, 994, 997, 1016, 1021, 1031-1032, 1051-1052, 1086, 1095, 1098-1100, 1144, 1148, 1163, 1169, 1180
Caná, 75, 160, 270, 330, 367, 411, 413, 450, 468, 506, 727-728, 830, 1118, 1183, 1194-1195
ɛanon, 138, 160-165, 231-235, 263-265, 276, 278-279, 428, 434-435, 443, 448, 453, 456, 612, 678-679, 687, 1149
ɛánticos, 6, 10, 24-25, 109, 149, 165-167, 227, 229, 389, 524-525, 547, 675, 703, 843, 853, 863, 1068, 1102-1103, 1105-1106, 1130, 1153, 1166
Capernaum, 8, 65-66, 75, 77-78, 85-86, 169, 176, 300, 330, 468, 492, 694, 725, 770, 772, 831, 942, 975, 1066, 1110-1112, 1115
ɛeguera, 9, 169-170, 290, 295, 471, 481, 620, 691, 753, 763, 904, 915, 920, 1050, 1065-1066, 1068, 1071-1072, 1120
ɛenturiones, 737
Cesarea de Filipo, 79, 196, 198, 200, 237, 502, 578, 712, 958, 1041
Cesarea Marítima, 77, 86, 299-300, 355-356, 922, 1038
ɛhreia, 11, 171-174, 181, 696-697, 901

ciencias sociales, 249
cínicos, cinismo, 62-63, 138, 180-182, 695, 1002, 1006
circuncisión, 1, 101, 103, 139, 183, 594, 606, 627, 658, 662, 781, 795, 843, 856, 945, 948, 1027
Cleofas, 1147
cobradores de peajes, 358, 359
comer, 44, 77, 107, 173, 175-176, 183-185, 187-189, 259, 283, 332, 357, 363, 470-471, 486, 488-489, 498, 546, 586, 627-628, 633, 661-662, 667, 681, 747, 766, 829, 856, 885-887, 903-904, 914-916, 919, 946-947, 950, 995, 1016, 1024-1025, 1062, 1141-1142, 1157, 1176-1177, 1179, 1184
comida, 9, 28, 67, 77, 82, 108, 118, 141, 144-145, 151, 166, 181, 183-187, 190, 196, 283-284, 341, 344-345, 394, 403, 412, 437, 471-472, 482, 486-489, 522, 547, 584-585, 627, 644, 655, 662, 681, 713, 763, 766, 803, 806, 813, 829, 865, 885-888, 891, 903-904, 945, 947, 950-951, 965, 975, 1010, 1024, 1026, 1035, 1097, 1108, 1117, 1136, 1157, 1175-1187, 1194-1195
comisión, 20, 36, 59-63, 70, 105, 147, 183, 193, 198, 209, 228, 259, 278, 300, 309, 328, 333, 335, 426, 433, 503-504, 506, 519, 571, 579, 598, 613, 619, 729, 731, 735, 743, 762, 772-774, 827, 872, 903, 911, 919-920, 971, 993, 997
compasión, 43, 306, 333, 378, 419, 498-499, 505, 528, 651, 671, 685, 722, 732-733, 753, 761, 765-769, 903, 915, 950-951, 1086
comunión de mesa, 86, 91, 102, 107, 144, 183-190, 268-269, 271, 273, 332, 401-402, 411, 417, 456, 476, 487-489, 518, 554, 624, 627, 629, 660-661, 681, 684, 707, 758, 766, 772, 801, 829, 888, 903, 912-916, 919-920, 925, 950, 975, 1048, 1158, 1176, 1179, 1185, 1195
concepción virginal, 2, 148, 190, 315, 367, 584, 675, 728, 839, 840, 850
condición de hijo divino, 190
confesión en Cesarea de Filipo, 237, 1068
contaminación, 317-318, 394, 592, 625, 698-699, 738, 911, 944-950, 952, 1130
copa, 3, 9, 66, 311, 488, 509-510, 512, 806-807, 810, 813, 869, 886, 917, 925, 1049, 1154, 1175-1179, 1181, 1183
Corazín, 78, 85, 108, 190, 492
corazón, 7-8, 12, 30, 37, 41, 60, 100, 107, 130, 170-171, 188, 254, 283, 290, 292, 305, 309-310, 328, 336-337, 342, 346-350, 407, 409, 417,

419, 435, 481, 500-501, 547, 575, 580, 617, 622-623, 628, 630, 662, 665-666, 668, 698, 700, 704, 722, 726-727, 746, 748, 765, 771, 778, 816, 835, 860-861, 865, 868, 906, 908, 915, 921, 940, 947, 949-950, 959, 970, 991, 995, 1008, 1025, 1041, 1073, 1088, 1094, 1097, 1138-1139, 1150, 1153
corbán, 661
Cordero de Dios, 4, 39, 190-192, 214, 441, 599, 612-613, 616, 620, 815, 818, 905, 920, 1053, 1106, 1148, 1154
cordero pascual, 4, 191-192, 284, 489, 603, 616, 671, 806, 813, 818, 886, 1053, 1106, 1176, 1182
cordero, 4, 18, 39, 190-192, 214, 283-284, 441, 486, 489, 599, 603, 606, 612-613, 616, 620, 630, 671, 806, 813, 815, 818, 886, 905, 920, 1053, 1106, 1148, 1154, 1176, 1182
cosmos, cosmología, 18, 26, 47, 52-55, 97, 168, 209, 211, 271, 384, 551, 723, 815-816, 818, 845, 860, 967-968, 972, 1021, 1035, 1037
creador, 1, 70, 118, 193, 206, 213, 234, 305-306, 308, 314, 349, 366, 404, 711, 767, 860, 867, 948, 966, 1036, 1047, 1142, 1192
creencia, 4, 6, 23-28, 49-51, 92, 118, 120-122, 135, 142, 150-153, 176-179, 193-195, 198-199, 224, 316, 332, 338, 362, 368, 380, 403, 414, 418, 421, 448, 472, 474, 478, 532, 625, 646, 690, 753-754, 784-785, 790-791, 850, 860, 863, 896, 920, 927, 932, 939-941, 982-985, 988-989, 995, 1003, 1005, 1009-1010, 1035-1037, 1044-1045, 1057, 1088-1089, 1121, 1151, 1184, 1189, 1191
Cristo, 1-2, 6-10, 30-31, 33, 35, 37-38, 40, 64, 68, 79, 84-85, 92-94, 104, 112-115, 118, 122-124, 126-129, 131-133, 135, 140-143, 146, 148-149, 153, 162, 166, 186, 192-193, 195, 198-203, 206-207, 212-214, 216, 232, 234, 237, 250, 279, 287, 295, 303, 316, 319-320, 330, 333, 337-338, 342-343, 349-350, 365-367, 379, 394, 407, 410, 412, 416, 424, 426-427, 435, 442, 445, 449-450, 453, 456, 460, 478-480, 493-495, 499, 506, 512, 514-516, 518, 524, 529-530, 538, 543-544, 546, 549, 571, 582, 584, 586, 593, 613-615, 618, 626, 638-639, 659, 667, 669-670, 684, 690-691, 693, 712, 715, 719, 721, 723, 726, 729, 738, 741, 744, 755, 768, 787, 796, 800, 802, 809-810, 814, 817, 831-832, 841, 860, 862, 872, 875, 919, 921-922, 926, 931, 942-943, 971, 973-974, 980, 983, 986, 990, 998, 1009, 1020, 1022, 1028-1029, 1040, 1049-1051, 1067-1068, 1082-1084, 1087, 1089-1090, 1099, 1114, 1118, 1134, 1146, 1153, 1183, 1188-1191

cristología, 2, 16-17, 19, 22, 26, 28, 42, 92, 94, 98, 114-115, 117, 130, 132-133, 135, 142-143, 153-154, 201-211, 213, 268, 287, 323, 365-368, 375, 387, 410, 446, 449-450, 455, 505-506, 514-515, 529, 533, 536-538, 546, 599, 609, 612, 614, 620, 635, 672, 675, 688, 700, 720-723, 733, 738, 740-744, 757, 779, 819, 836, 849-851, 871, 943, 971, 976, 992, 995-996, 1028, 1030-1032, 1042, 1088, 1090, 1093-1094, 1100, 1104, 1107, 1117, 1120, 1149, 1170, 1190
criterio de coherencia, 895
criterio de dificultad, 150, 216, 894
criterio de testimonio múltiple, 61, 219, 220, 222, 377
criterios de autenticidad, 39, 95, 150, 154, 215, 223, 242, 244, 246, 265, 297, 348, 443, 553-554, 883, 954
crítica afroamericana, 251, 261, 451
crítica de fuentes, 30, 138, 235, 238, 445, 448, 508, 510-511, 549, 882, 979, 1005, 1073, 1168
crítica de la redacción, 154, 219, 225, 235-238, 246, 252, 257, 384, 429, 435, 445-446, 448-449, 451, 549, 569, 603, 718, 736, 882-883, 899, 925, 960-961, 979, 1073, 1168
crítica de las formas, 128-129, 132-136, 140, 154, 172-174, 216-219, 225, 235, 238-239, 241-246, 257, 429, 432, 434-435, 445, 448, 451, 549, 554, 569, 696-697, 874, 878-879, 883, 899, 925, 959, 961, 978-979, 1121
crítica histórica, 142, 216, 228, 252-254, 549, 881, 1103
crítica latina, 154, 230, 247-251, 257, 261, 273, 279, 451
crítica literaria, 136, 138, 243, 248, 252, 276, 429, 445-446, 448-449, 451, 881-882, 898
crítica (o exégesis) narrativa, 252-257
crítica poscolonial, 154, 230, 248, 251, 257-259, 261, 273, 279
crítica retórica, 276
crítica textual, 81, 83, 148, 154, 165, 224, 261-263, 265, 510, 882-883, 1127
cronología, 4, 51, 112, 138, 151, 232, 246, 281, 283-285, 387, 474, 576, 585, 590, 641, 644, 801, 803, 847-848, 851, 1116-1117, 1163
crucifixión, 42, 44, 52, 67, 83, 96, 114, 140, 142, 166, 179, 196, 198-199, 237, 271, 279, 283-284, 286, 310-311, 331, 334, 337, 342, 369, 371, 387, 439-440, 455, 468, 489, 500, 535, 537, 542, 570-571, 577-579, 582-583, 585, 587, 637-638, 640, 643-645, 686, 708, 712, 714,

727-728, 731, 741-742, 797-800, 802-804, 806-808, 810-812, 814-818, 826, 828, 831, 842, 904-905, 922, 925, 976, 980, 987, 992, 995, 998, 1003, 1018, 1020, 1139, 1142, 1147, 1195
cruz, 7, 15, 46, 66, 68, 92, 96, 115, 122, 129, 131, 142, 182, 197-200, 214, 227, 229, 237, 248, 286, 290, 310-311, 325-326, 333, 336-337, 342, 350, 366-368, 378-379, 387, 394, 409, 420-422, 432, 468, 479, 498, 502, 504, 510, 515-516, 529, 536-537, 556, 561, 571, 578, 586, 602-603, 608, 611, 613, 615, 617, 627, 635, 639, 641, 666, 676, 683, 686, 714-715, 727-729, 731, 743, 758, 762, 797-800, 802-803, 807-812, 814-818, 826, 828, 830-831, 835, 919, 923, 955, 959, 975, 980, 990-992, 1031, 1052, 1068, 1070-1071, 1106, 1132, 1139-1140, 1149, 1176-1178
cuarta filosofía, 474, 476, 791-792, 794, 796
cuarto Evangelio, 7, 10, 15-18, 66-67, 84, 92, 103, 124, 134, 142, 166, 192, 202-203, 234, 253, 286, 364-366, 386-387, 410, 413, 451, 482, 486-487, 489, 505, 515-516, 532, 538, 571, 591-592, 595, 599-601, 604, 606-607, 609-612, 615-616, 620, 635, 655-656, 675, 691, 700, 727-728, 751-752, 761-763, 817, 885, 904, 920, 928, 955, 1009-1010, 1083, 1085, 1087, 1116-1118, 1120, 1134
culto del templo, 10, 55, 165-166, 590, 593, 625, 801, 808, 1046, 1049, 1078, 1109, 1131-1132, 1135
Decálogo, los Diez Mandamientos, 646, 661, 697, 699-700, 791, 1057
Decápolis, 73, 78-79, 86, 207, 287, 300, 492, 562, 886
decretos, 147, 356, 627
demoníaco, endemoniado, 147, 290-291, 294-295, 753, 760, 763, 813, 836, 1024, 1064
demonios, 11, 42, 49-51, 64, 66, 97, 110, 129, 147, 175, 200-201, 206-207, 211, 236, 271, 287-291, 293-296, 309, 320, 335, 407, 499, 528, 535-536, 567, 585, 624, 658, 670, 703, 708-709, 721, 723, 740, 753-760, 770, 772, 774, 785, 830, 871, 965, 972, 974, 1019, 1024, 1042, 1064, 1067-1068, 1070-1071, 1105, 1113-1114, 1119, 1144
denario, 358
desierto, 27, 31, 33, 38-39, 70, 73, 80, 82, 85, 87, 100, 184, 186, 210, 270-271, 289, 292, 297, 309, 364, 385, 392, 400, 406, 408, 454, 456, 473, 489, 536, 551, 558, 560, 589, 593, 595, 597, 599, 673-674, 680, 702-705, 707, 721, 731, 742, 780-785, 789, 792, 870, 885, 887, 903, 967, 1064, 1134, 1138-1144, 1148, 1150-1151, 1168, 1172-1173,

1179
desmitologización, 123, 125, 129-130, 242
destrucción de Jerusalén, 53-56, 297, 306, 354, 575-576, 579, 585, 589, 719, 787, 790, 1060, 1128, 1134
destrucción del templo, 27, 53-56, 124, 142, 166, 198, 297, 359, 386, 460, 589-590, 607, 632-634, 638-639, 719-720, 732, 736, 750, 791, 801-802, 810, 865, 1056, 1077-1078, 1096, 1130-1132, 1134-1135, 1154, 1156
deuda, deudores, 114-115, 127, 144, 241, 354, 420, 622-623, 843, 869, 918
diablo, demonio, 11, 27-28, 38, 45, 50, 57, 98-99, 176, 192, 210, 287-297, 339, 341-342, 356, 406, 408, 465, 496, 514, 615, 671-672, 680, 682, 684, 708, 754, 763, 766, 770, 784, 809, 813, 815-816, 818, 837, 896, 917, 952, 963, 969, 974-976, 1070, 1072, 1091, 1093, 1119, 1131, 1133, 1139, 1141-1144, 1153, 1168
Día del Señor, Día de Yahvé, 361-362, 626, 860, 940, 1194
Diálogos del Jesús resucitado, 297
Diáspora, 6, 21, 60, 85, 127, 147, 298, 307, 320-321, 357, 359, 396, 458-459, 462, 481, 483, 488, 521-523, 559, 561, 575, 606-608, 616, 625, 630-631, 794, 946, 1042, 1054, 1056, 1058, 1075, 1107-1108, 1114
dicho del rescate, 1104-1106
diezmos, 297, 356-357, 359, 945, 947, 1001, 1034-1035, 1161
dinero, 69, 184, 331, 342, 352, 359, 401, 421, 439, 472, 480, 767, 772, 810, 824, 869, 923, 999, 1003-1007, 1009-1010, 1015-1016, 1076, 1157, 1186
Dionisio, 75, 301, 486, 611, 857, 1011, 1059
Dios, 1-12, 14-19, 22-40, 43, 45-46, 48-52, 54-65, 68-70, 73, 77, 84-85, 87-101, 103-132, 134-137, 139-149, 152, 160-162, 165-169, 171, 174-180, 182, 184-214, 219, 223, 226-230, 233-234, 236-237, 241, 248-250, 254, 260, 268, 270-272, 277-279, 287-296, 301-324, 328-330, 332, 335-343, 346, 349-350, 352, 355, 357-358, 360-363, 365-368, 372-387, 389-394, 396, 400, 403-429, 432-435, 439, 441, 443-445, 448, 453-456, 458, 460-464, 467-469, 471, 473, 475, 477-481, 486-488, 494-496, 498-518, 524-527, 529-538, 540-541, 543-551, 560-561, 565-572, 575, 577-580, 584-586, 588-590, 592, 594-600, 605-606, 612-617, 619-620, 624-630, 632-636, 638-640, 643, 645-

647, 649-653, 655-659, 661-668, 670-675, 678-688, 692-694, 697-701, 703-709, 712-714, 716, 720-723, 725-729, 731-733, 735, 737-740, 742-744, 746-748, 750-751, 753-765, 767-784, 787, 789-792, 796-797, 799, 802-818, 821, 823-825, 827-832, 834-837, 840-847, 849-850, 854, 857-862, 864-872, 874, 885-888, 895, 897, 900-901, 903-918, 920-928, 935, 938-952, 955, 963-976, 980-983, 985-990, 992-1000, 1003-1010, 1014-1015, 1018-1042, 1044-1053, 1057, 1063-1065, 1067-1072, 1074, 1076-1082, 1084-1101, 1103-1104, 1106, 1116-1117, 1120-1122, 1124-1126, 1128-1136, 1138-1154, 1166, 1168-1173, 1178, 1180, 1185, 1187-1195

dioses, 6, 25, 30, 106, 111, 116, 288, 296, 301-302, 305, 307-308, 315-316, 318-320, 322, 329, 349, 467, 481, 520, 524, 531, 538, 586, 839, 850, 861, 944, 983-985, 1012, 1017, 1019, 1021-1022, 1037, 1071, 1080-1081, 1091

discipulado, 19, 71, 90-91, 149, 160, 170, 200, 229, 279, 327-339, 341-342, 344, 348, 356, 360, 379, 386, 391-392, 394, 400, 422-423, 431, 446, 448, 461, 469, 479-481, 495, 499-500, 503, 510, 514, 526, 566, 568, 583, 611, 632, 666, 681, 685, 694, 699, 701, 713, 722-723, 731, 743-744, 757, 759, 763, 777, 779, 803-804, 810, 823, 827, 830, 836, 855, 858-859, 869-873, 903-905, 915, 922, 924, 990-992, 994, 996, 1006, 1008-1010, 1031-1032, 1049, 1051, 1092, 1094-1095, 1100, 1147, 1149, 1152, 1170-1173, 1186, 1189

discípulos, 2, 4-5, 7-9, 12-13, 15-16, 18-19, 28, 34, 40, 43-44, 50, 53-56, 59-64, 66-71, 74, 78-79, 81-82, 84-86, 88, 90-91, 93, 97-101, 103-105, 107, 120-124, 127, 134, 144, 148, 160-161, 163, 165-167, 170-171, 174, 182-183, 185-188, 190, 195-198, 200, 202, 205-211, 229, 233-234, 236-238, 249, 254, 270-271, 278-279, 283-284, 290-291, 294-296, 300-303, 305-306, 308-309, 311-312, 314, 323, 325-339, 341-344, 348, 350, 362-363, 368, 371-373, 375-379, 386, 391-394, 397, 399, 404, 407-412, 414, 417, 419-420, 422-423, 426, 432-433, 435, 437-444, 461, 466-469, 471-472, 475, 477-481, 486, 488, 492, 497-501, 503-504, 506-507, 509-514, 516, 518, 526, 532, 534, 543, 545, 548, 550-551, 560, 566-568, 570, 572, 578-580, 583-586, 592-593, 596-600, 602-603, 611, 613-619, 624, 627, 629, 641-642, 647, 649, 655-656, 658, 660, 663, 665, 671-672, 679-685, 690, 692-697, 700, 707-708, 713-715, 721-723, 725-727, 729-734, 737, 739-741, 743-744, 747, 749, 754, 756-759, 766-770, 772-775, 777-778, 780,

783, 793, 795, 803, 805-806, 809-810, 816, 821, 824-826, 830-832, 834-837, 855, 857-859, 862, 865, 867-873, 875-876, 885-888, 903-908, 911-914, 920-921, 924-925, 927-928, 931-932, 937, 941, 949-952, 968-972, 976, 980, 986, 988-1000, 1002-1007, 1010, 1024-1026, 1031-1032, 1040-1042, 1045, 1050, 1053, 1057, 1065, 1067-1070, 1077, 1079, 1081, 1083-1084, 1086-1088, 1091-1096, 1098-1101, 1104-1106, 1110-1111, 1113, 1117, 1119-1120, 1122, 1131-1132, 1134, 1139-1140, 1146-1152, 1154, 1166-1173, 1175-1177, 1180-1181, 1183, 1187-1189, 1194-1195
Discurso apocalíptico, 52, 151, 382, 385-386, 398, 579, 835-836
Discurso de despedida, 18-19, 340-344, 367, 410, 506, 701, 816, 908, 911, 921-922, 990, 997, 1148, 1179, 1185
divorcio, 11, 42, 344-350, 412, 419, 423, 469, 471, 650, 663-664, 667-669, 698, 701, 748, 778, 824, 832, 836, 849, 1017, 1095, 1156, 1161, 1166
doble disimilitud, criterio de la, 129-131, 135-137, 141, 144, 216, 219, 222-223, 242, 244, 348
doble similitud, criterio de la, 135-137, 141, 223, 348
doble tradición, 264, 348, 929-931, 934-936, 954, 987-989, 1028-1030, 1032, 1042
Doce, los, 1, 3, 8-9, 16, 20-21, 27, 30, 40-41, 50, 53, 58-70, 73, 75, 83, 90, 120, 145, 186, 194, 196, 271, 282, 325, 327, 330-334, 337-338, 340-341, 348, 357, 382, 422, 433, 442, 457, 461-463, 468, 498, 504, 526, 565-567, 569, 572, 602, 611, 622, 695, 713, 722, 725, 727, 732, 734, 743, 759-760, 770-774, 795, 825, 830, 856, 862, 868, 872, 888, 900, 903, 970-971, 984, 987, 1010, 1035, 1067, 1070, 1084, 1099, 1119, 1130, 1133, 1142, 1144, 1154, 1180, 1189
dolencia, enfermedad, 170, 825, 830, 1068
dos caminos, 893, 1189
dracmas, 359, 1075
dureza de corazón, 30, 170-171, 336, 346-350, 481, 668, 722, 778, 915, 1150
economía, 17, 260, 273, 297, 352-355, 360, 390, 394, 470, 491, 493, 554, 569, 574-575, 581, 596-597, 624, 685, 720, 786, 1000-1001, 1010, 1178
Edén, 174-175, 708, 1035, 1150
Egipto, egipcios, 32-33, 38, 75, 86, 119, 131, 145, 163, 210, 227, 229,

262, 292-293, 298, 316, 318, 321, 349, 357, 369, 390, 402, 437, 439, 441, 483-485, 521-522, 556, 558, 562, 584, 612, 622, 629, 670, 690, 706, 738, 742, 750, 780, 789, 795, 799, 823, 839-841, 861, 886, 966-967, 1015, 1023, 1039, 1080-1081, 1172, 1176
ejército, 83, 98, 140, 298, 354, 356, 576, 594, 758, 786-790, 793-795, 799, 907, 966, 970, 1013-1016
elegidos, elección, 21, 27, 49, 57, 116, 198, 402, 502, 569, 705, 1012-1013, 1048
Elías, 5, 8, 40, 46, 73-74, 76, 84, 92-93, 141, 177, 212, 295, 361-365, 376-377, 398-399, 469, 487, 504, 593-595, 597-600, 626, 678, 704, 708, 721, 749, 762-763, 777-781, 783, 788, 804, 807-808, 812, 829, 939-943, 973, 983, 985-986, 1069, 1099, 1126, 1140, 1147, 1152, 1167, 1169-1173
Elisabet, 35, 72, 107, 167, 212, 291, 367, 427, 433, 517, 594, 651, 679, 726-727, 768, 823, 828-829, 839, 843, 845-847, 1086, 1147
Eliseo, 5, 40, 73, 76, 141, 193, 212, 328, 361-365, 469, 504, 600, 658, 762-763, 781, 943, 973, 983, 986, 1126, 1147, 1152, 1173
elogio, 589, 792
Emanuel, 32-33, 210, 308, 328, 368, 408, 433, 562, 774, 812, 840-842, 849, 1007, 1049-1050, 1091, 1117, 1178
Emaús, 28, 44, 83, 86, 93, 187, 201, 211, 365, 683, 887, 912, 994-996, 1148, 1180
emperador, 59, 65, 68, 81, 146, 176, 272, 285, 293, 298, 300-301, 317-319, 321-322, 358-359, 420, 424, 427, 451, 531, 536, 575-576, 584, 588, 594, 605, 629, 788, 790, 793, 802, 908, 923-924, 976, 1012, 1015, 1017-1021, 1036, 1080-1081, 1085, 1089, 1091, 1095, 1099, 1140
encarnación, 17, 87, 96, 114-115, 122, 153, 213-214, 234, 287, 306, 314-315, 365-368, 393, 416, 505, 515-516, 537-538, 620, 651, 673-675, 722, 740, 743, 817, 831, 846, 851, 896, 979, 1030, 1032, 1091, 1100, 1103, 1117, 1141
endemoniado gadareno/gerasenos, el, 79, 292, 294, 760, 950, 1019
enemigo, 8, 287, 289-290, 321, 480, 499, 525, 619, 666-667, 743, 794, 796, 799, 815-816, 818, 821, 841, 906-907, 965, 1095, 1098, 1100-1101, 1141, 1144
enfermedad, 4, 98, 147, 267, 270, 288-291, 294, 296, 369, 478, 625, 656-657, 703, 707-708, 738, 752, 760, 800, 830, 1047, 1063-1065,

1067-1068, 1070-1072, 1094
Enón, 73-74, 103, 595, 600
entierro de Jesús, 83, 118, 369, 371-372, 473, 578, 645, 727, 731, 818, 826, 884, 978, 981, 986, 992, 994, 998, 1174, 1186
entierro, 74, 83, 118, 299, 340, 369, 371-372, 394, 413, 473, 556, 578, 598, 627, 645, 727, 731, 800, 818, 826, 884, 978, 981-982, 986, 991-992, 994, 998, 1174, 1186
entrada triunfal, 27-28, 84, 107, 196, 207, 284, 373, 486, 526, 528, 535, 578, 644-645, 682, 741, 759, 796, 863, 972, 976, 1021, 1076, 1079, 1087, 1126, 1136, 1152, 1166, 1177
era mesiánica, 70, 412, 487, 626, 784, 860, 1070, 1151
escatología inaugurada, 383, 389, 418, 895, 964
escatología inminente, 235, 237, 382, 389, 449
escatología realizada, 52-53, 134, 382, 387, 618, 635, 897, 964, 990, 1046, 1188
escatología, 4, 18, 47, 51-57, 91, 120-121, 124-125, 129, 132-135, 138, 143, 151, 154, 179-180, 182, 218, 235-237, 293, 296, 366, 380-384, 386-387, 389, 413, 416, 418-421, 449-450, 457, 507-508, 510, 572, 615, 618, 626, 635-636, 744, 782, 790, 816, 837, 862-863, 868, 895, 897, 900-901, 908, 914, 943, 964-965, 970, 976, 982, 990, 998, 1046, 1053, 1058, 1136, 1188-1189, 1191-1192
esclavos, esclavitud, 189, 227-230, 276-277, 321, 389-393, 466-467, 584, 670-671, 798-799, 855-858, 911, 1001, 1004, 1006, 1013-1014, 1016-1017, 1081, 1083, 1085, 1108, 1163
escribas, 8, 16, 20-22, 43-44, 46, 70, 77, 83, 97, 108, 113, 164, 187, 197, 200, 208, 248, 262, 264, 293, 301, 309, 328-329, 331, 357, 395-400, 417, 439, 471-473, 477, 499-500, 502, 548, 564, 581, 610, 628-629, 638, 640, 647, 650-652, 681-682, 686, 692-694, 697-699, 702-703, 705, 709, 725, 731, 738, 757, 772, 777, 779, 790, 801-802, 808-814, 841-842, 858, 882-883, 901, 904, 912, 916, 941, 950-951, 969, 1005, 1018, 1026, 1030, 1033-1035, 1042, 1045, 1059-1060, 1062, 1078-1079, 1083, 1094, 1096, 1099, 1109-1112, 1114, 1132, 1139, 1163, 1167, 1186
escuela escandinava, 221, 875
esenios, 73-74, 81-82, 103, 143, 148, 301, 370, 400-403, 423, 460, 470, 474, 477, 483, 569, 575, 590, 592-593, 600, 629, 631, 647, 693, 695, 702, 709, 738, 791, 948-949, 984, 1000, 1025, 1033, 1039, 1042,

1044, 1091, 1107-1108, 1113
espada, 3, 56, 196, 342, 401, 727, 795, 906, 980
espíritus inmundos, 63-64, 97, 289, 291-292, 310, 708, 760, 766, 1067
espíritus malignos, 50, 289, 291, 770
espíritus, 23, 26, 50, 56, 63-64, 97, 114, 125, 147, 177, 271, 289, 291-292, 310-311, 313, 410, 704, 708, 750, 760, 766, 770, 785, 917, 982, 988, 1045, 1064, 1067-1068, 1070-1071, 1094
esposa, 2, 65, 76, 78, 101, 146, 181, 275, 298-300, 345-347, 403, 411-414, 439, 442, 466, 475, 503, 594, 598, 637-638, 650, 663, 679, 737, 740, 823-824, 827-830, 846, 849, 924, 1017, 1024, 1082, 1095-1096, 1119, 1122, 1126
esposo, 101, 186, 277, 411-415, 427, 466, 468, 518, 804, 809, 828, 1194-1195
estructuralismo, 252, 256, 445-446, 898
ética, 14-16, 18-19, 46, 89, 91, 95, 99, 118, 125, 140, 148, 176, 180, 187, 229-230, 271, 275-276, 279, 348, 390, 404-405, 414-423, 435, 449, 458, 569, 596, 619, 664, 666, 669, 672, 675, 690, 698-701, 720, 743, 769, 871-872, 889, 908-909, 945, 950-952, 959, 970, 976, 999, 1007, 1010, 1050, 1091, 1093, 1095, 1101, 1189
Eucaristía, Cena del Señor, 9, 144-145, 393, 439, 450, 455-456, 488, 758, 1177, 1183-1185
eunucos, 271
Evangelio de Judas, 69, 162, 428, 437-439
Evangelio de la infancia de Tomás, 163, 428, 442
Evangelio de los ebionitas, 162, 428, 441, 591
Evangelio de los hebreos, 428, 438, 441-442
Evangelio de los nazarenos, 442, 591
Evangelio de Pedro, 65, 162-164, 428, 437, 439-441, 717, 978-979
Evangelio de Tomás, 68, 138, 151, 163-164, 196, 219, 262, 276, 428, 435, 437-438, 441, 533, 591, 895, 955, 957, 960
Evangelio secreto de Marcos, 145-146, 151, 437, 442
evangelio, buena nueva, 1-5, 7-19, 22, 27-30, 32-40, 42, 45, 47-50, 52, 54-57, 59-61, 65-69, 71-73, 77, 83-88, 90-92, 94, 97-98, 100, 103-109, 111, 115, 119, 123-124, 126-127, 129, 131, 133-136, 138-139, 142-146, 148, 151, 154, 160-171, 174, 180, 185-187, 191-193, 196, 198-216, 219-220, 224, 229-242, 244, 246, 248-250, 252-257, 260, 262-265, 268-270, 272, 276-277, 279, 283-284, 286, 288, 291, 294-

295, 297, 300, 302-303, 307-315, 318-319, 322-323, 325-327, 330, 333-338, 342, 348-350, 355, 358-359, 361-362, 364-368, 372, 377, 380, 385-387, 393-395, 398, 403-405, 407-413, 419, 423-424, 426-429, 431-453, 455-457, 463-464, 466-473, 478, 480, 482, 486-489, 491-494, 497, 499-506, 508, 510-511, 513-518, 523, 527-529, 532-538, 540, 542, 545, 549, 551-552, 554, 561, 563-564, 567-568, 570-572, 577-578, 580, 584, 586, 590-592, 595, 599-617, 619-620, 623-624, 632-635, 637-642, 644-647, 651-652, 655-656, 658-659, 662, 665, 668-681, 683-691, 700, 709-736, 738-744, 750-753, 755-757, 760-763, 766-769, 771-775, 777-781, 784, 797-798, 803-804, 808-810, 812, 815-817, 819-821, 825, 827-830, 832, 835-837, 839-846, 849, 851-853, 860-862, 868, 870-871, 877, 879, 881-883, 885, 887-888, 890, 892, 895, 897, 901, 903-909, 914-916, 919-922, 928-940, 942-944, 952, 954-955, 957-958, 960-961, 967-969, 971-976, 978-979, 985-987, 990, 992-994, 996-998, 1001, 1003, 1005-1006, 1008-1010, 1015, 1019-1022, 1026, 1030-1032, 1042, 1045-1053, 1058, 1067-1070, 1073, 1079, 1083-1094, 1096, 1099, 1102, 1104, 1106, 1109-1111, 1113-1120, 1131-1135, 1139, 1142, 1145-1149, 1168-1172, 1175-1176, 1181-1192, 1194-1195

evangelios de la infancia, 839, 852-853

evangelios no canónicos, 163-164, 438

exaltación, 54-55, 59, 92-94, 117, 187, 193, 197, 202, 205-206, 211-212, 214, 313, 379, 387, 415, 512, 533, 542, 546, 615, 635, 671, 683, 692-693, 807, 817, 922, 925, 974, 982-983, 990, 1007, 1084, 1088, 1106, 1172

exilio, 20, 33, 35, 40, 48, 57, 96, 107, 137, 141, 152, 177, 188, 194, 200, 204, 228, 249, 309, 319, 374-375, 379-381, 384, 387, 405-408, 410, 418, 425, 427-428, 456-462, 484-485, 507-508, 524, 527, 556, 559, 569, 572, 574-575, 595, 597, 600, 622-624, 631, 633, 670, 686, 720, 723, 731, 733, 739, 744, 783, 796, 805, 811, 813, 840, 854, 860-861, 863, 915, 967-968, 972-973, 976, 983-984, 996, 998, 1053, 1060, 1125, 1130, 1135-1136, 1169, 1177

éxodo, nuevo éxodo, 3, 9, 26, 30-31, 33, 35-36, 39, 48, 63, 69, 106, 109, 111, 119, 137, 184, 191-192, 210, 288, 299, 344, 348-349, 359, 362, 366, 374-380, 394, 407, 413, 417, 484-485, 487-489, 514, 526-527, 575, 593, 595, 602, 614, 629-630, 670-671, 681, 703, 705, 712, 720-721, 749, 761, 769, 778, 780, 784-785, 789, 805-806, 810, 813, 815,

817-818, 840-841, 861, 863, 885-886, 888, 925, 966, 968, 972, 1023-1024, 1033, 1035-1037, 1057, 1063, 1075, 1106, 1128, 1130, 1142, 1148, 1150-1151, 1158-1159, 1168-1172, 1176-1177, 1179-1181
exorcismo, 50, 57, 145, 267, 290-295, 310, 407-408, 465, 498, 502, 528, 535, 703, 713, 715, 753-754, 756-757, 760-762, 766, 872, 950, 1019, 1024, 1070, 1111
expiación, 42, 100, 114, 117-118, 135, 143, 197, 444, 465, 622-623, 629, 703-704, 707-708, 805, 812, 814, 920, 946-947, 949, 1034-1035, 1040, 1052-1053, 1063, 1077-1078, 1103, 1105-1106, 1131, 1141, 1161, 1166, 1177-1178
familia, 1, 17, 19-21, 53, 62, 65-66, 75, 78, 81, 85, 91, 106, 119, 141, 145, 173, 182, 187, 201, 269-271, 273, 275, 298, 332-333, 337, 339, 347-348, 355, 359-360, 371, 392, 411, 413, 422-423, 430-432, 442, 462, 466-469, 493, 498, 500, 554, 556, 559, 566, 570, 590, 594, 630, 642, 651, 684, 694-695, 721, 725-729, 742, 792, 821-826, 829-832, 839, 845, 854, 856-859, 906, 917-919, 946, 965, 1004, 1012, 1016-1020, 1046-1048, 1052, 1060, 1063, 1065, 1068, 1070, 1082, 1133, 1175, 1188
fariseos, 1, 6-7, 19-22, 42-46, 102-103, 108, 115, 122, 126, 141-143, 148, 169-170, 177, 179, 186, 189, 248-249, 269, 284, 299-301, 309, 329, 344-347, 349, 357-358, 372, 378-379, 394, 396, 398-401, 403, 420, 423, 433, 441, 470-477, 479, 492, 499-500, 518, 547-548, 560, 566, 570, 587, 590-593, 595, 599, 607, 627-629, 631-632, 640, 644-645, 647, 650-652, 659-661, 663-664, 667-669, 681, 684-685, 694-695, 698-699, 701-702, 706-707, 709, 715, 731-732, 737-738, 740-741, 758, 766-767, 772, 777-779, 791, 793, 799, 801, 803-804, 809-810, 812, 816, 824, 885-887, 901, 904, 910-912, 914-915, 920, 926, 946, 948, 950-952, 964, 973-975, 1019, 1021, 1023-1026, 1030, 1033, 1039, 1042, 1044-1046, 1057, 1060, 1062, 1069, 1071, 1073, 1091, 1094, 1096, 1099, 1108-1114, 1120, 1132, 1134, 1139, 1146, 1148, 1156, 1158, 1166-1167, 1193
Felipe el tetrarca, 297, 300
Felipe, 61, 66-67, 202, 297, 299-300, 314, 327, 330, 358, 492, 619, 824, 923, 1013, 1085, 1119
feminismo, 275-276, 279
festividades, 1, 81, 184, 371, 481-484, 486, 645, 707, 922, 1023, 1134, 1155, 1176

Fiesta de las semanas, 483, 485, 703
Fiesta de los panes sin levadura, 482, 484, 813, 885-886, 978
Fiesta de los Tabernáculos, 12, 39, 81, 283, 285, 375, 483, 486, 487, 577, 614, 712, 904, 946, 1134, 1161, 1166, 1169, 1170, 1172

fiestas, festejar, 6, 10, 12, 39, 166, 183-184, 190, 281, 356, 369, 467, 481-488, 574-575, 577, 581, 602, 606, 628-630, 660, 662, 685, 703, 712, 792, 886-887, 904, 946, 1116, 1134, 1161, 1169, 1176, 1185, 1193, 1195
fornicación, 344-345, 347, 403, 668, 708
fruto, 9, 18-19, 178, 264, 290, 338-339, 349, 413, 418, 426, 480, 567-568, 580, 615, 633, 649, 652, 685, 719, 726, 744, 755-756, 767, 771, 775, 921, 946, 949, 952, 970, 1132, 1170, 1178, 1194, 1196
fuego, 2, 24-25, 46, 50, 56, 66, 103, 119, 153, 175-179, 196, 201, 264, 290, 293, 321, 339, 363, 384, 386, 402, 405-406, 408-410, 438, 576, 581, 592, 596, 599, 629, 633-634, 642, 707-708, 750, 770, 835, 863, 925, 940, 980, 998, 1005, 1019, 1023
funeral, 146, 829
Gabata, 82, 557, 561, 577
Gabriel, 24, 26, 35, 167, 363, 517, 541, 551, 586, 594, 672, 680, 726, 844-845, 847, 850, 973, 1121
Gadara/Gerasa, 79, 86, 576, 766, 770, 1060, 1066
Galilea, 11, 16, 32, 36, 43, 45, 60-63, 65-67, 70, 72, 74-81, 84-87, 104, 111, 127-128, 138, 140, 142, 151, 166, 182, 203, 220, 224, 235, 247, 250, 285, 298-301, 319, 326, 330-331, 336-337, 354-355, 398-399, 406, 417, 426-428, 433, 456, 460, 462-463, 468, 472-474, 489, 491-493, 497, 499, 504, 506, 523, 528, 556, 558, 561-562, 564, 570, 576, 578-580, 588-589, 594, 596, 598, 605, 625, 628, 630, 632, 642, 651, 679-680, 682, 694-695, 712, 714-715, 717, 722-723, 730-733, 736-737, 739, 741, 743, 755, 769-775, 786-787, 792-793, 795, 797, 809, 812, 823-826, 829-830, 903, 906, 913, 973, 991, 993-994, 1013, 1015-1016, 1018, 1040, 1045, 1054, 1060-1061, 1108-1112, 1114, 1116, 1119, 1144, 1147, 1155, 1187, 1195
Gehena, 50, 563, 577, 585, 632-634, 750, 988, 1188
genealogía, 1-5, 33, 200, 209, 408, 432-433, 460, 493-496, 503, 526-527, 536, 584, 680, 725-726, 731, 733, 739-740, 750, 822, 827, 849-851, 1144, 1152-1153
género (literario), 47, 49, 129, 204, 241, 428, 438, 523, 960-961
género, 47-49, 75, 96, 98, 109, 129, 133, 150, 154, 165, 204, 230, 233, 239-241, 245-246, 257, 260, 267, 274-276, 279, 332, 340-343, 365, 426, 428-432, 434-438, 443, 445, 505, 523, 554, 604, 608-609, 620, 676-678, 703, 710-711, 717, 726, 730, 735-736, 738, 787, 792, 794,

797, 822, 876, 880, 883, 889-892, 898, 900, 937, 956, 960-961, 978, 981, 1053, 1072, 1117, 1120
Genesaret, Mar de (Mar de Galilea), 76-77, 497
gentiles, 2-3, 6-7, 34-35, 40, 42-44, 46, 51, 54, 56-57, 64-65, 77, 79, 85-86, 88, 91, 98, 145, 167, 178, 188, 194, 200-201, 203, 206, 208-209, 216, 234, 249-250, 268, 300, 304, 307-308, 316, 332, 356, 363, 378, 399, 402, 414, 433, 446, 449, 463, 479, 483, 487-488, 491-492, 494-495, 497, 499-508, 519, 523-525, 533, 558, 567-568, 570-572, 577, 579, 582, 606, 616-617, 627, 634, 658, 662, 667-668, 678, 683, 687, 690, 717, 719, 722-724, 731-733, 735-736, 738-740, 744, 755-758, 771-773, 775, 782, 790, 794, 826, 836, 842, 844-845, 886, 910, 914-915, 926, 931, 944-946, 948, 952, 967-968, 974-975, 996, 1000, 1019, 1025, 1057, 1065, 1068-1069, 1074, 1077-1078, 1085, 1089-1090, 1097-1098, 1126, 1129, 1133, 1147
geografía, 71, 86, 105, 109, 160, 169, 171, 190, 220, 287, 365, 433, 491, 493, 497, 508, 516, 574, 581, 679, 687, 712, 853, 855, 1102, 1107, 1149
Gerizim, 80, 87, 463, 619, 782, 789, 923, 952, 1054-1058
Getsemaní, 2-3, 27, 66, 69, 82, 134, 148, 155, 294, 311, 337, 498, 508-510, 512-513, 536, 551, 554, 577, 603, 645, 713, 819, 862, 866, 869-871, 904, 914, 981, 1139, 1144, 1168
gloria, glorificación, 2, 5, 10, 18, 25, 27-28, 38, 40, 50-52, 56, 94, 110, 115-116, 143, 167, 169, 201, 208, 214, 314, 336, 338, 343, 365-367, 375, 379, 420, 425, 433, 505, 509, 512-516, 568, 581, 610, 613-615, 620, 630, 655-656, 673-675, 761-762, 775, 779-780, 807-808, 815, 817-818, 861-862, 925, 975, 986, 989, 992, 995-996, 998, 1021, 1035-1036, 1041-1042, 1052, 1069, 1071-1072, 1076, 1106, 1125, 1128, 1130, 1133, 1144, 1167-1173
gnósticos, gnosticismo, 437-438, 443, 449, 604, 606, 611-612, 960
Gólgota, 83, 516, 561, 577-578, 806, 818
gozo, 13, 18, 27, 107, 234, 313, 343, 379, 413, 433, 482, 486, 516-518, 652, 684, 826-827, 840-841, 843, 845, 912-913, 951, 975, 993, 997, 1099, 1163, 1195
gracia, 38, 95, 98, 107, 161, 167-169, 190, 279, 414, 418, 422, 448, 450, 477, 505, 519, 605, 613-615, 623, 673-674, 681, 743, 750, 761, 765-766, 769, 800, 845, 869, 915, 1026, 1091, 1095
Gran comisión, 105, 228, 259, 278, 328, 503-504, 519, 571, 579, 762,

903, 919-920, 993
griego (idioma), 555, 562
griegos, 6, 10, 20-21, 35, 38-39, 66-68, 78, 86, 145, 152, 181, 184, 255, 262-263, 296, 307, 315-316, 319-320, 363, 379, 391, 401, 431, 437, 447, 459, 473, 476, 497, 524, 531, 538, 558, 562, 575, 583, 606, 615-616, 619, 686, 765, 773, 800, 833, 985, 999, 1012-1013, 1022, 1037, 1080, 1085, 1109, 1121, 1192
Hades, 4, 50, 56, 174-177, 179-180, 566, 768, 971, 982, 985, 990
hagadá, 31, 520, 748, 1155, 1182
halaká, 411, 492, 520, 801
hebreo (idioma), 555, 559
helenismo, cultura griega, 80, 127, 139, 183, 286, 301, 323, 470, 520-523, 558, 564, 581, 591, 626-627, 737, 786, 799, 897, 910, 948, 1022
hermenéutica, 15, 152-154, 228, 232, 234, 248-249, 251, 272, 276-277, 279, 417, 422, 432-433, 505, 661, 706, 714, 747, 889, 895, 898, 931, 979, 1150
Herodes Antipas, 73-74, 76, 285, 301, 466, 470, 472, 491-492, 593-594, 597-598, 640-641, 645, 737, 804, 809, 823-824, 1018
Herodes el Grande, 21, 73, 79-80, 82, 281-282, 285, 355, 357, 470, 472, 475, 482, 491, 558, 574, 587, 589-591, 643, 737, 848, 1038, 1061, 1074
Herodes, 3, 21, 44, 59, 65-66, 73-74, 76, 78-80, 82, 139, 142, 184, 200, 228, 281-282, 284-285, 297-301, 355, 357-358, 372, 392, 398, 440, 466, 470, 472, 475, 482, 487, 491-492, 498, 517, 524, 558, 574-575, 577, 579, 587, 589-591, 593-594, 597-598, 630, 634, 640-641, 643, 645, 647, 651, 672, 681, 683, 713, 721, 731-732, 737, 786-788, 799, 804, 809, 814, 823-824, 827-828, 830, 839-840, 842, 844, 847-848, 857, 885-886, 923, 940, 963, 971, 1013, 1016, 1018, 1038, 1060-1061, 1074, 1091, 1093, 1099, 1119, 1129, 1137, 1152
herodianos, 42-43, 297, 301, 358, 420, 423, 471-473, 476, 524, 632, 715, 794, 801, 804, 1111-1112, 1132
Herodías, 228, 297, 300-301, 524, 594, 598, 823-824, 827, 1119
higos, higuera, 952, 1193
hija de Abraham, 4, 830
hija, 4, 66, 78, 88, 146, 293, 299-300, 462, 466, 495, 502-503, 528, 557, 585, 594, 598, 655, 733, 766, 822-827, 830, 857, 886, 906, 986, 988, 992, 1062, 1066-1068, 1070, 1112

hijo de Abraham, 2, 4, 200-201, 209, 309, 494-495, 527, 685-686, 742, 774, 913, 1091
Hijo de David, 2, 38, 40, 85, 122, 197-201, 204, 206-209, 212, 214, 287, 309, 375-376, 378-379, 418, 425, 478, 494-496, 499, 524-529, 531, 536, 538, 546, 578-579, 593, 626, 709, 722, 738, 741, 744, 756-757, 787, 826, 841, 849, 851, 854-855, 858, 903, 905, 967, 972, 1068, 1079, 1083, 1090-1091, 1126, 1128, 1132, 1151-1152
Hijo de Dios, 15, 17-19, 27, 40, 45, 58, 95, 104, 114, 118, 122, 124-125, 128, 135, 137, 180, 190, 192, 194, 198-209, 211-212, 214, 287, 289, 295, 303, 309-311, 315, 319-320, 323, 329, 335-336, 349, 366, 409, 411-412, 426, 432-433, 439, 441, 468, 477, 496, 502, 504, 510, 514, 526, 529-538, 545-546, 567, 578, 594-595, 599, 613, 616, 638-640, 643, 656, 680, 684, 686, 704, 709, 712-714, 723, 728, 731, 742, 757, 759, 762, 770, 774-775, 780, 803-804, 808-811, 815-816, 818, 821, 831, 840, 842, 847, 850, 859, 862, 866, 870-871, 886, 971-973, 976, 990, 992, 1019, 1029, 1049, 1052, 1068, 1071, 1084, 1087, 1090, 1093-1094, 1099, 1120, 1122, 1140-1144, 1153, 1171, 1173
Hijo del Hombre, 10, 26-28, 31, 40, 44, 46, 48-52, 54-57, 92-94, 111, 120, 124-125, 127-128, 130, 134-135, 151, 180, 194-200, 203-204, 206-207, 214, 220, 283, 311, 314, 362, 376, 382-387, 432, 478, 502, 510, 514-516, 526, 529, 538-546, 578, 585, 593, 596-598, 627, 635, 640, 643, 645, 682, 714, 721-722, 740, 742, 748, 751, 770, 773-775, 779, 802, 804-806, 810, 814-816, 824, 828-829, 834-835, 862-863, 869, 872, 912, 914, 916-917, 920, 924-925, 927-928, 942-943, 955, 960, 963, 967, 969, 980-981, 989, 995, 997, 1003, 1008, 1025, 1028, 1040-1041, 1046, 1048, 1073, 1085-1087, 1104-1105, 1107, 1120, 1146-1147, 1149, 1152-1153, 1169, 1171, 1194
hijos del trueno, 66, 717
himnos, 6, 9-10, 109, 165-167, 240, 547, 675, 703, 708, 839, 843, 845-847, 863
hipócritas, hipocresía, 8, 42, 100, 182, 471, 547-548, 824, 835, 1096
hipótesis de Griesbach, 449, 548, 933-934
hipótesis de las dos fuentes, 445, 447, 548, 934-935
hipótesis de las tres fuentes, 549, 936
hipótesis de cuatro documentos, 133
hipótesis fragmentaria, 549
historia de la interpretación, 113, 154, 178, 230, 234, 238, 246, 258,

435, 444, 456, 554, 676, 841-842, 889, 895, 897, 1097, 1168
historia de la salvación, 2, 34, 38, 85, 97, 132, 148, 206, 229, 235, 343, 380, 386, 449, 494-495, 650, 779, 782, 844, 886, 1150-1151
historia de la tradición, 15, 128, 156, 174, 225, 241, 246, 436, 451, 455, 509, 734, 883, 900, 1072, 1091
historia de las religiones/*religionsgeschichtliche Schule*, 120, 124, 128, 129, 316, 317, 450, 477, 763, 1175
historicidad, 61, 92-93, 104, 121, 136, 223, 234, 287, 292-293, 300, 373, 377, 382, 446, 449, 508, 512-513, 533, 552, 587, 637, 644, 655, 754, 770, 773, 850, 987, 993, 1010, 1091, 1101, 1150-1151, 1168
historicismos, 152, 154, 225, 246, 257, 549, 554, 608, 677, 697, 883, 979, 1145
historiografía, 152, 154, 215, 224-225, 246, 257, 277, 281, 430, 521, 523, 549, 552, 554, 608-609, 611, 677-678, 697, 876, 883, 979, 1145, 1147, 1168
hogar, 6, 62, 80, 85, 176, 268, 352, 355, 391, 466-469, 543, 545, 554, 618, 674, 728, 760, 782, 822, 828, 856-857, 864, 1017, 1048, 1158
hombre divino, 118, 146, 554, 755
homosexualidad, 948
honor, 4, 13, 19, 21, 46, 66, 76, 78, 101, 127, 129, 146, 155, 175, 185, 187-188, 196, 257, 259, 261, 269-270, 274, 280, 300, 307, 316, 318, 321, 323, 351, 356, 364, 369, 380, 390, 393, 400, 449, 469, 472-473, 482, 485, 497, 500, 514-515, 548, 558, 587, 591, 617, 625, 650, 675, 689, 737, 745-746, 775, 793-794, 852, 873, 887, 906, 915, 919, 923, 942, 952, 984, 1015-1017, 1023, 1054, 1063, 1076, 1080, 1104, 1145, 1149
hospitalidad, 179, 184, 323, 392-394, 554, 680-681, 684, 772, 829, 891, 919, 975, 1002-1003, 1006, 1170, 1186-1187
huerto de Getsemaní, 82, 554
Ídolos, idolatría, 89, 305, 349, 860-861, 945-946, 948, 1023, 1146
Iglesia, 3, 6, 8-9, 29, 34-35, 39, 42, 52-53, 59-61, 65, 67, 70-72, 75, 77-78, 80, 82-84, 91, 101-102, 105, 111, 113-114, 116-117, 120, 122-123, 125-127, 130-132, 134-136, 140-142, 144, 147-148, 152, 160-165, 167, 178, 183, 187-188, 195, 198-199, 211, 215-217, 221-223, 226, 228, 231-235, 242, 248-251, 263, 265, 268, 270, 282, 293, 304, 315-316, 331-335, 337, 348, 371-372, 381, 386, 393, 408, 415, 418, 423, 429, 432, 434, 439, 443-450, 453-457, 477-479, 488, 494-495,

499-503, 505-507, 511, 530, 532-533, 539, 542, 550, 553, 564-571, 574, 577-578, 582, 584, 587, 589-592, 596-597, 599, 606, 627, 631, 633, 644, 658, 662, 675-676, 678-679, 687-688, 696, 701-702, 710, 712, 716, 719, 723, 727-730, 734-736, 743-744, 749, 754, 763, 773, 775, 814, 865-866, 882, 892, 895-897, 899, 901, 918, 924, 932-933, 949, 952, 957-958, 961, 965, 971, 980, 983, 1000, 1010, 1020, 1045, 1047, 1050, 1054, 1074, 1080-1084, 1087, 1090, 1105, 1116-1118, 1133, 1136, 1139-1141, 1145, 1147, 1150-1152, 1175-1176, 1185, 1188-1189
Imperio romano, 6, 17, 51, 75, 114, 138, 172, 184, 194, 259, 272, 307, 352-353, 360, 386, 390, 420, 461, 569, 589, 595, 687, 785, 790-791, 793, 796, 833, 836, 845, 856, 971, 1011-1012, 1015-1016, 1018, 1020-1022, 1063, 1090-1091, 1093, 1097-1100
Imperio, 6, 17, 51, 75, 114, 138-139, 151, 161, 163, 172, 184, 194, 259-260, 272, 279, 307, 352-353, 360, 380, 384, 386, 390, 419-420, 424, 461, 556, 559, 569, 587-589, 595, 682, 687, 785, 788, 790-791, 793, 795-796, 799, 833, 836, 845, 856, 963, 971-972, 1011-1022, 1038, 1063, 1081, 1090-1091, 1093, 1097-1100
Impuesto del templo, 357, 359-360, 420, 483, 569, 575, 1075, 1077, 1161
Impuestos, 68, 70, 80, 135, 173, 183, 185, 189, 268, 277, 298, 307, 331-332, 352, 354, 356-359, 420, 440, 471, 488, 503, 505, 518, 569, 588, 626, 640-641, 651-652, 682, 707, 771, 786, 791, 795, 801-802, 844, 858, 901, 911, 914, 919, 950, 970, 973, 1015-1016, 1018, 1020, 1060-1061, 1133, 1161
Impureza, 128, 292, 370, 374, 403, 592, 625, 628-629, 657, 662, 720, 738, 753, 755, 825, 909, 944-945, 947-950, 1040, 1067, 1069, 1162
Impuro, 11, 81, 86, 141, 144, 188, 190, 273, 370, 470, 477, 569, 592, 625, 627-629, 631, 657-658, 661-662, 667-669, 699, 707-708, 738, 801, 825, 915, 944-945, 948, 950-952, 1068, 1073, 1136, 1154, 1158
Infierno, 42, 49-50, 129, 174-175, 177-180, 987, 1096, 1188-1189
Insurrección, 789, 793, 940
Interpretación patrística, 450
Interpretación teológica, 155, 230, 232, 234, 251, 450-451, 453-455, 554, 976
Ipsissima vox, 132
Ira, 88, 103, 175, 180, 306, 361, 378, 441, 499, 579, 595, 597, 664, 766,

791, 812, 824, 860, 907, 925, 945, 1096, 1130, 1193, 1195
Ironía, 4, 41, 199, 203, 252-253, 425, 430, 451, 463, 489, 603, 608, 632, 642-643, 682, 695, 714-715, 723, 756, 807-808, 812, 817, 973, 976, 992, 1041, 1086
Isaac, 1-5, 26, 40, 43, 50, 117, 178, 183, 301-302, 308, 310, 314, 496, 509, 513, 569, 572, 574, 631, 688, 781, 987-988, 1138, 1154, 1194
Israel, 1, 3, 5, 7, 12, 20, 22, 24, 27, 29-30, 32-36, 38, 40-44, 46, 52-53, 57, 60-61, 63-64, 70-71, 80, 85-87, 89, 93-95, 100-102, 104, 110, 113-114, 119-121, 137, 139, 143, 145, 158, 161, 167, 170, 176-177, 184-186, 188, 190, 192-206, 209-211, 215, 223, 225, 233-236, 240, 249, 254, 271, 287, 292, 301-313, 315, 319, 328-330, 332-333, 335, 342-343, 346, 351, 357, 361-364, 366-367, 369, 373-384, 386, 389, 396-397, 399-400, 402-409, 411, 414-415, 417-421, 423, 425, 427-429, 432-433, 442, 454-465, 467-468, 479, 483, 485, 489, 491, 497-500, 502-505, 507-508, 513-514, 516, 524-525, 527-528, 530-531, 535, 541, 554, 564-565, 567-574, 578-580, 582, 584-587, 589, 592-593, 595, 597, 599-600, 607-608, 612-613, 616, 619-620, 622-626, 628, 630-634, 636, 639-640, 646, 649-651, 659-661, 665, 670, 673-674, 677-678, 680-681, 683-684, 686-689, 701, 706-707, 709, 720-722, 725, 728, 730-733, 735, 738-742, 744, 746, 750, 757, 759, 761, 765, 767, 769, 771-772, 774-794, 796-797, 800, 803, 805-808, 810-811, 813, 817-819, 826, 828-829, 837, 839-843, 845, 847, 852-856, 859-862, 873, 885-886, 888, 903-905, 907-910, 914, 939, 941-942, 944-950, 960, 964-968, 970-973, 976-977, 982-984, 986-987, 993, 995-996, 1000, 1003, 1008, 1010, 1019-1020, 1022, 1029-1030, 1034-1035, 1037, 1040, 1042-1045, 1049-1051, 1053, 1055, 1057, 1059, 1063-1065, 1067-1069, 1078, 1084, 1089-1093, 1097, 1099, 1102-1104, 1106-1107, 1117, 1120, 1126-1130, 1132-1133, 1135-1139, 1141-1146, 1148, 1150-1152, 1154, 1162, 1167-1170, 1172, 1176-1178, 1190
Jacob, 1, 3-5, 12, 28, 40, 43, 50, 80, 87, 154, 178, 183, 214, 301-302, 308, 310, 313-314, 361, 493, 496, 569, 572, 574, 586, 606, 613, 619, 631, 659, 688, 706, 739, 750-751, 781, 831, 844, 849, 973, 987-988, 1103, 1125, 1194
Jairo, 66, 146, 466, 655, 822, 825, 830, 986, 988, 992, 1066, 1070, 1111-1112
Jericó, 73, 76, 80, 370, 574, 682, 702, 766, 768, 896, 913, 919, 924,

1060, 1065-1066, 1108, 1140
Jerónimo, 72, 74, 80, 148, 441-442, 444, 446-448, 491, 494, 563-564
Jerusalén, 3, 6-8, 10, 13-16, 19, 21, 32, 35-37, 44, 46, 53-56, 59-60, 64-67, 70, 72-74, 76, 79-87, 100, 107-108, 111, 113, 115, 128, 135, 137, 140, 142-145, 149, 161, 166-167, 170, 175, 194, 196-197, 200, 207, 237, 282, 297-301, 306, 311, 321, 326, 331, 333, 338, 348, 354, 356-359, 363, 369-374, 376-379, 384, 396-401, 420, 432-433, 441-442, 458-460, 462-463, 473, 481-489, 491-492, 497, 499-500, 504, 508, 521, 525-528, 547, 555-556, 558-560, 564, 570, 574-582, 584-585, 587-589, 592-594, 598-599, 602, 605, 607, 617, 619, 622-626, 628-634, 636, 639-641, 647, 658, 660-662, 674, 679, 681-684, 686, 692, 694, 696, 704, 706-709, 712-713, 719, 722, 725, 727, 730-732, 736-739, 741, 749-750, 755, 759, 770-774, 780, 782-785, 787-790, 792-796, 800, 802-804, 809, 812-814, 817, 825-826, 828-830, 842, 846, 864, 871-872, 896, 908, 922-926, 932-933, 942-943, 946-947, 950-952, 967, 971-972, 975-976, 993-994, 999-1000, 1014-1015, 1019-1021, 1029-1030, 1033, 1038-1039, 1042-1043, 1045, 1049, 1055-1064, 1067, 1071, 1074-1079, 1083, 1088, 1090-1091, 1109-1113, 1116, 1120, 1125, 1127-1128, 1130-1134, 1136, 1140-1141, 1148, 1152, 1155, 1159-1161, 1163, 1166, 1170, 1177, 1182
Jesús histórico, 39, 41, 47, 51, 112-114, 117, 119-128, 130-132, 134-137, 139-140, 142, 144, 147-149, 151-154, 158-159, 180, 183, 188, 216-218, 220-221, 223-226, 232, 242, 244-246, 267, 271, 278, 317, 340, 380-382, 427, 429, 435, 444-445, 448-451, 457, 464, 478, 501, 506-508, 530-534, 549, 552-554, 572-573, 584, 587, 601, 608, 623, 648, 657, 659, 662, 670, 676, 701-702, 710, 723, 763-764, 820, 863, 870, 889, 892, 895, 897, 899, 901, 926, 936, 955, 959, 964, 999, 1002-1003, 1006, 1028, 1076, 1089-1091, 1101, 1107, 1113, 1115-1116, 1128, 1135-1136, 1140, 1145, 1175, 1177
Jonás, 40, 65, 85-86, 90, 237, 283, 566, 587, 722, 757, 809, 925-926, 988, 998, 1028, 1073-1074, 1153
José de Arimatea, 111, 330, 332, 371-372, 473, 651, 714, 726-727, 826, 972, 1004, 1009
Juan el Bautista, 1, 4, 26, 34, 38, 56, 66, 72-74, 84, 89-90, 100, 102-103, 105, 122, 144, 148, 168, 189, 191, 195-196, 200-202, 205, 212, 278, 282, 285, 291, 300, 329-330, 361-364, 371, 378, 384-385, 400, 405, 411, 413, 419, 425-427, 432-433, 442, 470-473, 518, 543, 551, 572,

583, 589, 591, 593, 598, 602, 619, 624, 626-627, 629, 632-633, 636, 641, 647, 649, 651-652, 658, 678, 680, 684, 686, 690, 694, 696, 702, 705, 713, 739-740, 742, 784-785, 804, 809, 823-824, 827-828, 837, 839, 843, 847, 851, 858, 867, 912, 916, 918, 920, 927, 939-943, 969, 989, 1003, 1021, 1028-1029, 1045, 1053, 1070, 1073, 1091, 1093, 1099, 1106, 1116, 1118-1119, 1133, 1136, 1139-1140, 1143, 1147-1149, 1169, 1172, 1194-1195
Juan y los Sinópticos, 364, 549, 601, 1116, 1118-1120, 1182-1183
Juana, 641, 823, 826, 830
ubileo, 2, 39-40, 47, 61, 140-141, 427-428, 621-624, 688, 704, 775, 918, 1001, 1004, 1027, 1053, 1069
udaísmo helenista, 296
udaísmo palestino, 130, 143, 522, 534, 606, 866, 897, 909, 1103
udaísmo, 3, 5-6, 11, 13, 15-16, 20-22, 29, 41-42, 46, 58, 91, 100-101, 103, 109, 111, 113, 115, 124, 126-128, 130-132, 135-144, 151, 158, 176, 183, 190-191, 197, 200, 216-217, 221-223, 226, 236, 242, 268, 278, 287-288, 296, 298, 302, 304-305, 307-308, 317, 321, 329, 332, 357, 371, 380, 388, 396, 404-405, 420, 423, 446-447, 451, 457-458, 460, 464, 467, 469, 477, 481-482, 489, 491, 499, 507, 520-525, 530, 532, 534, 539-541, 544, 546, 550, 559-560, 569-570, 572-574, 577, 580-581, 587, 589-593, 606-607, 615-618, 622, 624-626, 630, 636, 646, 648, 659, 661, 663, 666, 669-670, 687, 692, 694, 696-699, 709, 721, 735-736, 738, 742, 776-777, 780-781, 783, 787, 795-796, 807, 816, 821, 857, 860-861, 864, 866-867, 875, 897, 900, 909-911, 916, 944-945, 952, 965-968, 979, 989, 1001-1002, 1025, 1027-1028, 1030-1031, 1033-1034, 1042, 1044, 1046, 1055-1058, 1063, 1080, 1082, 1084, 1088, 1091, 1095, 1102-1103, 1114, 1127-1129, 1135-1137, 1155-1156, 1167, 1178, 1193, 1195
Judas Iscariote, 61-62, 65, 69-70, 287, 333, 438, 509, 816, 832, 980, 1086, 1139
uez, juzgar, 56, 111, 200, 303-304, 387, 514, 541-542, 544-546, 585, 623, 635-636, 640, 652, 740, 810, 829, 872, 894, 966, 1034, 1041, 1050-1051, 1146, 1148
uicio, 2, 7, 22-23, 27, 30-31, 33, 36, 42, 45-46, 50-53, 55-57, 63, 65, 67, 70, 78, 82-83, 85, 89-90, 94, 98-99, 103, 108, 110-112, 127, 129, 131, 140, 147, 152-153, 167, 174-175, 177-180, 192, 195-198, 201, 233, 262, 268, 283-285, 287-288, 290, 296, 300, 306-307, 309-310, 314,

323, 347, 362, 376-377, 380-385, 387, 397-399, 402, 416, 419, 433, 438-439, 444, 454, 472, 479, 489, 492, 499, 504, 513-514, 516, 518, 535, 538, 543-546, 550, 572, 577, 579-581, 585, 591, 593, 595-597, 600, 618, 623, 625, 631-645, 648-649, 651-653, 680, 682, 704, 707, 723, 725, 731-733, 744, 770, 782, 788-791, 801-803, 806, 808, 811, 814, 817-818, 836-837, 860, 868, 872, 891, 907, 910, 912-914, 916, 920, 923-925, 927, 935, 940, 942, 965, 968, 970-971, 976, 981, 988-990, 1000, 1007-1008, 1018-1019, 1022, 1028, 1030-1031, 1035, 1038, 1041, 1045-1049, 1057, 1062, 1073, 1078, 1086, 1091, 1096-1099, 1101, 1119, 1131-1132, 1136, 1145-1149, 1154, 1189, 1191

uicio de Jesús, 46, 67, 82, 111-112, 140, 197-198, 201, 283, 285, 300, 439, 472, 499, 513, 535, 544, 591, 631, 635, 637-641, 643-645, 682, 723, 802, 806, 811, 817-818, 923-924, 981, 1062, 1146-1147

uramento, 148, 329, 646-647, 661, 667, 967-968

uramentos, jurar, 402, 419, 423, 471, 646-647, 664, 669, 698, 1162

usticia, rectitud, 20, 95, 103-104, 107, 125, 141, 152, 161, 177-178, 194, 248, 255, 260, 278-279, 296, 304-307, 309, 329, 347, 357, 375, 393, 402-404, 407-408, 415, 418-423, 445, 454, 471, 477, 479, 481, 504, 541, 593-594, 596, 599, 618, 623, 625-626, 632, 636, 647-653, 663-664, 698-701, 704, 708, 740-744, 765, 767-769, 777, 779, 786-787, 789-790, 827, 829, 845-846, 867, 910, 915, 920, 947, 949, 968, 970, 972, 976, 982-983, 1000, 1003, 1005, 1008, 1010, 1030, 1034, 1057, 1060, 1092-1102, 1105, 1145, 1148, 1189, 1193

usto sufriente, 9, 31, 36-38, 509-510, 526, 804, 806, 980-981, 1153, 1179

amento, 3, 7, 176, 378-379, 398, 634, 857, 872, 1029-1030, 1068, 1153

ámpara, 170, 486, 585, 600, 783, 828, 893

atín (idioma), 556

avamiento de pies, 389, 393-394, 592, 619, 655, 1181

avamiento, 12, 16, 18, 102, 118, 389, 393-394, 470-471, 475, 592, 617, 619, 625, 629, 655, 661, 1118, 1162, 1181, 1183

Lázaro, 4, 49, 56, 80, 179, 187, 269, 324-325, 327, 379, 394, 455, 515, 577, 580, 602, 611, 613, 620, 635, 655-656, 676, 685, 761, 768, 779, 831-832, 872, 894, 985-986, 990, 997-998, 1008-1009, 1066, 1071-1072, 1117-1118, 1187, 1190-1191

eccionarios, 751

egión, 6, 267, 1016, 1019

.enguas de Jesús, 561
.eproso, lepra, 291, 394, 440, 478, 658, 682, 721, 757-760, 766, 777-779, 825, 947, 950, 970, 992, 1040, 1068-1069, 1133, 1146, 1186-1187
.evadura, 43, 52, 284, 472, 481-485, 630, 740, 813, 824, 885-887, 892-893, 978, 1045
Leví, 62, 68, 70, 78-79, 185, 189, 357, 359, 397, 440-441, 443, 488, 557, 651, 706, 759, 813, 915-916, 919, 1009, 1016, 1033-1035, 1037-1038
.evitas, 44, 70, 166, 357, 396-397, 599, 946, 1001, 1034-1035, 1037, 1039, 1041, 1060
.ey, 1, 15-16, 21, 30, 32, 34, 37-38, 40, 42-46, 60, 63, 67-69, 86, 88, 97, 99-100, 102-103, 114-115, 117, 126-127, 130, 136, 143, 148, 161, 179, 194, 199-203, 210, 249, 267-268, 285, 294, 297, 312, 328-329, 332, 344-349, 357, 359, 371, 390, 396, 399, 401, 416-417, 421, 423, 432, 435, 440, 448, 459, 463, 467, 470-472, 474-477, 485, 503, 521, 547, 559, 582, 585, 590, 597, 608, 613-614, 620, 625, 628, 631, 645, 647-650, 652-653, 657-670, 673-674, 683, 686, 694, 698-701, 704, 706, 735, 739, 741, 743, 746-747, 749, 761, 766-770, 776-784, 795, 799, 813, 824, 849, 856, 860-861, 909-911, 915, 920, 922-924, 940-941, 943, 945, 947, 970, 995, 1009, 1013, 1018, 1020, 1024-1025, 1027, 1030, 1032, 1034, 1044-1046, 1049, 1051, 1054, 1057-1058, 1061, 1069, 1091, 1095, 1098, 1101, 1108, 1110, 1116, 1124, 1131, 1133, 1138, 1145-1146, 1148, 1151-1152, 1155-1157, 1164-1165, 1167, 1170, 1173, 1181, 1193
.eyenda, 81, 141, 240, 377, 1175
.eyes dietéticas, 470-471, 475-477, 627, 670, 1194
.iberación, 31, 33, 138-139, 144, 153, 161, 176, 189, 192, 194, 200-203, 207, 228-229, 248, 250-251, 259, 276, 279, 287, 293, 295, 304, 311, 375, 378, 382, 393, 406-408, 425, 458, 481, 486-487, 540, 551, 593, 595, 622-624, 626, 645, 649, 670-671, 708, 721, 742, 765, 788-790, 802, 805-806, 813, 815, 817-818, 830, 847, 871, 886, 916-918, 920, 966-967, 973-974, 976, 1004, 1017, 1021-1022, 1074, 1100, 1105, 1142, 1153, 1176, 1193
.ibertad, 42, 61, 98, 115, 127, 129, 141, 181, 189, 238, 248, 274, 306, 312, 390, 475, 486, 608-609, 622-624, 659, 664, 667, 670-671, 771, 775, 791, 822, 845, 869, 877, 916, 918, 920, 930, 965, 1013, 1017,

1021, 1024, 1060-1061, 1103, 1180
limosnas, 21, 471, 548, 1002-1004, 1096, 1110
liturgia, 5, 9-10, 167, 196, 482, 562, 607, 631, 703, 712, 989, 1034-1035, 1037, 1177, 1182
logia, 68, 85, 124, 172, 215, 437, 734, 936, 957, 1041
Lucas-Hechos, 29, 59, 61, 98, 146, 167, 201, 211, 253, 311-312, 331, 356, 364, 406, 410, 427, 449, 457, 463, 495-496, 504, 561, 571, 617, 620, 676-679, 687, 719, 726, 728, 796, 814, 843, 845, 974, 994, 1020-1021, 1050, 1070, 1085, 1089, 1106, 1140, 1145, 1172, 1180, 1190
luz del mundo, 169, 572, 603, 614, 690, 771, 775, 815, 836-837, 1042, 1191
macabeos, revuelta macabea, 1, 139, 177, 320-321, 340, 396, 399, 470, 486, 491, 521-523, 558-559, 627, 791-792, 796, 833, 940, 983-984, 988, 1020, 1039, 1129
maestro de justicia, 541, 704, 708, 777, 867
maestros, 39, 63, 172, 200, 329, 332, 395-399, 440, 472, 627, 629, 660, 662, 686, 692, 694, 696, 698-700, 738, 791, 857, 916, 1034, 1059, 1083, 1173
Magdala, 75-77, 491, 830, 1109
Magdalena, 10, 77, 278, 325-326, 372, 434, 443, 584, 642, 823, 826, 830, 832, 992, 996-998, 1066, 1083-1085, 1088
magia, mágico, 138, 145-147, 151, 154, 188, 584-585, 753, 758, 762, 942
Magnificat, 6, 35, 167, 249, 313, 419, 654, 676, 750, 839, 843, 845-847, 851-853, 1008, 1122
magos, 3, 5, 7, 27, 82, 138, 200, 234, 398, 503, 517, 536, 740, 743, 754, 839, 841-842, 1041, 1122, 1152
mal, 22-23, 25, 27, 30, 33, 43, 45-46, 84, 88, 97, 106, 108, 113, 120-121, 154, 175-176, 186, 208-209, 279, 288-289, 291, 294, 296, 306, 310, 350, 361, 376-377, 381-382, 384, 387, 402, 418, 454, 500, 517, 572, 594-595, 597-598, 606, 626, 632-634, 647, 661-662, 689-691, 704, 707-708, 720-721, 738, 741, 778, 784, 790, 792, 808, 814, 823, 828, 836, 857, 861, 866-867, 870, 897, 940-941, 947, 970, 972, 1003-1004, 1034, 1037, 1042, 1044, 1075, 1097, 1099, 1101, 1106, 1130, 1134, 1138-1139, 1141, 1146, 1162, 1168, 1170, 1175, 1182
maldición de la higuera, 284, 502, 581, 696, 952, 1078

naldición, maldecir, 284, 349-350, 376, 495-496, 502, 535, 581, 607, 696, 720, 845, 940, 952, 984, 1078, 1132, 1166
namón, 685, 1003, 1097
naná, 85, 100, 184, 186, 489, 606, 785, 888, 1023, 1138, 1141, 1143, 1151, 1184
nanada, 565
nandamiento del amor, 14-19, 125, 423, 665-667, 669, 698, 700-701, 769
nandamiento más grande, el, 435
nandamiento nuevo, 343, 666, 701
nandamiento, 14-19, 63, 99, 109, 125, 268, 305, 310, 333, 335, 343, 345, 348, 361, 416-417, 423, 435, 567, 619, 646-647, 650, 661-663, 665-667, 669, 697-701, 748, 768-769, 777, 791, 818, 943, 950, 1001, 1004, 1010, 1023, 1026, 1057, 1095, 1122, 1145-1146, 1181, 1186
Manuscritos del Mar Muerto, 21, 103, 112, 139, 141, 144, 146, 194, 288, 381, 396, 400-401, 403, 447, 475, 525, 530, 541, 550, 593, 606, 631, 658, 690, 693, 702, 705-706, 747, 784, 787, 940, 962, 979, 984, 1033, 1056, 1103, 1124, 1127, 1130, 1167
naravillas, 146, 321, 446, 583, 709, 752, 757, 759, 762-763
María, madre de Jesús, 2-3, 7-8, 10, 68, 72, 75, 77, 80, 92, 107, 114, 162, 164, 167-168, 186-187, 200, 206, 227-228, 269-270, 276, 278, 299, 313, 325-326, 347, 367, 372, 390-391, 394, 408, 433-434, 441-443, 450, 455, 468, 488, 494-496, 518, 537, 551, 577, 584, 586, 594, 619, 641-642, 650, 652, 655, 676, 679, 681, 683-684, 686, 725-729, 750, 767, 812, 822-823, 826, 828-832, 839-840, 843-851, 973, 975, 992, 996-998, 1002, 1009, 1021, 1066, 1083-1087, 1100, 1122, 1147, 1180, 1187, 1196
natrimonio, 299-300, 344, 346, 348, 403, 442, 466, 468, 495-496, 598, 663, 668, 780, 824, 831, 836, 846, 856-857, 970, 988, 1017, 1161
nesías, expectativas mesiánicas. *Véase* Cristo, 5, 7, 9-10, 12, 14, 35-38, 48-49, 51, 54, 56, 64-68, 70, 72, 79, 82, 85, 89, 93, 104, 120, 122, 125, 128, 133, 135, 142, 148, 155, 160-161, 169, 184, 191-203, 205-209, 211-214, 234, 236, 292, 295, 301, 303, 310-311, 316, 319, 330-331, 336-337, 362-363, 367, 369, 373, 375-378, 398, 403-404, 412-413, 423-427, 432, 448, 473, 478-479, 481, 487-488, 495-496, 499, 503, 506, 513, 518, 524-528, 530-531, 535, 539, 541, 544, 561, 570, 574, 579, 582-583, 585-586, 593, 596-600, 606, 625-626, 634, 637-

640, 643-645, 648-649, 653, 679-680, 682-684, 693, 695, 704, 708-709, 712-713, 721-723, 727, 729, 731-733, 735, 738, 740-744, 748, 750, 756, 758, 762, 768, 774-775, 777-778, 783-784, 787, 790, 795-796, 802-803, 806-809, 811, 814, 818-819, 828, 831, 841-842, 846-847, 851, 854-855, 885-886, 904, 921, 923-924, 926-928, 968, 971, 974-975, 980-981, 984, 986, 988-990, 995-996, 1021-1022, 1037, 1039-1041, 1058, 1076, 1083-1084, 1087-1088, 1091, 1093, 1099, 1113, 1118, 1120, 1125, 1127, 1132, 1136, 1148-1149, 1151-1152, 1169-1170, 1176, 1180, 1186-1187, 1195
midrás, 126, 197, 563, 631, 709, 746-751, 979, 1118, 1151, 1155, 1159-1160, 1167
milagro de alimentación, 31, 499
milagros de la naturaleza, 207, 294, 754, 763
milagros, relatos de milagros, 30-31, 64, 75, 94, 98-99, 111, 116-119, 122, 128, 136, 141, 146, 148, 186, 188, 190, 199, 207, 212, 217, 219, 236, 240, 287, 293-294, 296, 300, 334, 361-362, 432, 437-438, 442, 446, 465, 477-481, 497-498, 500, 531, 534, 550, 554, 568, 572, 582, 584, 586, 610, 655-656, 684, 696, 709, 713, 721, 731, 733, 736, 752-763, 766, 839, 851, 881, 982-983, 985-987, 1047, 1049-1050, 1064-1070, 1072, 1080, 1118, 1142, 1152, 1178, 1191
misericordia, 19, 34, 88, 91, 96, 100, 107, 141, 167, 189-190, 303-304, 306-309, 312-313, 357, 376, 378, 383, 404, 505, 519, 650-652, 663, 669, 681, 685, 698, 741, 743-744, 759, 765-769, 779, 800, 846-847, 861, 870, 900, 913, 915-916, 918, 920, 950-952, 968, 1003, 1008, 1026, 1068-1069, 1093-1094, 1097, 1099-1100, 1131, 1193
misión, 15-19, 27, 32, 34-35, 54, 60-61, 63-66, 68, 70-71, 74, 84-86, 94, 104, 116, 120, 129-130, 132, 148, 153, 161, 170, 182, 188, 191-192, 199, 202-203, 205-210, 212, 231-232, 236-237, 248, 295, 301, 304, 308, 311, 328-330, 333, 339, 343, 348, 355, 359, 363, 407-408, 410, 424, 426-428, 433, 453, 463, 467, 501-508, 512, 518-519, 523-524, 536-538, 543, 565-568, 570-571, 579, 596-598, 600, 615-616, 622, 624, 631-636, 659-661, 668, 677-681, 683-684, 686-688, 695, 713, 719-720, 722-723, 729-733, 735, 739, 741-744, 754, 756-757, 759, 762-763, 769-776, 778-781, 797, 813, 815, 822-823, 826, 828, 830, 834-835, 837, 844, 846-847, 854-855, 865, 871, 891, 897, 903, 905-906, 916-921, 924, 931, 941, 951, 963-964, 968-975, 981, 989, 993-996, 998, 1003, 1031, 1040, 1067, 1074, 1082, 1089, 1098, 1102,

1105-1106, 1110-1111, 1117, 1139-1144, 1147, 1149, 1154, 1172, 1176-1177, 1181, 1190
misión de Jesús, 17, 32, 60-61, 64, 182, 192, 209, 212, 236, 248, 304, 359, 363, 407-408, 426-427, 463, 504, 506-507, 523-524, 537, 570, 596, 615, 622, 624, 635, 660-661, 679, 683, 687, 729, 739, 744, 770-771, 774-775, 823, 835, 837, 855, 921, 924, 963, 970-972, 974-975, 995, 1102, 1110-1111, 1139, 1147, 1177, 1181
misión Galilea, 797
misioneros, 60, 259-260, 278, 667, 770, 1006
misná, 102, 115, 143, 166, 345, 347, 397, 475-476, 485, 557, 560, 562, 629, 644-645, 661, 663, 698, 748-749, 940, 1045, 1054, 1058-1062, 1129, 1155-1160, 1163-1165
mito, 129, 240-242, 296, 318, 320, 451, 460, 492, 551, 606, 673, 711, 898, 985, 1011-1012, 1059
Moisés, 1, 3-5, 8, 20, 31, 33-34, 36, 38-40, 42, 47, 70, 86, 100, 122, 136, 179, 194, 200, 202, 210-211, 229, 236-237, 268, 299, 307, 312-313, 320, 329, 332, 340, 342-343, 346-347, 350, 397, 399, 414-415, 417, 432, 471, 476, 485, 487-488, 514-515, 534, 551, 585, 589, 600, 602, 606, 613-614, 631, 643, 663-664, 669, 671, 673-674, 682-683, 686, 700, 704-707, 721, 748-749, 756, 761-762, 776-783, 785, 788-789, 791, 840-841, 871, 888, 910-911, 923-925, 940-941, 943, 945, 966-967, 975, 990, 995-996, 1009, 1033-1034, 1037, 1044-1045, 1051, 1053-1054, 1057-1060, 1082, 1091-1092, 1130, 1133-1134, 1140-1142, 1144, 1148, 1151-1152, 1158, 1167-1173, 1177, 1179
monedas, 145, 298, 300, 373, 420, 463, 485, 523, 558-559, 630, 638, 718, 795, 824, 827, 829, 848, 922, 1001, 1014, 1017, 1075-1076, 1091
montañas, 79, 175, 425, 432, 579, 732, 782, 831, 863, 1140, 1168
Monte de los Olivos, 31, 52, 80, 82, 84-85, 166, 375-376, 479, 508-510, 512, 574, 577, 637, 658, 782-784, 789, 872, 1131-1133, 1168
moralidad, 119, 129, 415, 628, 1002, 1004
morar, 175, 543-544, 603, 618, 1030
movimientos revolucionarios, 24, 69, 76, 139, 204, 273, 379, 475, 484, 575, 581, 583, 591, 593, 600, 694, 709, 718, 785, 790, 795, 802, 965, 976, 999, 1022
muerte de Jesús, 10, 15, 19, 30-32, 34-35, 41-46, 55, 57, 65, 96, 99, 114-115, 132, 140, 142, 144, 148, 191-192, 196-197, 208, 212, 214, 221,

237, 241, 256, 281, 283-287, 294-296, 308, 334, 341-342, 344, 366-367, 372, 385-386, 398-399, 409-410, 412, 426, 454, 465, 471-472, 487, 489, 501-504, 507, 510-513, 515-516, 535, 544, 567, 578-580, 584, 590, 603, 615-616, 637-638, 641-642, 644-645, 652, 656, 679, 682-683, 688, 714, 723, 726, 741, 744, 755, 761-762, 775, 797-798, 801, 803-804, 806, 808-818, 826, 920, 923, 925, 928, 952, 955, 973, 975, 978-981, 985, 989, 991, 994, 998, 1029, 1048-1049, 1053, 1068, 1105-1107, 1149, 1153-1154, 1176, 1178, 1182, 1185, 1187
mujer sirofenicia, 278, 504, 562, 672, 722, 827, 886, 1066, 1068
mujeres, 27, 66, 68, 74, 98-99, 103, 145, 209, 227-230, 258, 270-271, 273-279, 291, 322, 329, 331-332, 334-337, 339, 344-346, 350, 354, 372, 392, 401, 403, 417, 433, 440, 447, 449, 466-467, 469, 483, 485, 488, 494-495, 497, 503, 505, 517, 584, 683, 685-686, 704, 706, 708, 714-716, 723, 725-726, 729, 738, 740, 743, 786, 793, 799, 821-832, 845-846, 849-851, 856, 939, 946-947, 974, 990-995, 1002, 1004, 1017, 1024, 1094, 1096, 1107, 1121, 1129, 1147, 1161
multitudes, 3, 13, 28, 77, 97, 142, 198, 230, 330, 334, 336-337, 363, 373, 378, 433, 470, 482-484, 488, 497-500, 514, 528, 535, 548, 577, 579, 593, 595, 600, 638-639, 644-645, 652, 680-681, 684, 694, 713-714, 731, 737, 753, 755, 760, 766-767, 784, 802, 822, 885, 903, 950, 1010, 1018, 1092, 1114, 1120, 1172, 1178
mundo, 4, 14, 17-19, 25, 47, 49-53, 55-57, 63-64, 68, 76, 97-98, 104, 106, 108, 113, 116, 118-120, 124-130, 132-133, 136, 138-142, 144, 146, 148-150, 152, 154, 168-171, 173-179, 181-182, 184, 186, 191-192, 195, 203, 205-206, 208, 210, 213-214, 217, 220, 229, 233-234, 238, 245-246, 248, 250, 253-254, 258-260, 267-268, 270, 272, 277, 288-290, 293, 296, 298-299, 301-320, 325, 327-328, 333, 335-336, 338-341, 343, 350, 352-353, 355-356, 359, 366-367, 369, 373, 377, 379, 381-384, 386-387, 389, 395, 404, 410, 414-415, 417-421, 423-427, 431, 433, 438-439, 441, 447-449, 451, 456-458, 461-462, 466-467, 469, 473, 480-482, 488, 493, 495, 499-500, 505-506, 508, 514-516, 518, 520, 522-523, 530-531, 535, 550, 555-558, 561-563, 565, 572, 578, 580, 585, 589-590, 593, 599, 602-603, 608, 612-614, 616, 618-620, 624-627, 630-631, 635-636, 643, 646, 648-649, 653, 665, 671, 673-675, 677-679, 685-687, 689-691, 716-717, 720-721, 723, 726, 737, 740, 744, 747, 750, 762, 767, 770-771, 773-776, 780-781, 783-784, 790, 797-799, 806-807, 812, 815-818, 829, 833-837, 848,

855-857, 860, 868-869, 872, 875, 877-878, 880, 883, 888, 896, 898, 900, 902-903, 905, 908-909, 912-913, 918-920, 927, 935, 937, 942-943, 945-946, 948, 950, 952, 963-966, 968-972, 974, 976, 982, 985, 987, 992, 998, 1000, 1002, 1007, 1009, 1012, 1017-1020, 1022, 1027, 1034, 1036-1037, 1040, 1042, 1044, 1046, 1048, 1050-1053, 1063, 1068, 1071, 1089, 1092-1101, 1107-1108, 1113, 1118, 1120-1121, 1125, 1136, 1138, 1142, 1144, 1146, 1148-1149, 1151, 1154, 1156, 1165-1166, 1168, 1184, 1188-1192
nacido de nuevo/de lo alto. *Véase* Nuevo nacimiento, 839
nacimiento de Jesús, 2, 26, 28, 43, 72-73, 86, 115, 128, 190, 210, 214, 234, 281-282, 285-286, 299, 308, 320, 367, 405-406, 420, 427, 431, 442, 468, 496, 503, 518, 536, 538, 584, 586, 590, 688, 707, 726, 728-729, 744, 750, 835, 839-841, 844, 847-849, 904, 973, 1021, 1049, 1120, 1122, 1152
Nag Hammadi, 131, 146, 437, 444, 550, 895
Naín, 75-76, 86, 146, 291, 466, 515, 655, 768, 823, 829, 853, 985, 988, 1066, 1070
nazareno, 32, 74, 118, 584-585, 750, 770, 841, 853-855, 991, 993

Nazaret, 8, 34, 43, 47, 72, 74-76, 85-86, 104, 114, 118, 122, 126, 128, 130-131, 142, 144, 149, 151, 155, 157, 161, 203, 205, 213, 300-302, 308, 313, 317, 323, 363, 365, 370, 417, 419, 427-431, 434, 467-468, 492, 506, 552, 558, 584, 623, 628, 630-631, 661, 678, 694, 750, 777, 782, 829, 840-841, 853-855, 918, 985-986, 1008, 1069, 1077, 1089, 1100, 1105, 1109-1112, 1119, 1126, 1147
Nicodemo, 4, 14, 18, 45, 48, 105, 269, 332, 372, 409, 473, 617, 691, 706, 861-862, 920, 976, 1009, 1118, 1191
no violencia, 907
Noé, 1, 53, 104, 485, 544, 706-708
novela, 140, 142, 146, 711
nube, 9, 93-94, 244, 514, 778-779, 783, 1152, 1167, 1169-1173
nueva alianza, 8, 30, 186, 341-342, 702, 704, 720, 813, 841, 861, 921, 1154
Nueva Búsqueda, 112-113, 128, 130-131, 134, 863
nueva crítica de las formas, 239, 244-246
nuevo éxodo, 30, 35-36, 39, 63, 137, 362, 374-379, 526-527, 712, 721, 784-785, 815, 818, 861, 863, 972, 1106, 1148, 1172, 1176, 1180-1181
Nunc Dimittis, 167-168, 839, 843, 846, 863
obediencia, 1-2, 62, 88, 95, 104, 114, 171, 214, 287, 289, 304-305, 309, 332-335, 342-343, 404, 454, 468, 479, 496, 510, 512, 516, 532, 535-538, 566, 625, 634, 649-652, 663-664, 666, 670, 699-701, 731, 738, 763, 775, 777, 792, 818, 868, 872, 949, 970, 991, 1051, 1071, 1093, 1122
oración, 6-10, 17, 81, 100-101, 104, 132, 141, 145, 149, 166-167, 169, 260, 263, 292-293, 303, 311-312, 337, 340, 342-343, 345, 347, 357, 376, 407, 410, 419, 433, 479, 481, 502, 509-513, 532, 534, 548, 551, 557, 568, 592, 603, 607, 630-631, 650, 652-653, 663, 668, 671, 686, 694, 703, 708, 722, 727, 743, 756, 775, 784, 790, 815, 829, 864-873, 887, 916-917, 919, 1024-1025, 1030, 1034, 1042, 1047, 1064, 1066-1067, 1071, 1076, 1078-1079, 1082, 1088, 1092, 1096-1098, 1107-1108, 1110, 1118, 1127, 1131-1133, 1140, 1142, 1154, 1166, 1168, 1171-1173, 1178
oralidad, 154, 174, 218, 225, 238-239, 241, 243, 246, 256-257, 435, 554, 564, 697, 873-882, 901, 937, 956, 961, 1120, 1155
osarios, 370, 556, 558-559, 884

oscuridad, 50, 126, 177, 294-295, 350, 584, 671, 691, 751, 837, 854, 996, 1046, 1071, 1095, 1097
ovejas, 31-32, 40, 55, 63-64, 161, 196-197, 209, 428, 432, 463, 481, 498-499, 503, 527-529, 566, 568, 570, 577, 614-616, 620, 656, 744, 766, 771-772, 775, 816, 885, 893, 902-906, 989, 997-998, 1007, 1026, 1053, 1057, 1075, 1098, 1146
Palabra, Logos, 4-5, 8-9, 11, 13-14, 22-23, 26, 37, 39, 42, 44, 47, 49, 51-52, 55, 59, 72, 88, 94, 102, 106-107, 114-116, 120, 129, 131-132, 149, 160-161, 167-171, 180-181, 187, 193, 198, 200, 202-203, 210-211, 213, 226, 230, 233, 237, 263, 268, 288-290, 301-303, 307-308, 310-315, 318, 328, 331, 338-339, 345-347, 350, 352, 358, 365-368, 380, 387, 389, 391, 396, 404-406, 409-410, 415, 421-422, 424-427, 429-430, 432, 458-459, 477-478, 480, 493-494, 499, 501, 505, 508, 517, 520, 523, 531-533, 538, 547, 552, 557, 561, 565, 567, 571, 583, 585, 591, 599, 612-614, 620, 631, 634, 642, 648, 652, 657, 661, 671-675, 680-682, 684, 690, 692, 698, 700, 717, 727-728, 731, 733, 748, 750-751, 756-757, 759-763, 765, 784, 818, 823, 828, 830-831, 833-834, 836, 847-848, 865-866, 869-870, 872, 874, 877, 880, 885-886, 904, 906-907, 909, 911-912, 921, 936-937, 943, 963, 966, 968-969, 971, 994, 996, 1001, 1012, 1019-1020, 1023, 1025, 1028, 1030, 1032, 1046, 1055, 1059, 1065-1066, 1068, 1070-1071, 1075, 1082, 1085-1087, 1089, 1092-1093, 1105, 1107, 1113, 1117, 1124-1127, 1132, 1143-1144, 1146, 1148, 1150, 1169, 1172, 1180-1181, 1191-1192
Palestina, 20, 39, 65, 67, 71, 76, 87, 115, 126, 128, 140, 147, 166, 189, 194-195, 220, 224, 267, 273, 285, 292, 320, 331, 352-359, 369, 389, 395, 400, 466-467, 482-483, 492, 520-521, 523, 555-562, 583, 605, 607-608, 628, 630, 693-694, 718, 786-789, 794-795, 802, 822-823, 849, 854, 856, 869, 878, 895, 921, 926, 930-931, 935, 937, 957, 985, 1058-1059, 1061, 1083-1084, 1090, 1092, 1095, 1099, 1114, 1124-1125, 1128, 1160, 1164-1165, 1192
paloma, 104, 408, 1019, 1075, 1119
pan, 6, 9-10, 16, 18, 45, 66, 100, 145, 184, 186-187, 192, 213, 264, 289, 294, 314, 318, 387, 455, 484, 486-489, 506, 564, 603, 613-614, 620, 722, 747, 758, 813, 824, 826, 867, 869, 885-888, 990, 998, 1038, 1042, 1128, 1141, 1176-1179, 1181, 1183-1185, 1190-1191, 1194-1195

pan sin levadura, 885-886
Papías, 161, 215, 327, 445-447, 564, 611, 710, 716-718, 734-735, 874, 931, 933-935, 957
parábola de la oveja perdida, 903-904
parábola de la semilla de mostaza, 834
parábola de las ovejas y los cabritos, 744
parábola de los labradores malvados, 3, 9, 43, 533, 567, 570, 771, 925, 1136, 1154
parábola de los talentos, 1003, 1007
parábola del amigo a medianoche, 877, 894
parábola del buen samaritano, 16-17, 269, 417, 463, 665-666, 676, 768, 1190
parábola del fariseo y el publicano, 43, 652, 663
parábola del gran banquete, 771
parábola del hijo pródigo, 391, 466, 676, 912, 990
parábola del mayordomo deshonesto, 894
parábola del rico insensato, 894
parábola del rico y Lázaro, 1008-1009, 1190
parábola del sembrador, 171, 289, 350, 480, 672, 722, 727, 890, 892, 895
parábola del trigo y la cizaña, 386, 392, 836
parábolas, 13, 30, 32, 52-53, 55, 90, 118, 125, 127, 132, 134, 136, 138, 156, 170, 183, 187-188, 190, 217-219, 225, 229, 236, 242, 248, 267, 271, 277, 289-290, 307, 335, 385, 388, 391-392, 412-413, 415, 421-422, 431, 438, 466, 492, 498, 501, 507, 517-518, 541, 597, 633, 681, 695-696, 701, 713-714, 720, 722, 731, 733, 740, 744, 756, 761, 768, 771, 823, 836, 874, 881, 889-902, 904, 913, 963-965, 970, 976-977, 1018, 1101, 1117, 1132, 1194
parábolas rabínicas, 892, 901
Paráclito, 343, 404, 410, 450, 617-618, 902, 997, 1118
paraíso, 50, 165, 174-175, 177, 179, 194, 293, 1143, 1150
paralítico, 12, 43, 211, 291, 498-499, 542-543, 715, 721, 755, 757, 759, 801, 911, 916, 920, 970, 1065-1066, 1069, 1071, 1087, 1118
parusía, 56, 142, 151, 278, 376, 382, 385-386, 413, 504, 567, 717, 761, 780, 784, 796, 812, 868-869, 897, 924, 926-927, 960, 1181
Pascua, 2, 4, 9-10, 19, 27, 39, 49, 57, 64, 76, 82-83, 92, 142, 145, 184-185, 191-192, 281-285, 299-300, 341, 370-371, 375, 379, 393, 426,

438, 481-489, 492-493, 557, 562, 565, 567, 575-576, 579-580, 585, 603, 606, 630, 643-645, 695-696, 708, 748, 787, 800-803, 806, 810, 813, 815, 817-818, 886, 888, 905, 920, 923, 927-928, 946, 979, 994, 1056, 1075, 1116-1117, 1133-1134, 1142, 1154, 1161, 1176, 1180-1182
pasión de Cristo, 31
pastores, 27-28, 72, 167, 197, 201, 282, 366, 433, 484, 515, 518, 616, 722, 727, 771, 839, 845, 902-904, 907, 1021, 1086, 1122
paternidad de Dios, 145, 1095
patrones, patrocinio, 29-30, 33, 35-36, 38-39, 114, 149, 206, 217-218, 241, 244, 253, 263, 270, 272, 315, 370, 422, 447, 449, 522, 551, 553, 576, 642, 644, 678, 687, 705, 712, 827, 881, 889, 900, 970-971, 1015-1016, 1092
paz, 27, 50, 56, 98, 167, 175, 190-191, 207, 260, 299-300, 304, 311, 313, 343, 374-375, 378-379, 381, 401, 404, 415, 419-420, 424-425, 525, 547, 574, 586, 625, 651, 653, 726, 732, 789-790, 793, 796, 825, 834-835, 844, 896, 905-908, 913, 919, 923, 946-947, 967-968, 972, 982, 997, 1018, 1021, 1061, 1067, 1098-1099, 1163, 1166
pecado imperdonable, 550, 916-917, 1166
pecadores, 43, 69, 89-90, 134, 173, 177, 183, 185, 187-190, 194, 196, 271, 313, 332, 349, 359, 399, 414, 417, 435, 441, 487, 494, 505, 510, 518, 572, 651-652, 660, 667, 669, 684, 707, 738, 742, 744, 767, 770-771, 781, 801, 822, 901, 904, 909-917, 919-920, 927, 950, 967, 970, 975, 1065, 1069, 1101, 1153, 1180
Pedro, 2, 9, 14, 16, 18, 50, 61-62, 65-70, 78-79, 82, 85, 92, 107, 120, 123, 132-134, 161-164, 196, 198, 200-202, 207, 236-238, 291, 294-295, 300, 311-312, 325-327, 330, 333-338, 340, 359, 363, 376, 378, 390, 393-394, 428, 434, 437, 439-441, 445, 447, 466, 479, 487, 516, 535-536, 543-544, 546-547, 566, 568, 577-578, 598, 603, 611, 613, 627, 637, 640-642, 648, 662, 667, 681, 684, 694, 710, 712-719, 722-723, 728, 732, 734, 741, 757-758, 770, 778, 809, 813, 825, 827, 832, 835, 862, 872, 904-905, 907, 912, 918, 924, 933, 936, 939, 958, 971, 976, 978-979, 989, 991, 993-994, 996-998, 1019, 1024, 1067, 1087-1089, 1106, 1139, 1147, 1154-1155, 1167, 1169-1173, 1183
perdón, 11, 35, 64, 88-91, 97, 103-104, 110, 129, 135, 141, 144, 167, 190, 201-202, 304, 306, 308-309, 313, 333, 349-350, 407-408, 420, 433, 435, 488, 499, 502, 536-537, 540, 543, 566-567, 592, 594-595,

622, 624, 672, 676, 683, 703, 715, 743-744, 765-767, 769, 774, 801, 809-810, 831, 834, 859, 861, 869, 911, 913, 915-920, 952, 970, 996-997, 1050-1051, 1053, 1064-1065, 1072, 1096, 1098-1099, 1136, 1144, 1148, 1154, 1178, 1181, 1187-1188, 1190
persecución, 36, 52, 55, 65, 73, 85, 121, 178, 237-238, 321, 343, 350, 407-408, 469, 529, 568, 605, 637, 717-719, 787, 790-791, 906, 917, 1015, 1020, 1048, 1094-1095, 1146-1147
pescado, pescar, 28, 62, 76, 187, 491, 830, 888, 948
pesebre, 72, 115, 726
pesher, 1125
piedad, 7, 21, 26, 34, 100, 103, 107, 112, 126, 129, 292, 357, 381, 476, 492, 505, 548, 594, 597, 627-628, 651, 660, 663-664, 679, 685-686, 697-698, 737, 913, 999-1001, 1005, 1007-1008, 1017, 1039, 1042, 1096, 1125
pobre, pobreza, 179, 188, 270, 357, 403, 471, 684-685, 703, 718, 824, 827, 829, 891, 990, 999-1002, 1004, 1008-1010, 1013, 1071, 1076, 1100, 1133
Poncio Pilato, 45, 99, 114, 140, 142, 144, 285-286, 455, 509, 581, 583, 585, 591, 645, 682, 737, 789, 797, 800, 803, 818, 828, 922, 978, 1014, 1022, 1085
posesiones, 89-90, 173, 179, 270, 338, 356, 360, 392, 480, 514, 595, 624, 684-685, 824, 830, 835-836, 918, 965, 970, 1004-1006, 1009, 1116, 1190
preexistencia, 118, 196, 365, 367, 537, 541, 613, 1083, 1117
pretorio, 82-83, 283, 577, 718, 811
primera revuelta judía, 470, 472, 474, 476, 588, 718, 787-793, 795-796
problema sinóptico, 133, 154, 219, 232, 236, 239, 252, 265, 346, 348, 411, 435, 445, 510, 544, 548-549, 679, 719, 723, 736, 873, 882-883, 928, 933-937, 954, 957, 961, 1006, 1028, 1120, 1155, 1187
profecía, 7, 13, 37, 56-57, 72, 85, 116, 119, 130, 167, 207, 209, 233, 320, 328, 350, 362, 375, 377, 386, 404, 406, 450, 460, 486, 492, 568, 594-595, 617, 632, 640, 656, 693, 719, 726, 728, 758, 771, 782-784, 788, 796, 802, 811, 847, 854, 907, 938-940, 942-943, 979-980, 983, 986, 996, 998, 1021, 1034, 1048-1050, 1070, 1078, 1099, 1125-1127, 1132, 1148
profetas, 4, 9, 32, 34, 36-37, 40, 42, 48, 51, 57, 59, 62, 85, 88, 116, 137, 141, 152, 161, 169-170, 179, 194, 202, 205, 211, 277-278, 309, 312-

313, 328, 361-363, 377, 381-382, 386, 399, 417-421, 432, 459, 484, 488, 517, 525, 534, 551, 558, 565, 567, 579, 582-583, 587, 593, 595, 597-599, 606, 613, 616-617, 632-634, 636, 641, 649-650, 658-659, 662, 665-666, 678, 682-683, 686, 694-695, 700, 703, 706-707, 736, 739, 741, 743, 750, 753, 763, 765, 770, 778-780, 784, 788-791, 796, 809, 812, 836, 841, 854-856, 860, 911, 938-943, 967, 970, 975, 983, 986-990, 995, 1006, 1009, 1028-1030, 1034, 1046, 1051, 1095, 1098-1099, 1110, 1124, 1127-1129, 1145-1146, 1159, 1170, 1173, 1186
prójimo, 15-16, 18, 34, 52, 88-89, 107, 179, 230, 269, 337, 463, 619, 665-666, 699-701, 743, 748, 768, 896, 972, 1005, 1025, 1057, 1101, 1138, 1190
prosélitos, 103-104, 469, 592, 617, 658, 861
prostitutas, 185, 189, 347, 359, 827
Protoevangelio de Santiago, 163, 276, 442, 591, 839, 848
pueblo de la tierra, 476, 497, 786, 910
puerta estrecha, 4, 337, 681
pureza, 82, 91, 104, 113, 128, 141, 188, 269, 271, 292, 349, 370, 398-399, 401, 441-442, 470-471, 475-477, 520, 560, 575, 592, 625, 627-630, 658, 660-662, 667-669, 681, 699, 707, 737-738, 801, 825, 940, 944-952, 965, 1008, 1034, 1036, 1039, 1042, 1045, 1064-1065, 1067-1068, 1075-1076, 1130, 1136, 1138, 1155, 1158
purificación del templo, 81, 197, 284, 379, 637, 641-642, 714, 720, 862, 865, 944, 1003, 1131, 1134
Q, 15, 39-40, 109, 124-125, 131, 133, 144-145, 147, 154, 182-183, 188, 219, 236, 238-239, 247, 276, 348, 384-386, 388, 438, 443, 445-446, 449, 461, 482, 532, 537, 542, 544-545, 548, 564, 604, 614, 636, 655, 659, 663, 698, 753-754, 764, 773, 782, 784, 796, 834-835, 870, 872, 875, 879, 881-884, 892-893, 906, 930-938, 944, 954-962, 982, 987, 999, 1005-1006, 1011, 1028, 1032, 1073-1074, 1085, 1101, 1140, 1145, 1155
Qumrán, 6, 16, 21, 23-25, 70, 73, 80, 102, 110, 184, 194-195, 199, 284, 331, 370, 396, 399, 401, 403, 405, 410, 447, 476, 483, 485-486, 525, 541, 550, 557, 560, 563, 565-566, 569, 575, 592-594, 607, 623, 629, 649, 658, 661, 666, 690, 693, 695-696, 698, 702-704, 719, 738, 746, 749, 763, 776-777, 784, 787, 790, 799, 864, 867, 878, 910, 914, 939, 948, 962, 979, 1000, 1024, 1027, 1031, 1033, 1039-1040, 1056, 1064, 1070, 1081-1082, 1094, 1103, 1108, 1114, 1127, 1130, 1192

rabinos, 76, 81, 109-110, 329, 331-332, 344, 346, 435, 476, 492, 531, 560, 577, 584-586, 628-629, 647, 663, 669, 694, 696, 747-749, 768, 921, 937, 1059, 1138, 1156-1158, 1160, 1163-1166
recompensas, 175, 177-178, 420, 474, 1001, 1009, 1189
redentor, redención, 82-83, 122, 147, 212, 234, 250, 268, 335, 444, 451, 510, 598, 606, 673, 683, 686, 783, 804, 841, 866-867, 927, 980, 1144, 1176
Regla de oro, 126, 185, 415-417, 423, 666, 1095, 1098, 1101
reino de Dios, reino de los cielos, 7, 48-52, 54-57, 59-61, 63-64, 69, 88-90, 95-99, 105, 107-108, 119-122, 124-127, 132, 136-137, 139, 142-143, 146-148, 161, 175-176, 180, 187-189, 194-197, 200, 204, 206-207, 219, 223, 236, 254, 267-268, 287, 289-290, 295-296, 301, 304-306, 308, 310-311, 313, 319, 330, 332, 336, 339, 350, 352, 360, 372, 375-376, 378, 382-387, 400, 403, 407-408, 410, 413-415, 417-420, 423-424, 426-428, 435, 443, 456, 461, 464, 478, 488, 502, 504-505, 517-518, 529, 543, 548, 565, 567-568, 570, 572, 584, 595, 597-598, 624-625, 632-633, 635-636, 639, 645, 650, 652-653, 664, 681-682, 684-685, 688, 694, 714, 723, 729, 731-733, 739-740, 744, 754-756, 758, 760, 762, 764, 769, 771-773, 775-776, 791, 796, 805-806, 830, 834, 836-837, 858, 862, 868-869, 871, 874, 886-887, 895, 897, 900-901, 903, 906-908, 911, 914-915, 924-925, 928, 935, 940-941, 949, 963-976, 982, 985-986, 988, 994, 1003-1009, 1018, 1047-1048, 1051, 1053, 1063, 1069-1072, 1077-1078, 1092-1101, 1117, 1135, 1138-1140, 1142, 1171-1172, 1178, 1180, 1185, 1188-1190, 1192-1194
relato de la pasión, 31-32, 35-38, 40, 191, 197, 199, 201, 208-209, 212, 283, 294, 344, 432-433, 449, 472, 510-511, 513, 528, 602-603, 632, 645, 687, 741-742, 760, 805-806, 809-810, 813-818, 925-926, 978-981, 987, 991, 1107
relatos de la infancia, 27-28, 72, 94, 129, 148, 155, 169, 209, 405-406, 433, 728, 939, 1120, 1122
relatos de viajes, 677
relatos declaratorios, 1168
remanente, 134, 197, 375, 402, 418, 458, 500, 565, 569, 571-572, 608, 622, 707, 860, 971, 1055, 1103, 1111
responsable de la sinagoga, 43, 830
restauración de Israel, 35, 52, 137, 143, 194, 381, 405, 408, 425, 456-457, 463, 507-508, 513, 624, 631, 680, 686, 733, 739, 808, 860-861,

888, 967, 970, 972-973, 983, 987, 1045, 1135, 1170
resurrección, 2-4, 10, 14, 23, 26-28, 32, 35, 37, 47, 51-52, 56-60, 63-64, 66, 68-70, 77, 83-85, 92-96, 99, 104, 119, 121-122, 129, 131, 133-134, 137, 142, 144, 146, 148-149, 173-175, 177-180, 187, 193, 195, 198-201, 205, 207, 214, 225, 235, 269, 271, 283-285, 287-288, 290-291, 295-296, 302, 304, 306, 311-313, 319, 326, 334-336, 338, 343, 350, 361-363, 366, 369-370, 372, 379, 381, 385-387, 403, 410, 422, 427, 431, 433-435, 437, 439-441, 443-444, 455, 458, 460, 472, 474, 479, 487-488, 500, 504, 506-507, 509, 514-515, 517-518, 527, 532-533, 543, 545-546, 551, 567, 574, 578-579, 585, 597, 602, 613-615, 618, 624-625, 627, 635, 642, 655-656, 678-679, 682-683, 695-696, 713, 715-716, 723, 726, 729-732, 739-740, 743-744, 748, 751-752, 757, 761-764, 770-771, 773-775, 777-778, 780-781, 784, 804-805, 808-809, 811-813, 818, 821, 826, 830-831, 834, 862, 872, 888, 896, 911, 924-928, 936, 939, 942, 949, 955, 959, 971, 975, 978, 982-990, 992-998, 1044-1047, 1050-1053, 1066-1074, 1079, 1083-1085, 1087-1089, 1107, 1117-1118, 1121-1122, 1133, 1147, 1149, 1153, 1167, 1169, 1171, 1173, 1178, 1180-1181, 1184, 1190-1192
retórica, 172-173, 213, 229, 245, 253, 255, 258, 260, 269, 276-278, 348, 415, 430, 444-445, 466, 471, 520, 590, 602, 611, 626, 634, 671, 677, 687, 739, 747, 856, 881, 896, 1009, 1026, 1044, 1110, 1113
revuelta judía, 470, 472, 474, 476, 559, 574-575, 588, 718, 774, 786-788, 790-793, 795-796, 999
rey de los judíos, 142, 145, 197, 199-201, 208-209, 268, 420, 503, 569, 580, 606, 620, 638-639, 641, 643, 788, 795, 800, 802, 806-807, 817-818, 842, 923, 971, 975-976, 1091, 1093, 1152
río Jordán, 49, 73, 103, 348, 440, 491, 592, 595, 599, 789, 916, 1139-1140
riquezas, posesiones, 6, 90, 350, 403, 707-708, 915, 1001, 1003-1007, 1010, 1097, 1190
ritual, 11-13, 80-82, 91, 100-101, 105, 124, 184, 186, 270-271, 273, 292, 318, 321, 350, 374, 393-394, 403, 475, 560, 593, 617, 625, 627-629, 631, 633, 657, 662, 667, 697-699, 738, 801, 916, 940, 944, 947-948, 1012, 1016, 1034, 1037, 1040, 1069, 1130, 1176, 1181-1182, 1195
Sábado, 4, 39-40, 42-44, 46, 113, 143, 145, 154, 173, 188, 195, 283-284, 304, 332, 349, 370-372, 376, 393, 399, 402, 417, 467, 471-472, 475,

484, 489, 504, 526, 540, 543, 545-546, 548, 557, 562, 606, 622, 624-625, 627, 629, 631, 639, 660-661, 665, 667, 669, 694, 696, 703, 708, 741, 747, 749, 755, 767, 781, 803-804, 809, 812, 826, 830, 862, 865, 885, 914, 920, 946, 948-949, 951-952, 965, 1001, 1004, 1023-1027, 1041, 1062, 1065, 1067, 1069, 1071, 1079, 1085, 1108, 1112, 1114, 1127, 1148, 1152, 1161
sabiduría, 11-12, 25-26, 100, 136, 146, 168, 177, 187, 210, 214, 237, 272, 276, 288, 328, 343, 383-384, 396, 402, 404-405, 415, 421-423, 517, 523, 540-541, 612-613, 615, 617, 625, 648, 673-675, 693, 704-705, 733, 737, 740-742, 748, 750, 776, 829, 833, 835, 842, 912, 939, 942, 955, 960, 967, 984, 988, 1018, 1027-1032, 1036, 1060, 1073, 1082, 1126-1127, 1138, 1184
sacerdotes, sacerdocio, 6, 8, 20-22, 43-46, 69-70, 74-75, 80, 97, 106, 110, 144, 147-148, 166, 199-201, 259, 282, 354, 357, 372, 394-400, 403, 417, 439, 441-442, 470-471, 473-474, 477, 484, 498, 500, 502, 517, 521, 570-571, 580-581, 590-591, 599, 614, 617, 624, 629-631, 637-642, 644, 658, 660, 682, 709, 720, 738, 748, 793-794, 801-802, 806-809, 811-814, 816-818, 841-842, 856, 858, 885, 926, 945-949, 951-952, 976, 1003, 1018, 1024, 1026, 1033-1040, 1042, 1044-1046, 1055-1056, 1059-1060, 1062-1063, 1078-1079, 1091, 1108, 1111, 1126, 1129-1130, 1132, 1134, 1136, 1154, 1161, 1165, 1178, 1186, 1193, 1195
saduceos, 1, 3-4, 14, 19, 21-23, 27-28, 42-43, 46, 81, 142-143, 148, 178-179, 296, 301, 370, 400-401, 403, 423, 470-475, 477, 575, 581, 590-591, 595, 607, 627, 631, 659, 682, 702, 709, 777-780, 791, 801, 803, 885-886, 984, 988, 1033, 1039, 1042, 1044-1046, 1057, 1060, 1062, 1091, 1139, 1157
sal, 8-9, 23-24, 26, 28, 30-32, 35-38, 44, 55, 79, 94, 100, 114, 139-140, 161, 166-167, 177, 184, 193, 197, 208, 274, 287, 289, 293, 295, 303, 305-306, 314, 349, 358, 368, 374-376, 378, 380, 404, 409, 412, 425, 463, 479, 482-483, 485, 487, 489, 509-510, 512-514, 525-528, 530, 540-541, 574-575, 578, 596, 616, 625, 633, 636, 646, 649, 670, 674, 690, 693, 703, 707, 709, 742, 746, 748, 750, 754, 757-758, 761, 771, 782-783, 804-808, 811, 815, 835-836, 842, 858, 864, 866-870, 903, 909-910, 914, 921, 925, 967, 976, 979-980, 982, 991, 1000-1001, 1008, 1034, 1036-1038, 1040, 1042, 1049, 1058, 1063-1065, 1079, 1087-1088, 1094-1095, 1100, 1124-1127, 1130-1131, 1138, 1142,

1146, 1153-1154, 1169, 1171, 1192-1193
Salomé, 66, 297-298, 300, 826, 1046
Salomón, 81, 168, 177, 194, 196, 201, 209, 237, 287, 374, 471, 486, 496, 514, 525, 527, 626, 674, 703, 738, 787, 789, 829, 833, 835, 967, 984, 1027-1028, 1031, 1073-1074, 1082, 1125, 1128-1130, 1152, 1158
salvación, 2, 4, 19, 30, 33-38, 45, 47, 54, 64, 70, 85, 87-88, 91, 94, 97-98, 114-117, 129-132, 148, 167-168, 170, 179, 194, 199, 203, 205-206, 213, 229, 234-235, 237, 278, 301, 303-304, 308, 310-313, 320, 330, 337, 343, 363, 378, 380-381, 386, 408, 415, 422, 428, 438, 448-449, 455-457, 460, 464, 477-478, 480-482, 486-488, 494-495, 504-506, 514, 517-518, 542, 567, 570-571, 580, 614-615, 649-650, 678-681, 683-684, 686, 688, 723, 726, 738, 755-759, 761, 763-764, 770-775, 778-782, 809, 828, 835, 837, 844-846, 853, 860, 886, 907-908, 910-911, 913, 915-919, 939, 967, 976, 981, 983-984, 986, 990, 995-996, 1021, 1031, 1046-1053, 1065, 1069-1070, 1077, 1089, 1093, 1107, 1111, 1117, 1139, 1142, 1147-1152, 1178, 1187, 1190-1192, 1195
salvador, 18-19, 93, 114, 119, 201, 203, 206, 212, 214, 234, 250, 277, 311-312, 319, 367, 418, 420, 424, 427, 441, 443, 494, 506, 515, 518, 546, 595, 598, 612-613, 616, 682-684, 727, 755, 774-775, 781, 783, 836, 840-841, 843-845, 908, 967, 975, 1019, 1021, 1049-1051, 1065, 1070, 1091, 1099, 1141
Samaria, 6, 64-65, 67, 74, 79-80, 87, 283, 299, 333, 363, 460, 463, 556, 682, 770, 772-773, 795, 1054-1056, 1058, 1108, 1110-1111, 1116
samaritanos, 45, 64, 66-67, 80, 203, 206, 299, 417, 433, 462-463, 506, 508, 606, 613, 616-617, 619, 693, 773, 789, 796, 831, 837, 845, 924, 1051, 1054-1058, 1077, 1111, 1113, 1163
sanedrín, 19-22, 43, 45-46, 48, 65, 67, 70, 82, 120, 144, 284, 358, 371, 397-398, 472, 577, 582, 584-585, 629-631, 640, 642, 644-645, 741, 747, 791, 803, 818, 941, 1034, 1038, 1041-1042, 1045-1046, 1058-1062, 1154, 1162
sanidad, 12, 17, 31, 64, 98-99, 147, 170-171, 188, 268, 270, 273, 290-291, 296, 307, 311, 314, 369, 406, 410, 478, 481, 498, 527, 529, 586, 617, 658, 672, 684, 732, 739, 743, 753, 756, 759-760, 764, 766-767, 769, 771, 777, 783, 830, 906, 908, 916, 951-952, 1026-1027, 1053, 1063-1065, 1067-1070, 1079, 1086, 1186, 1191

Santiago, 9, 46, 59, 61-62, 66-68, 70, 104, 120, 163, 173, 230, 243, 276, 307, 325, 327, 330, 363, 441-443, 474, 514, 582, 586, 589, 591, 659, 667, 774, 778, 807, 826, 828, 839, 848, 870, 1061, 1104, 1139, 1167, 1169-1172
Satanás, 11, 27-28, 49-51, 55-57, 69, 97, 99, 113, 116, 147, 192, 206, 237-238, 287, 289-291, 293-297, 341, 350, 376, 382, 386, 406, 465, 499, 512, 525, 536, 562, 585-586, 607, 640, 672, 682, 684, 708, 721, 753-758, 760, 762-763, 766, 784-785, 792, 796, 809, 811-816, 818, 837, 870, 886, 917, 952, 970, 972, 974-976, 1019, 1068, 1070, 1072, 1138-1144, 1153
secreto mesiánico, 120, 128, 199, 207-208, 236, 295, 448, 478, 609, 638, 710, 714, 986
sectas, sectarismo, 447-448, 474, 481, 590, 625, 690, 737, 867, 1091
semejanzas, 14, 182, 440, 472, 711, 854, 925, 928, 1012, 1135
semitismos, 217-218, 220, 562, 934, 1091
señal de Jonás, 40, 85, 587, 809, 926, 988, 998, 1028, 1073-1074, 1153
Señor, 2, 7, 9, 16, 18, 25-26, 29-31, 34, 37, 39, 46, 60, 68, 89-90, 92-94, 100, 107-108, 120, 128, 130, 141, 149, 161, 167-168, 186, 193-194, 197, 200-206, 208-210, 212-214, 234, 236-238, 277, 287-289, 292, 294-295, 302-303, 308-309, 311-315, 318, 324, 335-336, 338, 341, 348, 361-363, 367-369, 375-379, 385, 390-391, 393, 417, 427, 436, 441, 447, 455-456, 459, 478, 489, 498, 509, 511-512, 515, 517-518, 525-528, 539, 543, 546, 562, 565, 578, 585-586, 594-595, 597, 599, 612-614, 616, 623-627, 639, 641, 646-647, 650-651, 659, 667, 673-674, 678, 683-684, 693, 700, 703, 705, 709, 716, 726-727, 732-734, 739, 741-744, 748, 750-751, 753, 757-758, 760, 762, 766-767, 770-771, 773-775, 787, 791, 805-806, 826-828, 831-832, 834, 841, 844-846, 849, 854, 860, 867, 885, 896, 905, 908, 913, 916-918, 920, 940-941, 946, 966-968, 972-975, 979, 981, 983, 991-992, 994, 997-998, 1007, 1015, 1019, 1021, 1024-1025, 1029, 1048-1051, 1068, 1070, 1077-1091, 1098-1099, 1118, 1121, 1125-1128, 1130-1131, 1133, 1142, 1146, 1148, 1152, 1154, 1166, 1171, 1173, 1175-1176, 1178-1180, 1183-1185, 1188-1189, 1191-1192, 1194
Septuaginta, 33, 35, 291, 446, 547, 589, 737, 805, 843, 1081
sepulturas, 80, 811, 983
Sermón del Monte, sermón de la Llanura, 77, 97, 100, 108-109, 118, 210, 414, 417-418, 421-423, 446, 514, 518, 548, 634, 647, 650, 653,

665, 669, 688, 698, 729, 731-733, 740, 743-744, 756, 783, 785, 835, 906, 908, 917, 941, 958, 970, 976, 1007, 1068-1069, 1091, 1152, 1189
Setenta, los, 20, 50, 59-60, 68, 91, 100, 299, 337, 342, 405, 433, 495, 557, 622, 628, 681, 773, 788, 833, 918, 1059-1060, 1086, 1102
Sexo, sexualidad, 27, 275, 449, 855
Shalom, 422, 653, 909
Sicar, 80, 413, 831, 1058, 1102
Sicarios, 791-793, 796
Sidón, 79, 86, 249, 503-504, 829
Siervo sufriente, Siervo de Yahvé, 34-35, 38, 191, 212, 342, 393, 708, 804, 806, 812-815, 981, 983, 1102, 1151, 1153, 1177, 1179
Siervos, 2, 55, 64, 227, 248, 330, 335, 354, 394, 459, 509, 534, 599, 622, 633, 695, 721, 822, 831, 858, 900, 987, 1103, 1194
Simeón, 107, 167, 201, 293, 313, 391, 476, 504, 557, 584, 651, 659, 679, 683, 686, 690, 727, 785, 829, 844, 846, 939, 996, 1133, 1147, 1165
Simón el zelote/cananita, 61, 795
Simón Pedro, 61-62, 65-67, 325-326, 330, 334, 338, 393-394, 825, 832, 996
Sinagogas, 6, 8, 21, 42, 44, 76, 78, 166, 331-332, 451, 483-484, 492, 605-607, 628, 630-631, 694, 772, 779, 823, 856, 875, 1020, 1024, 1107-1114, 1125
Sinaí, 20, 30, 67, 86, 100, 210, 376, 659, 673, 706, 749, 777-779, 781-785, 887, 941, 1035, 1037, 1057, 1130, 1142, 1145, 1152, 1154, 1158
Sinópticos y Juan, 123, 284, 450, 549, 554, 581, 601, 610, 620, 762, 837, 937, 1116, 1182
Sion, 70, 82, 184, 196, 374-375, 377-378, 381, 384, 456, 458, 577-578, 732, 782-783, 871, 1042, 1049, 1076-1078, 1120, 1128, 1130
Sitz im Leben, 129, 134, 239-246, 429, 500, 724, 874
Sophia, 168, 673, 675, 833, 1028, 1031-1033
Sordera, 169-171, 481, 620, 691, 763, 915, 1072, 1120
Sueños, 28, 49, 57, 92, 402, 551, 678, 707, 790, 828, 939, 1120-1122, 1168, 1173, 1196
Sumo sacerdote, 8, 20, 26, 43-45, 55, 59, 65, 67, 82, 94, 120, 142, 195, 197-198, 201, 208, 285, 298-299, 325-326, 349, 374, 397, 402, 440,

458, 466, 472, 474, 521, 535, 544, 557, 575-577, 582, 623, 630, 637-640, 642, 644, 648, 704, 708-709, 741, 760, 792-794, 801-802, 804, 806, 810, 816, 923, 942, 945, 949, 1003, 1014, 1034-1042, 1044-1045, 1059-1062, 1070, 1130, 1132, 1134, 1136, 1154
Susana, 276, 830
Symposia, 186, 489
Tadeo, 61-62, 68, 584
Talmud, 73, 76, 79, 115, 126, 154, 340, 556, 584, 587, 621, 697, 749, 800, 873, 896, 909, 937, 1054, 1061, 1124, 1155-1156, 1158-1160, 1163-1167, 1186
Targumim, 74, 143, 220, 375, 397, 399, 525, 533, 556-557, 563, 631, 673-674, 709, 749-751, 860, 1124-1127, 1158, 1167
Temor, 25-26, 127, 349, 372, 404, 419, 432, 510, 515, 583, 595, 630, 644, 714, 723, 758, 789, 793, 827, 836, 918, 952, 968, 991-993, 1129, 1132, 1152
Templo, 2, 4-8, 10, 20, 22-23, 26-29, 31, 39-40, 42, 44, 46-48, 52-57, 65-67, 69, 76, 78, 80-83, 85, 87, 100, 102-103, 106, 109-111, 113, 115, 124, 126, 136-140, 142-145, 154, 165-168, 175-176, 189, 194, 197-198, 203, 271, 282-284, 286, 289, 294, 296-297, 299, 301, 305-306, 308, 310, 320, 343, 355-357, 359-362, 371, 373-382, 386, 395-397, 399-400, 402, 404, 409, 419-420, 432-433, 440-442, 457-463, 467, 473-477, 481-486, 489, 493, 502, 507-508, 513-514, 517, 525-526, 528, 530-532, 534, 539-541, 544, 546-547, 555, 557-561, 569, 572, 574-581, 583, 587, 589-595, 606-607, 613, 617, 619, 622-626, 628-634, 636-645, 647, 658-661, 666, 669, 673, 678-680, 682-683, 686, 694, 696, 698, 702, 704-707, 709, 713-714, 718-723, 732-733, 736-739, 749-750, 776, 782, 784, 789-791, 793-795, 799, 801-802, 806, 808, 810-811, 813-816, 818, 823-825, 827, 829, 839, 846, 850, 856-858, 862, 864-867, 871, 891, 894, 911, 913-914, 923-925, 940-942, 944-948, 951-952, 964-968, 971, 974, 979-980, 982, 984, 989-990, 992, 1001-1005, 1014-1015, 1020-1021, 1026-1028, 1030, 1033-1040, 1042, 1046, 1049, 1051, 1055-1056, 1059-1065, 1069, 1074-1079, 1082, 1088, 1091, 1096, 1102-1105, 1109, 1111-1114, 1116-1117, 1119-1120, 1125, 1127-1136, 1139-1142, 1154-1156, 1161-1162, 1165, 1177-1178, 1182, 1184, 1193, 1195
Tentación, 7, 23, 28, 33, 73, 84, 97, 100, 237, 270, 288-289, 291, 294, 296, 392, 405-406, 408, 454-455, 480, 496, 509, 511, 514, 536, 627,

680, 685, 716, 731-732, 742, 783-785, 808-809, 835, 867, 870-871, 886-887, 936, 960, 1005, 1091, 1097-1098, 1117, 1131, 1138-1144, 1153, 1190
Teofanía, 515-516, 783, 808, 1036, 1152, 1172
Teófilo, 162, 164, 686-687, 1020, 1147
Teología de la liberación, 248, 251, 259
Teología joánica, 19, 601-602, 612, 655, 818, 1010, 1145
Teología narrativa, 827
Tercera búsqueda, 112-113, 137, 141, 659, 1135, 1145
Terremoto, 433, 567, 784, 811, 992-993
Testigo ocular, 86, 125, 152, 243, 611, 641, 991, 1145
Testimonio, 15, 21, 38, 49, 61, 64, 70, 94, 103, 110-111, 116-117, 150, 152-153, 160-166, 177-178, 198, 216, 219-220, 222, 229-230, 233-234, 264, 285, 301, 307, 309-310, 313-315, 326-327, 338, 343, 372, 377, 407, 409, 422, 442, 453, 456, 492, 502, 504, 515, 520, 523, 531, 549, 551, 582, 596-597, 599-600, 610, 612, 618-620, 634, 636-638, 640, 642-643, 648, 653, 666-667, 679, 683, 716-718, 723, 734-735, 772-775, 777-781, 799, 801, 811, 823, 827, 830-832, 841, 846, 848, 850-851, 879, 895, 920, 934, 939-940, 943, 948, 966, 968, 971, 984, 991, 993-995, 998, 1010, 1029, 1037, 1067, 1071, 1084, 1118, 1120, 1132-1133, 1145-1149, 1173, 1175, 1191
Teudas, 789, 791
Tiberias, 76, 300, 491, 559, 736, 998, 1149, 1165
Tierra, 13, 28, 51, 53-56, 74, 79, 84, 86, 92-94, 96-97, 105, 114, 119, 121-122, 124-126, 129, 132, 137, 139, 144, 151, 161, 175-178, 186, 194, 201, 211, 214, 228, 234, 260, 267, 271, 282-283, 293-296, 298, 301, 303, 305-306, 309, 311, 313, 320, 333, 335-336, 354-355, 358-359, 365, 367-370, 376, 378-383, 386, 403-405, 415-416, 418-419, 422, 426, 428, 456, 458-461, 463, 476, 481, 491-492, 495, 497, 502, 530, 536-537, 543-544, 569, 575, 578, 585-586, 588, 598, 616-617, 619, 622, 625-626, 628, 647, 657, 667, 683, 707-708, 727, 742, 744, 751, 768, 770-773, 777, 780, 784, 786, 789, 791, 795, 808, 814, 817, 824, 826, 833-837, 840-841, 845, 861, 863, 867-869, 871-872, 910, 913, 916, 919, 921, 925, 940, 945-946, 948, 967, 969, 971-972, 982-984, 988, 998, 1001-1002, 1013, 1016, 1018, 1020-1021, 1031, 1035, 1041, 1073, 1083, 1089, 1093-1094, 1099, 1107-1108, 1110-1111, 1113, 1117-1118, 1126-1127, 1130, 1142, 1146, 1153, 1161, 1166,

1189-1190
Tinieblas, 43, 55, 91, 129, 169-170, 175-176, 178, 268, 289, 294, 296, 350, 402, 488, 603, 606, 620, 633, 673, 682, 689-691, 704, 706-707, 721, 728, 768, 790, 808, 812-816, 834, 837, 907, 942, 974, 996, 1051, 1118, 1139, 1149, 1190-1191
Tipología, 1-4, 33, 39, 128, 206, 233, 266, 342, 458, 528, 549, 679, 695, 744, 751, 783, 812, 841, 854, 978, 981, 1074, 1149-1155, 1168, 1179
Tiro, 75, 79, 86, 492, 503-504, 630, 767, 798, 886, 1075, 1128
Titulus, 197, 199, 799, 853
Torá, 6-8, 11, 15-16, 24, 26, 30, 33-34, 63, 109-110, 113, 140-141, 154, 168, 178, 182, 184, 186, 189, 278, 329, 332, 395-397, 399, 402, 404, 414-415, 417-419, 421-422, 435, 483, 486, 492, 525, 536, 547-548, 555-556, 559-562, 572, 612-613, 615, 624-625, 627, 630-631, 646, 649-651, 658-661, 663-666, 669, 686, 705, 707-708, 735, 737-738, 740-742, 744, 746, 748, 750, 779, 782-783, 790-791, 801, 856, 865, 888, 907, 909, 911-912, 937, 940-941, 945, 947-948, 1002, 1004, 1030-1032, 1034-1035, 1037, 1049, 1092, 1095, 1098, 1108-1109, 1114, 1125, 1151, 1155, 1163
Tradición oral, transmisión oral, 123, 129, 151-152, 174, 240-241, 243-244, 429, 434, 438, 696, 873-882, 931-937, 956, 1158
Tradición sinóptica, 3, 14-16, 18, 27-28, 36, 121, 123, 128, 130, 134, 140, 156, 174, 218, 225, 241, 244, 246, 290, 380, 384, 436, 442, 451, 492, 510, 512, 623, 634, 655, 696, 883, 892, 894-895, 906, 937, 1028, 1030, 1072, 1104, 1118-1119, 1181-1182
Tradición triple, 1155, 1179, 1181
Tradiciones rabínicas, 329, 435, 1155-1157, 1164, 1166
Transfiguración, 2-3, 8-9, 28, 33, 49, 66, 79, 85, 94, 149, 198, 211, 214, 271, 304, 362, 364, 376, 378, 385, 487, 509-510, 514, 516, 598, 615, 690, 712, 732, 752, 777-783, 834, 872, 924, 972-975, 989, 994, 996, 1040-1041, 1092, 1104-1105, 1117, 1121-1122, 1151-1152, 1167-1173
Tribulación, 48, 51-54, 57, 120, 197, 381, 385, 723, 870, 908, 1048, 1097
Tumba de Jesús, 83, 370, 372, 440, 826, 832, 1174
Tumba vacía, 67, 134, 325, 331, 336, 372, 440, 545, 551, 683, 715, 825-826, 830, 986, 990-996, 1121
Tumbas, 57, 75, 180, 369-370, 372, 385, 558, 697, 784, 950, 982, 985,

987
Última Cena, 9-10, 16, 50, 53, 67-68, 82, 108, 118, 127, 132, 134, 185-187, 190, 226, 237, 283-284, 286, 294, 341, 344, 455, 482, 486-489, 577, 603, 645, 693, 713, 758, 803, 806, 809-810, 813, 816, 818, 820, 886-888, 911, 917, 927, 979-981, 1104, 1116-1117, 1136, 1139, 1175-1182, 1185, 1187, 1194-1195
unción, 17, 20, 104, 141, 173, 193, 196, 212, 269, 379, 394, 408, 426, 487, 525, 535, 596, 713, 723, 825, 832, 836, 980, 1004, 1009, 1067, 1118, 1126, 1186-1187
universalismo, 522, 735
uvas, 355, 1193
Valle de Hinom, 83, 175, 577, 632
velo, 42, 57, 110, 502, 578, 586, 720, 723, 808, 811, 814, 952, 980, 992, 1078, 1129
venganza, 46, 107, 402, 419, 579, 664, 706, 743, 824, 907, 918, 1020, 1096, 1098
verdad, 4, 7, 38, 64, 68, 87, 93, 105, 114-116, 118, 121-122, 124, 129, 146-147, 149, 162-163, 181, 189, 199, 201, 212, 224, 233, 243, 255, 258, 277, 306, 314, 326, 333, 336, 338-339, 355, 405, 410, 416, 419, 421, 478, 480, 506, 536, 553, 582, 586, 604, 613-615, 618-620, 643, 648, 653, 662, 666, 669, 671, 673-675, 680, 690, 704, 711, 713, 748, 761-762, 767, 769, 773, 810, 814, 817, 837, 864, 869, 872, 888, 895, 898, 913, 926, 952, 958, 966, 971, 973, 983, 987, 1024, 1031, 1045, 1051, 1064, 1071, 1088, 1118, 1134, 1141, 1143, 1145-1146, 1148-1149, 1152, 1176, 1190
vida, vida eterna, 3-4, 8-16, 18, 21, 24-25, 27-35, 39-40, 44, 50-52, 55-57, 60, 62-64, 68, 74, 85-91, 93, 96-99, 101-103, 106, 108, 112, 114-115, 118-129, 131-139, 142, 144-149, 151-153, 156, 158, 160, 166, 168-169, 172-183, 188-189, 192-193, 195, 197, 199-200, 203, 205-208, 212-214, 228-229, 231, 234, 236, 240-241, 244, 250, 273, 275-279, 281-282, 285-286, 293, 296, 299, 304-306, 308-309, 312-315, 318, 321, 328-333, 335-340, 342-343, 346, 354, 361-362, 366-367, 377, 384-385, 387-388, 393, 401-406, 409-410, 415, 418-419, 421-423, 429, 431-432, 435, 437, 442, 444-446, 448, 450, 453-455, 460, 463, 466-467, 469, 472-474, 476, 479-481, 483, 488, 503, 505-506, 510, 515-518, 525, 530-531, 533, 535-538, 546, 549, 552, 563, 567-568, 581, 583-584, 589-590, 592, 594-595, 597, 600, 603, 605-606,

612-620, 623, 625-627, 629, 632, 634-635, 642, 647-648, 650, 655-656, 659-661, 665-667, 669-671, 673-674, 676-678, 681-685, 687, 690, 693, 695, 698-701, 703-704, 710, 715-716, 723, 726, 728, 730, 734, 738, 743, 747, 749-751, 758, 761-763, 768-770, 774-776, 778-781, 784, 805-807, 810, 815-816, 818, 822-823, 825, 829-831, 834-835, 837, 845-846, 855-856, 860, 862-863, 865, 868, 870-872, 875, 877, 879-880, 885, 887-888, 890-891, 895-897, 902-907, 909, 911, 913-914, 924, 931-932, 939-940, 943-944, 946-947, 949-951, 964-965, 967, 970-972, 975-976, 978, 982-990, 995, 997-998, 1001-1009, 1011-1012, 1018-1019, 1022, 1024-1027, 1031-1033, 1037, 1039-1041, 1044, 1046-1053, 1059, 1064-1065, 1067-1069, 1071, 1078, 1083, 1088, 1090-1091, 1093-1098, 1100-1101, 1104-1105, 1107, 1112, 1117, 1125, 1128, 1136, 1138-1139, 1141, 1145, 1147, 1149, 1155, 1158, 1175, 1177, 1181, 1184, 1187-1192, 1194-1195

viña, fruto de la, 43, 307, 391-392, 420, 471, 570, 579, 599, 616, 639, 750, 771, 890, 893, 926, 1085, 1126, 1132, 1196

vino/odres nuevos, 1193

violencia, 51-53, 93, 139-140, 279, 342, 377, 391, 469, 620, 702, 704, 707, 793-795, 856, 905-908, 923, 1019, 1042, 1193

Virgen María, 851, 1196

visiones, 23, 28, 49, 57, 92, 132, 271, 375, 567, 615, 622, 631, 678, 707, 738, 939, 1022, 1037, 1120-1122, 1168, 1173, 1196

viudas, 44, 354, 357, 419, 466, 624, 651-652, 684, 824, 829, 900, 974, 1001, 1005

voluntad de Dios, 15, 31, 178, 302, 306, 308, 312, 350, 355, 375, 404, 414, 419-420, 426, 468-469, 477, 479, 505, 509-511, 535-537, 649-651, 664-665, 668, 682-683, 725, 742-743, 746, 777-780, 806, 812, 814, 818, 827, 871-872, 970, 980-981, 1019-1020, 1027, 1048-1049, 1068, 1072, 1077, 1092-1099, 1101, 1138, 1144, 1151

votos, 646, 661, 1013, 1034, 1161-1162, 1194

Zaqueo, 4, 80, 90, 186, 189, 359, 378, 442, 488, 498, 676, 685-686, 913, 915, 919, 1004, 1016

Zebedeo, 61, 66-68, 196, 326-327, 611, 717, 826, 828, 1149

zelotes, 69, 76, 139-140, 329, 361, 401, 420, 423, 491-492, 576, 623, 702, 788, 791, 793-794, 796, 1020

Índice de artículos

Abraham, Isaac y Jacob, 1
Adoración, 5
Agua, 11
Amén, 13
Amor, mandamiento del amor, 14
Ancianos, 19
Ángeles, 22
Antiguo Testamento en los Evangelios, El, 29
Antisemitismo, 41
Apocalipticismo y enseñanza apocalíptica, 47
Apóstol, 58
Arqueología y geografía, 71
Arrepentimiento, 87
Ascensión de Jesús, 91
Autoridad y poder, 95
Ayuno, 99
Bautismo, 102
Bendición y desgracia, 105
Blasfemia, 109
Búsqueda del Jesús histórico, 112
Canon, 160
Cánticos e himnos, 165
Ceguera y sordera, 169
Chreia/Aforismo, 171
Cielo e infierno, 174
Cínicos y cinismo, 180
Comunión de mesa, 183
Cordero de Dios, 190
Cristo, 193
Cristología, 204
Criterios de autenticidad, 215
Crítica afroamericana, 226
Crítica canónica, 231
Crítica de la redacción, 235
Crítica de las formas, 239
Crítica latina, 247

Crítica narrativa, 251
Crítica poscolonial, 258
Crítica textual, 261
Críticas científico-sociales, 266
Críticas feminista y mujerista, 274
Cronología, 281
Demonio, Diablo, Satanás, 287
Dinastía herodiana, 297
Dios, 301
Dioses griegos y romanos, 316
Discípulo amado, 324
Discípulos y discipulado, 327
Discurso de despedida, 340
Divorcio, 344
Dureza de corazón, 349
Economía, 352
Elías y Eliseo, 361
Encarnación, 365
Entierro de Jesús, 369
Entrada triunfal, 373
Escatología, 380
Esclavo, siervo, 389
Escribas, 395
Esenios, 400
Espíritu Santo, 404
Esposa, esposo, 411
Ética de Jesús, 414
Evangelio: buena noticia, 424
Evangelio: género, 428
Evangelios apócrifos, 437
Evangelios, historia de la interpretación de los, 444
Evangelios, interpretación teológica de los, 453
Exilio y restauración, 456
Familia, 466
Fariseos, 470
Fe, 477
Fiestas, 481

Galilea, 491
Genealogía, 493
Gente, multitud, 497
Gentiles, 501
Getsemaní, 508
Gloria, 513
Gozo, 516
Helenismo, 520
Hijo de David, 524
Hijo de Dios, 530
Hijo del Hombre, 539
Hipócrita, 547
Historicismos e historiografía, 549
Idiomas de Palestina, 555
Iglesia, 564
Israel, 569
Jerusalén, 574
Jesús en las fuentes no cristianas, 582
Josefo, 587
Juan el Bautista, 591
Juan, Evangelio de, 601
Jubileo, 621
Judaísmo común, 624
Juicio, 631
Juicio de Jesús, 637
Juramentos, 646
Justicia, rectitud, 648
Lázaro, 655
Lepra, 657
Ley, 658
Libertad, 670
Logos, 672
Lucas, Evangelio de, 675
Luz y tinieblas, 689
Maestro, 692
Mandamiento, 697
Manuscritos del Mar Muerto, 702

Marcos, Evangelio de, 709
María, madre de Jesús, 725
Mateo, Evangelio de, 729
Midrás, 746
Milagros y relatos de milagros, 752
Misericordia, 765
Misión, 769
Moisés, 776
Montaña y desierto, 782
Movimientos revolucionarios, 785
Muerte de Jesús, 797
Mujeres, 821
Mundo, 833
Nacimiento de Jesús, 839
Nazareno, 853
Niño, niños, 855
Nuevo nacimiento, 860
Oración, 864
Oralidad y transmisión oral, 873
Pan, 885
Parábolas, 889
Pastor, ovejas, 902
Paz, 905
Pecado, pecador, 909
Perdón de pecados, 916
Permanecer, 921
Poncio Pilato, 922
Predicciones de la pasión y resurrección de Jesús, 924
Problema sinóptico 928
Profetas, profecía, 938
Puro e impuro, 944
Q, 954
Reino de Dios, reino de los cielos, 963
Relato de la pasión, 978
Resurrección, 982
Ricos y pobres, 999
Roma, 1011

Sábado, 1023
Sabiduría, 1027
Sacerdotes y sacerdocio, 1033
Saduceos, 1044
Salvación, 1046
Samaritanos, 1054
Sanedrín, 1058
Sanidad, 1063
Señal de Jonás, 1073
Señal del templo, 1074
Señor, 1080
Sermón del Monte, sermón de la Llanura, 1091
Siervo de Yahvé, 1102
Sinagoga, 1107
Sinópticos y Juan, 1116
Sueños y visiones, 1120
Targumim, 1124
Templo, 1127
Tentación de Jesús, 1138
Testimonio, 1145
Tipología, 1149
Tradiciones y escritos rabínicos, 1155
Transfiguración, 1167
Última Cena, 1175
Unción, 1186
Vida, vida eterna, 1188
Vino, 1192
«Yo soy» de Jesús, 1197